



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

“INMANENCIA Y LIBERACIÓN SOCIAL EN LA ÉTICA DE
BARUCH SPINOZA”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES, FILOSOFÍA
MORAL Y POLÍTICA

PRESENTA:

LIC. GUILLERMO GARCÍA ARELLANO

2183806904

onca1999@gmail.com

DIRECTORA DE TESIS

DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

JURADO:

PRESIDENTE

DR. LUIS SALAZAR CARRION

SECRETARIO

DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

VOCAL

DRA. DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO A 01 DE DICIEMBRE DE 2020

A todo aquellos que en estos años aumentaron mi potencia de obrar

I) Inmanencia y liberación Social en la Ética de Spinoza

II) Índice

Introducción.....	VII
El Taller en la Haya.....	VII
La Ética una obra de matices.....	XIV
El problema de la Libertad.....	XVI
Estructura del trabajo.....	XIX
Primer Capítulo: Determinismo y Conservación.....	1
I. Libertad y método geométrico.....	3
i. La sustancia.....	3
ii. Dos concepciones de los atributos.....	8
iii. La libertad de la sustancia.....	12
II. El concepto del Ser humano.....	15
i. Los modos.....	15
ii. Paralelismo de la sustancia.....	20
iii. Paralelismo afectivo.....	23
III. Afectos e impotencia.....	24
i. La potencia de obrar.....	25
ii. El deseo como obrar.....	27
iii. La impotencia de la razón.....	30
IV. Conclusión.....	31

Segundo Capítulo: Pasiones esclavitud e ignorancia.....	34
I.El obrar pasional: el deseo.....	35
i. Las pasiones primarias.....	35
ii. El problema del mal.....	38
iii. Causalidad y conocimiento.....	43
II. La esclavitud: Las Pasiones.....	46
i. Imaginación y existencia.....	46
ii. La naturaleza de las pasiones: semejanza y temporalidad.....	49
iii. El ser humano de pasiones tristes, el esclavo, el melancólico.....	52
III. La política de las pasiones.....	54
i.El estado de Hobbes: el miedo.....	55
ii. Los milagros y la salvación: la superstición.....	61
IV. Conclusión.....	65
Tercer Capítulo: La potencia de sí: liberación y vida activa.....	67
I. La potencia de lo singular.....	68
i. Una ética del cuerpo.....	68
ii. Método geométrico y segundo género de conocimiento.....	72
iii. De imágenes a nociones comunes.....	77
II. La Urdimbre que libera.....	83
i. La potencia afectiva: fortaleza, firmeza y generosidad.....	84

ii. El ser humano libre Spinoza en clave epicúrea.....	91
iii. Comunidad y vida afectiva.....	95
III. Conclusión.....	97
Excurso: Spinoza en clave Borgeana.....	98
Cuarto Capítulo ¿De la libertad a la democracia o de la democracia a la libertad?.....	101
I.Derecho es potencia.....	102
i. Estado de naturaleza, pacto y comunidad.....	102
ii. Derecho natural.....	108
iii. Responsabilidad y derecho.....	111
II. La potencia de la multitud.....	116
i.La mejor forma de gobierno.....	116
ii. <i>Multitudo</i> y disidencia.....	120
III. Consideraciones del Spinozismo.....	124
i.¿Libertad o liberación?.....	124
ii. La paz y la seguridad.....	128
iii. el estado como multitud.....	131
IV. Conclusión.....	134
Conclusiones finales.....	135
Bibliografía.....	142

III) Introducción general

El Taller en la Haya

Este trabajo circunda sobre el pensamiento del filósofo Holandés Baruch Spinoza (1632-1677). Muchos pensadores gestaron sus ideas a lo largo de su vida dividiéndolo en etapas que marcan los diferentes periodos de su desarrollo intelectual. El propio Platón con diálogos de juventud, de madures y de vejez, o G.W.F. Hegel y sus diferentes etapas de vida o bien el propio Immanuel Kant con un periodo pre crítico, crítico y postcrítico. Spinoza no es uno de estos pensadores, no hay un antes ni un después entre sus obras, sino únicamente aquellas que buscan conformar el *corpus* de un sistema que quizá no pudo terminar del todo. La causa de esto es que la vida de Spinoza fue breve, motivo por el que no ofreció un panorama intelectual tan prolífico como otros autores. Y sin embargo, el pensamiento de Spinoza está íntimamente relacionado con la vida del autor, como un vestigio de su época y del propio estilo de vida que este filósofo propone.

¿Quién fue Spinoza? El 24 de noviembre del año de 1632 nace en Ámsterdam en el seno de una comunidad judía Baruch, Bento, Benedicto o Berno Spinoza. Ámsterdam, como lo es incluso ahora, era una comunidad tolerante, llamada por los judíos “la nueva Jerusalén”. De manera que incluso en el siglo XVII el pueblo judío gozaba de ciertas libertades que en otros estados no habían podido conseguir. Las migraciones judías que venían de Portugal y España habían encontrado en Holanda un panorama fértil para su asentamiento. Frente a la santa inquisición y otras prácticas intolerantes los judíos se habían visto en la necesidad de vivir como “marranos” (de la raíz marrar fallar), judíos conversos al catolicismo pero practicantes en secreto. La Holanda del siglo XVII permitía una sutil convivencia entre protestantes calvinistas y católicos, así como judíos. Si bien no era una unión estrecha, estaba lo suficientemente consolidada para una comunidad medianamente orgánica y funcional en sus prácticas religiosas.

Este es el contexto de los padres de Spinoza. Su padre Miguel de Spinoza era de origen español, un comerciante de especias, maderas del Brasil y frutos secos. En cambio su Madre Hanna Debora Marques era oriunda de Portugal, así como perteneciente a una comunidad

económicamente acomodada. Ambos descendían de comunidades *serfardies* ibéricas, las cuales habían migrado por las persecuciones antes mencionadas. Históricamente pocos pueblos han sufrido tanta intolerancia como el propio pueblo judío.

La familia de Spinoza no fue precisamente rica en su contexto, pero tampoco pobre, su padre como ya mencionamos era un comerciante. Su tío Abraham fue un célebre comerciante Holandés. Incluso *la dote* de su madre fue de importancia para la economía familiar. Sobre la relación con sus padres se sabe poco, pero se puede decir que fue estrecha, sobre todo con su padre de quien aprendió su desagrado por la hipocresía y la intolerancia.

Las influencias de sus padres destacan en el ámbito cultural, de la cual encontramos las dos lenguas madres de Spinoza: el castellano y el portugués. El holandés por otra parte fue una lengua que habló por su contexto pero que nunca dominó del todo. La primera formación de Spinoza tiene como origen su propio seno familiar, como comunidad judía, aprendiendo hebreo y estudiando el antiguo testamento, así como las filosofías Judías como el pensamiento de Moisés Maimonides. En esta etapa del filósofo, que sería su niñez, muere su madre, Débora, cuando este apenas tenía 6 años. Sobre este suceso no sabemos cómo lo asumió nuestro autor, pero debió ser un golpe fuerte.

El gran hito en la educación de Spinoza lo tendría con el ex Jesuita Fransiscus Van de Eden (1602-1674). Van de Eden fue un pensador prolífico erudito en su época, conocía tanto de medicina, como de música, política y por su puesto filosofía. El mismo Leibniz le dedicó una cita en la monadología. Para Spinoza fungió como maestro de latín, pero fue en su tutela donde conoció a los clásicos, el pensamiento estoico y epicúreo, el siglo de oro español, los escritores del *quattrocento* y los debates que vendrían en su futuro gestados por la filosofía moderna de la cual el mismo sería parte. Se sabe que en este contexto Spinoza se enamoraría de la hija de su maestro “Clara María” la cual terminaría rechazando al autor¹; no se sabe exactamente qué impacto tuvo esto en la vida de Spinoza, pero seguramente se puede percibir como raíz de la misoginia que defiende en sus obras².

¹ Cfr. Olalla Benito, Pilar, *Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. p. 47.

² *TP*, XI, §4.

En el año de 1654 fallece Miguel de Spinoza padre de Baruch Spinoza. Por este motivo se ve en la necesidad de encargarse del negocio familiar con apenas 22 años. Spinoza era buen comerciante y fungió bien su papel el tiempo que lo hizo, aunque este fue breve, hábil en las matemáticas Spinoza realizó con gusto la encomienda que su propio contexto le había puesto. Spinoza siempre fue un personaje rebelde, y se sabe que no tenía una relación amena con los rabinos sefardíes. Solía expresar sus ideas y divergencias con su comunidad, cuestión que no agrado del todo. Al mismo tiempo en esta época empezó a realizar amistad con figuras no judías de la época, no solo su maestro Van de Eden sino también Simon Vries un acaudalado colega comerciante.

En este momento de su historia vendría el primer rompimiento con su comunidad. Gustoso del teatro español, Spinoza disfrutaba de participar tanto de espectador como actor en el teatro de Ámsterdam. Fue en una función, de la cual no se sabe exactamente la fecha, que sufriría un primer atentado contra su vida. Con un cuchillo tratarían de matarlo, si bien fallarían gracias a su túnica que evito la llegada del cuchillo a su delgado cuerpo, esto solo sería el inicio de su progresiva expulsión de su comunidad.

Un pariente suyo por parte de su madre compartiría destino con Spinoza, Uriel da Costa (1580-1640). Perteneciente a la misma comunidad que Hana Debora, Da Costa, había migrado de Portugal, y lleno de ideas escépticas se había convertido al catolicismo. Deambulando entre las ideas católicas y judías, así como criticando la hipocrecía de estas comunidades, la comunidad *sefardí* nunca vio con buenos ojos a Da Costa. En el año de 1640 decretaron su excomuni3n, ritual que el autor detallaría en su obra *Exemplar humanae vitae*: un silencio sepulcral, la invitaci3n a subir al estrado para ser amarrado en un palo al centro, posteriormente ser azotado por 39 latigazos y finalmente ser acostado en el piso para que la gente pase sobre 3l al salir. Despu3s de redactarlo concluiría su vida con un tiro, el primero no dio en el blanco, el segundo sí. No se sabe la relaci3n de Spinoza con Da Costa, pero definitivamente sabía de 3l. Y así como Van de Eden es un pilar en Spinoza, también debió de serlo Da Costa.

El destino que le deparaba a Spinoza era muy similar al de su pariente. Fue el 27 de Julio del año de 1656, cuando Spinoza tenía 24 años, dos años despu3s de la muerte de su padre, que la comunidad Judía decidiría expulsarlo. Las razones no son del todo claras, se suele

considerar el pensamiento de Spinoza como la principal causa, pero en este momento el holandés aun no escribiría nada. Destacan sus ideas reaccionarias frente a su comunidad judía, las sagradas escrituras y su desencanto de la moralidad que pregonaba su comunidad pero que era mera verborrea. Spinoza no asistió a su ritual de excomuni3n, pero ciertamente fue el golpe m3s duro en su vida. Sin Padres y ahora sin comunidad ya no podr3a trabajar como mercader por lo que no tuvo opci3n que dejar 3msterdam. Su decreto de excomuni3n rezaba lo siguiente:

Los dirigentes de la comunidad ponen en su conocimiento que desde hace mucho ten3an noticia de las equivocadas opiniones y err3nea conducta de Baruch de Spinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obtuvieran ning3n resultado y como, por el contrario, las horribles herej3as que practicaba y ense3aba, lo mismo que su inaudita conducta fueron en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Spinoza, que 3ste fuera excomulgado y expulsado del pueblo de Israel, seg3n el siguiente decreto de excomuni3n: Por la decisi3n de los 3ngeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobaci3n del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomuni3n con que Josu3 excomulg3 a Jeric3, con la maldici3n con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de d3a y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Se3or no lo perdone. Que la c3lera y el enojo del Se3or se desaten contra este hombre y arrojen sobre 3l todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Se3or borrar3 su nombre bajo los cielos y lo expulsar3 de todas las tribus de Israel abandon3ndolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero ustedes, que son fieles al Se3or vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con 3l comunicaci3n oral o escrita, que nadie le preste ning3n favor, que nadie permanezca con 3l bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o trascrito por 3l³.

Es curioso ver como un pueblo de migrantes como el jud3o que sufri3 el rechazo y la persecuci3n, practicaran la crueldad con los suyos y sus actos de disidencia.

³ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.* p. 57.

En el año de 1660 se mudaría Rijnsburg un poblado cercano de Leyden. Aquí empezaría su trabajo intelectual, redactando *Los Pensamientos Metafísicos* (CM) y la única obra que publicó en vida *Los Principios de la filosofía de Descartes* (PPC). Publicados en 1663 y posteriormente la edición neerlandesa en 1664, obra que le daría fama al autor. En esta misma época redactaría la mayoría de sus obras: *El tratado Breve* (KV) (1660) y *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) (1663).

Posteriormente se mudaría a Voorburg cerca de la Haya donde entablaría relación con círculos liberales. De estos destaca su relación con los hermanos Cornelius y Johan De Witt (1625-1672). Dicho personaje fue un célebre político quien simpatizaba con una idea de república. Por este motivo fungiría como un protector para Spinoza, pidiéndole que escribiese un libro para él, *El Tratado Teológico Político* (TTP) (1670). Esta sería la obra más importante publicada en vida por Spinoza, en ella se realiza una aguda crítica a la religión, a la intolerancia, así como una defensa de los valores bíblicos como coetáneos a una moral laica. No obstante el libro no fue del agrado de muchos, así como tampoco lo fue su protector. Johan de Witt y su hermano Cornelio morirían asesinados por su oposición, con el corazón de fuera y atados de cabeza.

El Tratado Teológico Político estuvo editado de forma anónima, solo los más cercanos sabían de la autoría de Spinoza. La obra como señala Jonathan I. Israel⁴ marcó un antes y un después en el pensamiento ilustrado que se gestaría. Si bien Spinoza era un radical en muchos aspectos, también lo fue Kepler, Galileo y Newton, su obra sería la base para una filosofía posterior que pasa por Locke, Rousseau, Kant, Hegel e incluso Marx. Su obra era una crítica aguda a su contexto, arraigado fuertemente a su propia excomuniación, pregonando la libertad del pensamiento y de vida.

Finalmente en el año de 1670 se iría a vivir a la Haya donde terminaría su vida. En este momento concluiría de redactar la obra que había comenzado en 1660 la *Ética demostrada según el orden Geométrico* (E) (1674). Dicha obra no sería publicada en vida. Antes de hablar de ella destacan algunos momentos en estos años. El filósofo G.W. Leibniz (1646-1716) era

⁴ Cfr. Isarel, I, Jonathan, *La Ilustración Radical: la filosofía y la construcción de la modernidad*, 1650-1750. FCE, México, 2012. p. 19-32.

un conocedor de Spinoza, incluso intercambiaron cartas de la cual conservamos una en donde hablan sobre óptica⁵.

Spinoza fue un gran conocedor de la óptica de su tiempo y de su aplicación a los cristales. Cuestión que le permitió ganarse la vida de forma modesta con esta actividad. En el año de 1670, a sugerencia de Leibniz, sería invitado a dar clases en la Universidad de Heidelberg; *con la promesa de una libertad por el filosofar, pero sin perturbar la religión pública*. Spinoza rechazaría esta oportunidad prefiriendo la modestia de su vida y la libertad de pensamiento.

Fue en el año de 1674 cuando Leibniz visitaría Spinoza. Fueron varias las visitas, las cuales negaría Leibniz posteriormente. La importancia de estos encuentros para la historia de la filosofía es grande, aunque nunca sabremos lo que significó para ambos el conocer sus ideas de viva voz Leibniz tenía un interés en Spinoza, aunque no lo aceptó, negando incluso la única carta de la que tenemos vestigio.

Spinoza y Leibniz son dos figuras antitéticas. No es en sus similitudes donde encontramos su originalidad sino en sus diferencias. Mientras que Leibniz vivió entre riquezas y lujos, viajando por el mundo y publicando obras para príncipes. Spinoza eligió una vida modesta, de pulir lentes, dedicado a su filosofía de manera decente, teniendo como objetivo la paz antes que la fama:

Leibniz y Spinoza, ¡qué antítesis en sus vidas y qué concordancia en su genialidad! Mientras que el primero recibe su formación en las mejores universidades alemanas, el segundo sigue los cursos de los teólogos de una nación despreciada, viviendo del exilio y de un profesor de escuela católico; el primero se interna en el mundo lleno ya de gloria y de ambición y encuentra la amistad y la admiración de las personalidades más celebres de su tiempo; el otro, liberado de todo deseo de gloria y de Honor, es rechazado por su pueblo, se retira a la soledad de los pueblos pequeños, atraviesa en pocas ocasiones el umbral de su casa y jamás las fronteras de su país; el primero reside en los palacios de los grandes de este mundo, gana la amistad de soberanas y soberanos, él último no consigue más que el reconocimiento de hombres poco cultivados, de burgueses sencillo, casi olvidados; el primero descubre en el ocaso de su vida la precariedad del favor de los grandes y muere el 4 de Noviembre de 1716 en la soledad y el

⁵ Cfr. Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1988. Cartas XLV, XLVI.

abandono; el último encuentra el último reposo en un ambiente amigable, al lado de alguien que le cierra los parpados; el primero es enterrado como un vagabundo, el segundo tiene un enterramiento solemne, incluso con cierta pompa⁶.

Spinoza murió los últimos días de Febrero de 1677 con apenas cuatro décadas (44 años), dejando inconcluso el *Tratado Político*, su última obra. La muerte le tomó por sorpresa, ya desde tiempo atrás padecía de la tos, sin mencionar que habituaba el tabaco, no obstante no había terminado de redactar el *Tratado Político*. Se especula que murió de Tuberculosis, empero Damasio considera que su muerte fue de silicosis⁷ una enfermedad causada por cristales en los pulmones, desconocida en los días de Spinoza. La causa de dicha enfermedad fue su trabajo como pulidor de lentes y la falta de mascarilla, imprescindible en nuestros días.

Spinoza no se dedicó a la docencia como otros autores, pero entre sus contemporáneos siempre compartió sus ideas. Se sabe que entregó a sus amigos una copia de la *Ética* y que gustaba de discutir sus ideas sobre filosofía y política, actividad que realizó hasta el último día de su vida. Entre su círculo de amigos publicarían sus obras, y en 1978 su *Opera Postuma (OP) Negelate Schrrfften (NS)* en su edición neerlandesa. El corazón de su ópera sería la *Ética*, la cual sería prohibida por las autoridades Holandesas, así como los demás países europeos y el propio Vaticano.

Los últimos años de su vida Spinoza los pasaría en su taller en la Haya. Nunca tuvo casa y sea en Voorbug, Rijnsburg o la Haya siempre rentó habitaciones. En la Haya rentó dos cuartos, uno dedicado a su taller de lentes y otro a su dormitorio. La única herencia familiar que tuvo fue la cama de sus padres, un objeto de lujo para su época. En su dormitorio también tenía su biblioteca último vestigio de sus intereses intelectuales, Epicuro, Hobbes, Petrarca, Descartes, Saavedra etc. Los últimos años de su vida fueron un ejemplo de la paz del ánimo, lejos de la fama y del bullicio, de las aspiraciones por una economía exorbitante y con nada más que la libertad por el filosofar como pregona en su *Ética*. Sobre este libro es este trabajo.

⁶ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, p. 81.

⁷ Cfr. Damasio, A. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción*. Crítica, Barcelona, 2006. p.281.

La *Ética* una obra de matices

La Ética demostrada en orden geométrico o Ethica ordine geometrico demonstrata, fue la obra principal de Spinoza, de la cual dedicó más de una década a su escritura y que este no vio publicada en vida. La *Ética* tuvo una mala recepción en sus días en el siglo XVII, prohibida por muchas instituciones. Empero, como señala J. Israel Spinoza y por su puesto la *Ética* serían cruciales en la ilustración posterior⁸. La enciclopedia francesa, una de las grandes obras de la ilustración dedicaría más espacio al pensamiento de Spinoza que al de John Locke. Gran parte del debate metafísico que plantearía Kant, Schelling y Fichte toma como base de manera directa o indirecta los presupuestos de Spinoza, ya sea para refutarlo o para reformularlo. Y el mismo Hegel afirmaría “para ser un filósofo primero debes ser Spinozista, si no tienes Spinozismo no tienes filosofía”⁹.

Más allá del Siglo XVIII Spinoza cobraría presencia en el romanticismo. Figuras como Novalis, Lessing y Jacobi expresarían su raíz Spinozista, encontrarían en su concepto de sustancia un preámbulo de la totalidad que el romanticismo pregonaba. Johannes Von Goethe uno de los grandes autores alemanes afirmaría encontrar en Spinoza una metafísica satisfactoria:

Este hombre, que obro maravillas en mí y que estaba destinado a afectar de forma tan profunda toda mi manera de pensar, fue Spinoza. Después de haber buscado en vano por todo el mundo medio para desarrollar mi naturaleza, me encontré con la *Ética* de este filósofo. De lo que leí en la obra y de lo que encontré dentro de ella no puedo dar razón; pero en ella encontré un sedante para mis pasiones, y pareció que desvelaba una visión clara sobre el mundo moral y material. Pero lo que esencialmente hizo que me acercara a él fue la generosidad ilimitada que brilla en cada frase. Este maravilloso sentimiento, “Quien ame a Dios no ha de la esperar que Dios lo ame a él a cambio”¹⁰.

El siglo XX no sería diferente, Albert Einstein reconocería el concepto de Dios en Spinoza como un punto que compartía con el autor, la ciencia se expresa en la infinitud de lo real. En el ámbito filosófico no sería la excepción, Negri llama la *Ética* una “Biblia moderna”

⁸ Cfr. Israel, J., Jonathan, *La Ilustración Radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. FCE, México, 2012. pp. 347-359.

⁹ G.W.F Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía IV*. FCE, DF, México, 2005. Cap. Spinoza.

¹⁰ Citado en, Damasio, A. *Op. Cit.* p. 274.

y Deleuze una “anti- biblia”. Biblia o anti-biblia y más allá de los elogios que tantos autores realizaron la *Ética* es una obra de matices, equívoca, que permite muchas lecturas sobre un mismo tema. José Luis Borges dedicó dos poemas y una conferencia a Spinoza. El argentino compara su obra con un laberinto, muchos caminos, muchas interpretaciones pero finalmente un único sentido. Pero ¿de qué trata la *Ética*?

La *Ética* como su nombre lo indica está redactada en un orden geométrico deductivo. Este método no es exclusivo de Spinoza, sino bastante común en su contexto, quizá anudado con la nueva ciencia los filósofos buscaban dar un sistema geométrico que incluyera al ser humano. Dicho método compromete la obra a tener un único sentido orgánico en el cual la última parte conjugue con la primera. Inspirado en Euclides redactaría la obra con definiciones, axiomas, proposiciones, escolios, postulados y lemas. La obra busca obedecer la necesidad lógica, de una definición deducirá una proposición y así *ad progresum*. El método no es perfecto y ya en sí mismo es muy problemático, en primer lugar las definiciones nunca se demuestran, Spinoza afirma que hay dos atributos: pensamiento y extensión, pero nunca afirma ¿por qué? Finalmente en muchos puntos es circular la justificación de los conceptos, con afirmaciones del tipo A no puede ser B y B no puede ser A, y por lo tanto A y B son diferentes.

Para tratar de dar con una lectura de la *Ética* hay que volver la metáfora del laberinto, en primer lugar porque es fácil perderse con esta estructura de argumento que ofrece el holandés. En segundo lugar porque la obra tiene una lectura, la del propio autor, aunque quizá nunca sepamos del todo o con absoluta precisión su argumento final. Esta peculiaridad de la obra convierte a la *Ética* en una obra difícil, con muchas lecturas posibles, pero también fresca, que permite ser releída y comentada con nuevos matices.

La obra está dividida en cinco partes. La primera trata sobre *El concepto de Dios y de sustancia* siendo una y la misma cosa, así como de las implicaciones ontológicas de estos presupuestos. En la segunda parte aborda *la Naturaleza y origen del alma*, el eje de esta parte es el paralelismo entre el alma (*mens*) y el cuerpo en el ser humano, implícito en este análisis la epistemología de Spinoza. En la tercera parte aborda *el origen y Naturaleza de los afectos*; el centro de la obra tomó como eje las pasiones y la lectura naturalista de las mismas, el *conatus* como potencia y la manera como las pasiones nos atan. En la cuarta parte aborda *la*

servidumbre humana, el determinismo al que estamos sujetos y la incapacidad para dominar las pasiones, lo cual paradójicamente lleva a la libertad. La quinta parte finalmente aborda *el poder del entendimiento*; aquí el eje es la libertad, el papel de la razón y el conocimiento de Dios la *Beattitudo*.

Entre estas cinco partes existen muchas lecturas posibles. Por ejemplo si Spinoza es un panteísta o materialista, si los atributos son lo mismo que la sustancia o no, si el cuerpo y la mente, son lo mismo o paralelos o entidades diferentes, si la libertad es posible por vía afectiva o racional y finalmente el concepto de Dios y la noción de eternidad. En general tomar una postura sobre las tesis de la *Ética* es problemático. Indudablemente la *Ética demostrada en orden geométrico* es una de las grandes obras que el pensamiento nos ha legado, junto con *La suma teológica*, *la Crítica de la Razón pura* o la *Metafísica* y un largo etc. Es una reflexión profunda sobre Dios, sobre el ser humano y su puesto en el universo, la naturaleza, la sociedad y la libertad, que aunque fue escrita hace más de 300 años, sus proposiciones siguen resonando en un eco que vale la pena comentar.

El problema de libertad

Uno de los problemas centrales entre la ética y la filosofía política es el dilema de la libertad. ¿Somos libres de nuestras acciones o más bien estamos determinados a un orden mayor? Existen dos respuestas “simplistas” para el dilema de la libertad: O bien efectivamente somos libres de decidir nuestras acciones; o más bien somos determinados en un orden establecido. Pese a la subjetividad que se encuentra en el tema de la libertad, pues es libertad del sujeto, también se encuentra una concepción del mundo en dicho dilema. Un mundo de fuerzas, extrañas y que, ¡no son! conocidas del todo, las cuales regulan el comportamiento humano, o bien este mundo no es relevante para nuestras decisiones.

En el tema de la libertad Spinoza ofrece una respuesta, quizá esta sea el verdadero objetivo de la *Ética*, dar cuentas con una defensa de la libertad humana. Spinoza es celebre por ser uno de los filósofos que niega la libertad, su negativa obedece a su concepción del mundo, Dios y sustancia son la única entidad, su libertad está en seguir su propia naturaleza de manera necesaria. Determinismo y libertad conviven de forma paradójica en el nivel más alto del sistema, el concepto de Dios.

Al ser un sistema que sigue un orden deductivo, el holandés plantea en el ser humano un símil de la naturaleza divina, el ser humano es un modo de Dios. El objetivo de Spinoza es tratar de resolver la posibilidad de una ética y de una libertad bajo el presupuesto de un mundo determinista; ¿es esto posible? En este trabajo vamos a analizar la respuesta de Spinoza a tan complejo enigma.

El camino del holandés es largo, no en vano fueron 14 años de escritura de *la Ética*. El paso no es inmediato entre el concepto de Dios y una noción de la libertad. Más bien el recorrido es entre un concepto de Dios, atributos, modos, afectos que se traducen en pasiones y finalmente el obrar humano. Como mencionamos más arriba la obra es complicada a la hora de interpretarse; lo más simplista sería asumir la hipótesis *de que no hay libertad pues todo está determinado*. En su lugar vamos a considerar que sí hay libertad bajo presupuestos deterministas.

¿Qué implica esto? Implica en primer lugar defender la tesis de la immanencia de Dios en Spinoza. Dios es causa inmanente y al ser este libre, su libertad se puede alcanzar en grados. La naturaleza de Dios es su potencia, potencia y naturaleza son sinónimos para Spinoza. La potencia de Dios es infinita. El ser humano al no ser sustancia, sino modo, goza de una potencia limitada, en ocasiones mayor en otras menores. La libertad sigue este orden, no es libertad fuera del sistema inmanente sino en el reconocimiento inmanente en el sistema. De manera que la libertad también es determinismo en el ser humano.

En esta vía que conduce a la libertad del ser humano Spinoza se detiene en el tema de las pasiones. El sistema determinista implica un determinismo en las pasiones. Las pasiones no son negativas sino naturales al ser humano, y será por vía de la racionalidad que entendemos a las mismas, pero no que las suprimimos. De manera que en esta investigación vamos a analizar ¿cuál es la importancia de las pasiones en el tema de libertad?, ¿la libertad por vía de las pasiones, o más bien liberación?

Libertad e immanencia serán los dos ejes principales que llevan este trabajo. Nos adecuamos a una tesis materialista, lo que existe es materia, las ideas son paralelas a los cuerpos. Dado el determinismo de la sustancia, no hay una superioridad de los cuerpos por sobre las ideas.

De manera que en líneas generales vamos a defender la tesis de la corporalidad humana y su libertad en el plano afectivo.

El ser humano es un cuerpo con una potencia finita, esto se expresa en quizá la proposición más famosa de Spinoza, el *conatus*: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”¹¹. Este concepto es el denominado *Conatus*. *Conatus* significa la potencia con la cual cada cosa lucha por ser, o bien por preservarse en su propia esencia. Surge la disyuntiva si una cosa puede perseverar en su ser (en su esencia) también puede ¿no perseverar en su ser? La respuesta de Spinoza es que sí, una cosa puede no perseverar en su ser, empero es justamente aquí donde se niega la libertad y no donde se afirma, sobre esto Spinoza afirma: “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”¹².

En este tenor Spinoza considera que aquello que determina a obrar de tal o cual manera al sujeto es el conocimiento que tiene sobre sus propias ideas, marcando la dicotomía entre lo claro y distinto y lo oscuro y confuso. Esto se hace más interesante cuando se introducen el tema de los afectos, en estos existen dos posibilidades: “Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión”¹³.

Spinoza mantiene una unidad entre el plano ético y el epistémico. Entendimiento y voluntad son una y la misma cosa, el conocer en el sujeto es correlativo a la potencia de obrar en el *conatus*, que al mismo tiempo es el conocimiento de la sustancia. En este punto surge la pregunta de ¿cómo se relacionan los cuerpos, los sujetos, en el proceso de conversarse? Spinoza defiende una lectura naturalista del ser humano, hay una naturaleza ya dada y en la cual debe alcanzar la libertad, esta es el ser social.

Spinoza pertenece a esos autores que consideran que el ser humano es social por naturaleza. ¿Cuál es la importancia de la sociedad y por ende de la política en la libertad? Vamos a

¹¹ *Ética*. III. Prop. VI.

¹² *Ética*. III. Prop. IX.

¹³ *Ética*. III. Def. III.

responder esta pregunta a lo largo de la investigación al mismo tiempo que analizamos las tesis de Spinoza. Ciertamente Spinoza presupone una respuesta afirmativa en la *Ética*, asume que el ser humano libre elegirá vivir en sociedad. Empero, no es hasta el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político* que efectivamente analiza la importancia de la dimensión social y política en la libertad.

En el caso del *Tratado Teológico* se puede ver en el concepto de democracia un eco de la importancia de la comunidad. En el *Tratado Político* es más importante su presencia, en el concepto de derecho natural, eje de toda la teoría política de Spinoza. Por ende será menester desarrollar esta teoría. El derecho natural se entiende como la potencia de conservarse, de modo que es una reformulación del *conatus*, o más bien, una aplicación del *conatus* al ámbito político.

Finalmente en este trabajo analizaremos la política y la sociedad y su importancia en el plano de la libertad. Pero desde una tesis materialista, asumiendo que la libertad es por vía de los encuentros entre cuerpos, encuentros que son potenciadores, o bien debilitantes. Desde el plano subjetivo, hasta la potencia de lo colectivo, el estado y la democracia. Analizando la posibilidad de defender una democracia tan natural como lo es la sustancia.

Estructura del trabajo

El trabajo está dividido en cuatro capítulos respetivamente. El primer capítulo llamado *Determinismo y conservación* abordo las primeras tesis metafísicas de Spinoza. El concepto de Dios y de sustancia, así como la importancia del método geométrico, los atributos y como se expresan estos en los modos. Aquí enfrentamos el problema de la concordancia ontológica entre atributos y sustancia. Si la sustancia es lo ineluctable y lo indeterminado y los atributos un aproximado a la misma, o si bien los atributos son la sustancia. ¿Cuál es la postura del holandés? Y ¿cuál entra en sintonía con la tesis de la libertad que pretendemos defender?

En consecuencia veremos la primera tesis sobre la libertad en Spinoza, aquella que versa sobre la sustancia. Dicha postura es importante pues al entender el sistema como relacionado de forma deductiva y necesaria, eventualmente será crucial para entender la libertad de lo sujetos, pues estos pertenecen al orden de la sustancia. En el orden la sustancia defenderemos la tesis de Curley, que comparte con varios autores (Allendesalazar, Hamshire, Chau), de

que la naturaleza de la sustancia se expresa en la ciencia y sus proposiciones. No vamos a analizar la posibilidad de una filosofía de la ciencia en Spinoza, ni sus límites, basta con considerar que Spinoza era un entusiasta de la filosofía natural, la ciencia de su época, y que sus proposiciones deben concordar con la naturaleza.

Posteriormente analizaremos el concepto del ser humano que Spinoza propone. La antropología filosófica es muy importante para este autor. El concepto de ser humano no es un paréntesis sino parte de la continuidad deductiva que inicia con el concepto de Dios. El ser humano es modo, comprendido bajo dos atributos: pensamiento y extensión. En este punto analizaremos una de las tesis más complejas de Spinoza, el paralelismo, los modos al ser comprendidos bajo dos atributos estos deben tener cierto paralelismo entre sí.

Finalmente cerraremos el capítulo con el tema de la conservación y como se debe entender bajo el margen conceptual antes desarrollado. El ser humano en el mundo del determinismo ¿obra? Y si obra ¿Cuáles son los límites del obrar? Para responder esto analizaremos el *conatus* y el deseo, como al esencial del ser humano. Estas preguntas serán un preámbulo para los siguientes dos capítulos donde abordaremos el tema de las pasiones.

Los posteriores capítulos van de la mano. Mientras que el segundo titulado: *Pasiones esclavitud e ignorancia*, analizaremos el plano debilitante de los afectos, lo que Spinoza llamó pasiones. En cambio en el tercer capítulo denominado, *La potencia de sí: liberación y vida activa*, veremos el plano potenciador de los afectos, lo que Spinoza llamó acciones.

Para Spinoza existe un paralelismo entre los afectos y el entendimiento. De manera que los afectos que debilitan y los que potencian también obedecen a grados de conocimiento. El primer grado el conocimiento imaginativo es lo que exploraremos en el segundo capítulo. En primer lugar las pasiones primarias: deseos, alegría y tristeza. En segundo lugar “el problema del mal” como un ejemplo de un conocimiento incompleto. Esto conducirá a la explicación del primer género de conocimiento, lo que Spinoza llamó, el conocimiento oscuro y confuso. En este grado de conocimiento exploraremos la naturaleza de las pasiones. Finalmente cerraremos este apartado con el ejemplo de Goethe, el joven Werther como un esclavo de las pasiones tristes.

En la última parte del capítulo analizaremos las pasiones en el plano de la política. Tomaremos dos pasiones como ejemplo: miedo y esperanza. La primera la contrastaremos con la filosofía política de Hobbes, un estado que se sostiene en el miedo. En cambio en la esperanza usaremos la superstición y la religión. Contrastando así dos formas de gobierno, la *vulgus* sometida al miedo y la *multitudo* que usa la razón.

En el tercer capítulo empezaremos analizando las diferentes nociones de libertad que hasta ahora hemos encontrado en el trabajo, verificando si hay la posibilidad una libertad que permita una transformación entre afectos que debiliten en aquello que potencien, pero que al mismo tiempo entre en concordancia con la sustancia. Esto implica un desarrollo general del conocimiento de segundo género, lo claro y lo distinto, lo racional. Pero al mismo tiempo que explicamos el paso de afectos tristes en alegres, por lo que defenderemos la racionalidad de las acciones (afectos) en el obrar humano.

Posteriormente analizaremos las acciones (afectos) que potencian: fortaleza, generosidad y firmeza. Si bien son afectos también potencian la racionalidad. En este punto exploraremos la naturaleza del ser humano libre, el cual es libre por vía afectiva, a diferencia de los estoicos que buscan dominar las pasiones, será libre en clave epicúrea, en una alegría bajo el desarrollo inmanente de la sustancia. Finalmente cerraremos con dos puntos: primero con la importancia de la comunidad en el obrar del ser humano libre, aunque únicamente la postura de la *Ética*. En segundo lugar, en un breve apéndice mencionaremos el conocimiento de tercer género la *beatitudo*.

Como cuarto y último capítulo analizaremos la dimensión política de las tesis de Spinoza. Si bien ya en el segundo vimos la política de las pasiones, vamos a considerar ahora la política en los seres humanos libres, la democracia. Para ello en principio analizaremos el concepto de derecho natural, base de la política de Spinoza y que es una aplicación del concepto de *conatus*. Contrastaremos una vez más a Spinoza con Hobbes pero únicamente para hacer ver la peculiaridad del derecho natural de Spinoza. Posteriormente veremos la importancia de este concepto en la democracia, en primer lugar en el *tratado teológico político* y luego en el *tratado político*. Finalmente veremos cómo es posible la responsabilidad en un sistema determinista y qué relación tiene con el derecho.

Lo siguiente es la potencia de la multitud aquí veremos diáfanaamente cual es la relación que se encuentra entre el *conatus*/derecho natural y la comunidad. Asumiendo un naturalismo en la libertad lo siguiente será ver como la democracia es o no la mejor forma de gobierno. Esto nos lleva al concepto de *multitudo*, el cual ya mencionamos en el segundo capítulo. Aquí veremos la lectura de Negri y su versión de dicho concepto, así como la disidencia en Tatián, la capacidad de unir la potencia de obrar y de disidir.

Como apartado final veremos algunas consideraciones con el spinozismo. En primer lugar sí efectivamente en el sistema de Spinoza ¿hay libertad o liberación? Una vez respondido esta pregunta procederemos con el concepto de paz, pues el objetivo del estado para Spinoza es la paz, esto implica la paz interna, pero también externa. Finalmente veremos y efectivamente Spinoza propone una lectura de la democracia radical y revolucionaria. Cerraremos con las conclusiones generales.

Como se puede ver este trabajo expresa de alguna manera el objetivo de Spinoza, la libertad. Pero dejando de lado una libertad individual y subjetiva buscamos encontrar no solo el germen donde el sujeto es libre, sino la propia comunidad. Y así ver como una libertad errante y solitaria es una limitación y no una potencia. Pues el obrar libre con alegría va de la mano con el entender el mundo, el cual implica la política.

IV) Capitulado

-Primer capítulo

1. Determinismo y Conservación

¿Qué es la libertad? Uno de los problemas éticos y políticos, tanto clásicos como contemporáneos, es el de la libertad. Dicho problema consiste en buscar el fundamento de nuestros actos, de nuestra propia autodeterminación. Ya sea el fundamento por vía de la razón o del deseo, la cuestión estriba en desenmascarar la libertad aparente, asumiendo un determinismo o bien un atisbo de libertad.

Buscar un atisbo de libertad en el obrar humano implica también explicar una cierta concepción del mundo, la cual comprenda al propio ser humano. El obrar humano estará comprendido bajo ciertos principios que comprenden el todo. La pregunta sería ¿cómo es que obra el ser humano?, ¿el ser humano está facultado a decidir sobre sí mismo, o está gobernado por principios que desconoce?

El objetivo del presente capítulo, titulado Determinismo y conservación, es analizar la noción más básica de libertad en la filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677). El sistema de Spinoza se suele denominar como determinista, como una ética que en principio niega la libertad. Al mismo tiempo el Holandés propone en su obra la *Ethica demonstrata in ordine geometrico* (1677) los lineamientos para poder alcanzar la libertad. Empero, el camino propuesto por el autor es deducido de principios más generales; Dios o la sustancia, atributos y modos, todo para llegar al ser humano.

El ser humano no se entiende separado de la sustancia. Ética y Política son dos nociones deducidas en un orden geométrico. En dicho orden también está la propia libertad y el determinismo. Así son tres los ejes centrales a seguir: La sustancia, el cuerpo y el *conatus*. Los tres expresando el orden geométrico de forma descendente.

¿Cuál es el objetivo del capítulo? El objetivo es la libertad, pero para ello es menester exponer la sustancia y las reglas que están implícitas en la concepción de Spinoza. De igual manera,

los atributos y los modos siguen el método deductivo. El ser humano concluye el método en el tema de los afectos, las pasiones, siendo algunas potenciadores y otras debilitadoras.

Si los afectos expresan el orden de la sustancia ¿cuál es ese orden?, ¿las pasiones son parte del determinismo de la sustancia?, ¿en este determinismo existe algún atisbo de libertad? Todas las preguntas plantean la necesidad de comprender cabalmente la sustancia, objetivo del propio Spinoza en la primera parte de la *Ética*. Posteriormente será necesario hablar sobre la sustancia como atributos, extensión y pensamiento, terminando en la sustancia como modos: cuerpo y mente. Esta definición es relevante para fundamentar una antropología que siga el mismo orden.

Un vez definido el ser humano habrá remitirse al *conatus* concepto crucial en el sistema. El *conatus* o esfuerzo expresa la potencia universal en lo singular, en este caso el ser humano. La libertad no será fundamentada como absoluta indeterminación, sino como correcta autodeterminación, siguiendo el orden del principio, el cual denominaremos conservación. Así los ejes centrales no son libertad y determinismo, sino potencia y determinismo, es decir conservación y determinismo.

Dicho trabajo tiene como objetivos concretos los siguientes puntos

- A) Exponer la concepción de Spinoza de sustancia, así como las interpretaciones que puede traer consigo
- B) Entender el determinismo sustancial en los tópicos de los atributos y modos que concluyen en el propio obrar humano
- C) Dejar claro los límites del obrar humano, su potencia singular y como encuentra en ella conservación o impotencia

Dichos puntos inciden en mi trabajo general en tres puntos:

- A) Para hablar de todas las dimensiones de la libertad, como por ejemplo política y social es necesario exponer el concepto de sustancia de Spinoza
- B) El tema del *conatus* y las pasiones será expuesto en los capítulos tres y cuatro, por lo que es necesario exponer los límites del mismo
- C) La impotencia y conservación son los ejes de todo el trabajo, entendiendo la libertad como un sistema de potencias

I. Libertad y método geométrico
i. Sustancia

El análisis de la libertad y de todos los conceptos en general parte del método geométrico, de ahí estriba el título de su obra. Básicamente el método consiste en demostrar mediante un orden deductivo la verdad lógica de los conceptos y proposiciones que componen la obra. El análisis de muchos conceptos es exhaustivo y en muchos puntos concluyente, no es el objeto del trabajo analizar si el método es el correcto, o si el análisis es enteramente completo y ordenado. Más bien vamos a partir bajo la premisa de que la manera más asequible de entender los conceptos de la obra es bajo este método, es decir partiendo de las definiciones más generales hasta las conclusiones más concretas.

La primera vez que Spinoza aborda el problema de la libertad es en la definición VII de la primera parte: “Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera¹⁴”.

Esta definición plantea dos nociones: por un lado lo *libre* como aquello que obra por sí mismo y según su propia naturaleza; por otro lado lo *necesario o compelido*, lo que está determinado a obrar y existir de cierta manera. ¿El ser humano es libre o necesario? Esta pregunta la vamos a responder conforme el trabajo lo vaya permitiendo, por lo pronto hay que hacer varias acotaciones de esta definición.

La definición de la libertad no es aislada, sino que responde a otras definiciones que componen los principales conceptos de la primera parte. Estas son las definiciones de sustancia y *causa sui*: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa”¹⁵.

¹⁴ *Ética*, I, Def. VII.

¹⁵ *Ética*, I, Def. I, III.

Tanto el concepto de sustancia como el de causa de sí entran en una estrecha relación. Por causa de sí se refiere a aquello en lo cual su naturaleza implica identidad entre existencia y esencia, así como aquello que solo se puede entender como existente. Mientras que la sustancia para Spinoza es el concepto que no necesita de otro para entenderse, es decir que es causa de sí. Ambas definiciones son conformes a un mismo significado, un concepto que existe por sí.

La definición de libertad como aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza, es la sustancia, esta es libre en la medida que es causa de sí. De manera que podríamos decir que existe la libertad en la sustancia como causa propia. ¿Cómo entiende Spinoza la sustancia? La noción más clásica de la sustancia es la de Aristóteles “El ser se dice de muchas maneras, pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que no se da en un sujeto sino que es ello mismo sujeto”¹⁶. La visión aristotélica pretende expresar dos elementos, el *substratum*, aquello que siempre existe y los accidentes del mismo. La sustancia es anterior a los accidentes y presenta independencia de los predicamentos, las categorías.

Toda visión de la sustancia parte de estos dos elementos, por lo que la visión de Spinoza en principio es similar aunque se termina distanciando. Hablar de la sustancia elementalmente es abordar dos puntos, lo que permanece y lo que cambia, en el caso de Aristóteles el *substratum* y los accidentes. La perspectiva del Estagirita es perfectamente aplicable a un sujeto, Guillermo presenta cambios como la vejez, la ceguera, etc. Pero en esencia Guillermo siempre permanece. Por otro lado la noción de Spinoza es más abstracta, si bien contiene ambos elementos (aunque con otros términos), es imposible aplicarla a un sólo sujeto.

La sustancia spinoziana implica otros elementos que puede ir más allá de una visión singular de la misma. Si bien Spinoza afirma la existencia de una sola sustancia esta debe implicar la realidad modos y atributos. Vamos analizar primero los atributos y dejaremos para la segunda parte de este capítulo los modos. ¿Cómo se entienden los atributos? Spinoza los define como: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la mismo”¹⁷.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 2011, libro IV, 30.

¹⁷ *Ética*, I, Def. IV.

Si suponemos que dentro de una definición se debe agotar un concepto, y más aún entenderlo plenamente, entonces entenderíamos los atributos cómo la parte de la sustancia que concibe el entendimiento como parte de la esencia de la misma. El concepto de esencia se refiere a una cosa sin la cual no puede ser ni ser concebido respetivamente¹⁸. Esto implica que el atributo es la manera como el sujeto comprende o conoce la esencia de la sustancia, sea cual esta fuera.

La relación entre los atributos y la sustancia puede traer consigo varios problemas. Tradicionalmente los atributos se consideran más como formas en las que existe la sustancia antes que formas en las que conocemos la sustancia. Para la filosofía clásica y la escolástica, atributo significa un accidente de la sustancia y no un modo en que es conocida. Para Spinoza el atributo no solo es epistémico sino que es ontológico, es conocer y ser al mismo tiempo. Los atributos permiten comprender la sustancia, así como que esta se exprese, esto es que exista de cierta forma. Esto lo afirma Deleuze, “cada atributo expresa la infinitud y la necesidad de la existencia”¹⁹.

La noción de atributo como expresión no es inicialmente la que da Spinoza, sino que más bien debe ir incluida con su concepción de sustancia. La sustancia, la habíamos definido como “aquello que es causa de sí”. Por otro lado atributo es el concepto en el cual comprendemos la esencia de la sustancia. Aquí presenta la sustancia dos niveles, un primer nivel como sustancia que es causa de sí y otro como atributo donde entendemos su esencia. Los atributos ¿son ajenos a la sustancia? O bien ¿son partes de la misma? Sí seguimos el orden geométrico tenemos que aceptar como necesaria la primera definición, la de causa sí y por supuesto la de sustancia. Por lo tanto, la sustancia debe ser causa de sí, pero al mismo tiempo debe ser concebida tal cual es por los atributos, pues gracias a ellos conocemos su esencia: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse”²⁰.

¹⁸ Cfr. Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*. Gorla, Buenos Aires, 2004. p. 218

¹⁹ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Atajos, Barcelona, 1999. p. 9.

²⁰ *Ética, II*, Def. II.

De esta forma los atributos son la esencia de la sustancia, por lo que sin ellos no puede ni ser ni concebirse. La sustancia como causa de sí se entiende como lo que existe por sí misma. Pero la sustancia también se entiende como concebida por los atributos. Esto puede traer varios problemas ¿existen dos sustancias?, ¿una que conocemos y otra que existe? La respuesta es que solo existe una sustancia, pero entenderla amerita precisar en los atributos.

El problema estriba en que los atributos no son meros conceptos abstractos, sino que Spinoza les pone *nombre y apellido*. Estos son pensamiento y extensión: “el pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante”, “la extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”²¹. Ya que el atributo es la manera como conocemos la esencia de la sustancia, la sustancia debería de ser algo tanto extenso como pensante.

Con lo extenso podemos entender lo físico, la materia. Por lo mental, el pensamiento, las ideas. En este sentido, los atributos tienen dos dimensiones, una ontológica que versa sobre propiedades de la sustancia; como Bennet lo menciona, “formas de ser básicas e irreductibles”²². Al mismo tiempo que poseen una dimensión epistemológica, la manera en que conocemos la esencia de la sustancia.

Sobre la sustancia y los atributos Spinoza tiene varias acotaciones: “La Sustancia es por su naturaleza anterior a su atributos”²³. A pesar de que conocemos a la sustancia por los atributos esta es independiente, pues su existencia persiste sin los mismos (*substratum*). La independencia de la sustancia sobre los atributos es problemática; concuerda con la definición de sustancia como aquello que existe por sí, el problema se encuentra en que según la definición también se concibe por sí. La sustancia se concibe por el atributo, pues según su definición este expresa su esencia, no obstante Spinoza los fundamenta como cosas separadas. Así parece que plantea dos posibilidades de la sustancia: una independiente de la cual no conocemos su esencia y otra que conocemos gracias a los atributos. El objetivo último de este tema es demostrar la existencia de una única sustancia, por lo que para el filósofo de Ámsterdam se trata de una problemática aparente.

²¹ *Ética*, II, Prop. I, II.

²² Bennet, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. FCE, México, 1990. p. 67.

²³ *Ética*, I, Prop. I.

De momento hay que seguir con la idea que la sustancia es necesariamente anterior a los atributos; al mismo tiempo que sostenemos que los atributos son la esencia de la sustancia. Ya que el atributo es la esencia de la sustancia: “Dos sustancias que tienen diversos atributos no tienen nada de común entre sí”²⁴. En consecuencia, “en el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”²⁵. El atributo expresa la esencia de la sustancia, lo que la sustancia es, si existieran dos sustancias con el mismo atributo se refiere a una sola sustancia. Si bien aceptamos que la sustancia es conocida por sus atributos debe estar ser única, pues no existen dos sustancias que en atributos sean idénticas. Sin embargo, esto no resuelve la dos formas en las que existe la sustancia, como anterior a los atributo y como conocida por los mismos.

Para Spinoza la sustancia debe ser o bien finita o bien infinita. Sí es finita es en relación con los atributos, sin embargo ya vimos que los atributos solo aplican a una única sustancia, por ende esta debe de ser infinita: “toda sustancia es necesariamente infinita”²⁶. Esta concepción plantea una unidad sustancial, asentada en un concepto de infinito, el cual lleva al concepto de Dios: “Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”²⁷.

En síntesis, Dios es la sustancia, la cual goza de ser infinita. Esta definición de sustancia es crucial. En ella están dos elementos que ya mencionamos: la sustancia como Dios, como causa de sí, pero al mismo tiempo, como los atributos donde la misma sustancia es entiendo. Pero ¿cuál es la naturaleza de los atributos?, ¿son ellos idénticos a la sustancia, o son conceptos diferentes a la misma?

Este no es el Dios ni del antiguo ni del nuevo testamento, así como otra visión teológica. El Dios de Spinoza es la sustancia concebida en atributos, pensamiento y extensión. De manera que Dios es todo lo físico (extenso) y todo lo mental (pensamiento). Todo en cuanto que representa la sustancia. Sin embargo esto deja abierto el problema de los atributos.

²⁴ *Ética*, I, Prop. II.

²⁵ *Ética*, I, Prop. V.

²⁶ *Ética*, I, Prop. VIII.

²⁷ *Ética*, I, Prop. XIV, Def. IV.

ii. Dos concepciones de los atributos

Podemos hablar de los atributos en dos dimensiones. Epistemológicamente, en cuanto que en ellos conocemos la sustancia y ontológicamente, en cuanto en ellos existe la sustancia. Pensamiento y extensión presentan la posibilidad de ser y del conocer. En este punto se gesta una disyuntiva en su definición de atributo, misma que produce la concepción de una sustancia que existe por sí y otra que es conocida en los atributos. La definición de atributo como (*tamquam*)²⁸ aquello donde el entendimiento conoce la esencia de la sustancia presenta una ambigüedad.

El concepto de *tamquam* se puede traducir de dos formas, “como si” (pero no de hecho), o, “como de hecho es”. Es decir el concepto de atributo se puede entender como la manera en que conocemos la sustancia (pero ella no es realmente así), o como la manera en que de hecho la sustancia existe. Ya que el atributo tiene dos dimensiones, necesariamente el problema plantea dos, la ontológica y la epistemológica. Vamos a exponer las diferentes posturas del mismo para finalmente dar con la propia de la presente investigación

Las dos posturas sobre los atributos son la subjetiva y la objetiva. Vamos empezar explicándolas en el plano epistemológico. Desde la postura subjetiva el entendimiento capta la esencia de la sustancia por vía de los atributos. Para esta postura la manera como se capta es limitada. Según Hegel (un representante de esta línea): para Spinoza tiene más realidad el absoluto (la sustancia) y los atributos son maneras de negar el absoluto²⁹. Esto ya lo vimos con el problema entre la sustancia como causa de sí y la sustancia como atributos. Si asumiéramos mayor realidad sería a la sustancia por sobre los atributos, dándole la razón a esta lectura.

En la postura subjetiva los atributos permiten conocer la esencia de la sustancia de manera parcial. En este sentido, los atributos son trascendentales, permiten el conocimiento, pero imposibilitando conocer la realidad tal cual es. Para Hegel un representante de esta línea la

²⁸ La cita en latín es: *Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*. La ambigüedad está en el concepto de *Tamquam*, en español “como”. *Ética*, I, Prop, VI.

²⁹ Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018). Spinoza's Theory of attributes. Recuperado el día 19 de Marzo en <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-attributes/>

sustancia es el absoluto, pero los atributos representan una parte del absoluto que nunca se reconcilian del todo, por lo que se deben entender como dos cosas separadas³⁰

Finalmente, la sustancia como infinita y causa de si escapa al conocimiento de los atributos y como tal solo tenemos de ella una visión aproximada. En esta perspectiva está Hegel, pero es más sistemática en Wolfson:

De acuerdo con la interpretación anterior [subjetiva], ser percibido por la mente significa ser inventado por la mente, ya que por sí mismos los atributos no tienen una existencia independiente, sino que son idénticos a la esencia de la sustancia. De acuerdo con la última interpretación [objetiva], ser percibido por la mente significa solo ser descubierto por la mente, ya que incluso los atributos tienen una existencia independiente en la esencia de la sustancia³¹.

En contraste con la postura anterior la objetiva plantea que: el conocimiento por medio de los atributos debe rendir como verdadero y adecuado³². Es decir en el conocimiento de la esencia por medio de los atributos implica que estamos conociendo la esencia tal cual es. En esta lectura se encuentran Allison, Curley, DellaRoca, Peña y Bennet.

Ambas posturas son defendibles. En la primera el atributo expresa la esencia, como es la sustancia (pero no de hecho). En la segunda el atributo expresa la esencia de la sustancia, como de hecho es. Ahora bien, en ambas perspectivas se explica cómo conocemos la sustancia, pero también se implica la dimensión ontológica, es decir, como es la sustancia. Para la postura objetiva la sustancia es un atributo de extensión, tanto como uno de pensamiento. Para la subjetiva lo extenso y lo pensante es solo aparente.

Finalmente ¿qué postura defender? Si asumiésemos la postura subjetiva implicaría negar que la sustancia es pensante y extensa. Por ende, platearíamos una sustancia lejana de lo material (no física), postura que es lejana de la defensa que se pretende hacer, pues un presupuesto a

³⁰ Cfr. Macherey Pierre, *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón. Buenos Aires, 2014. pp. 105-108.

³¹ La cita original afirma: *According to the former interpretation [subjectivism], to be perceived by the mind means to be invented by the mind, for of themselves the attributes have no independent existence at all but are identical with the essence of the substance. According to the latter interpretation [objectivism], to be perceived by the mind means only to be discovered by the mind, for even of themselves the attributes have independent existence in the essence of substance,*

Wolfson, H. A. *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Harvard University, Massachusetts, 1934. p. 146.

³² Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018). Spinoza's Theory of attributes. Recuperado el día 19 de Marzo en <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-attributes/>

defender es la inmanencia de la sustancia. Bajo el parámetro anterior nos vamos a alejar un poco de esta postura, pues el objetivo de la investigación es analizar la dimensión social y política de la libertad, por ende es necesario sostener que la sustancia es materia.

En ambas dimensiones se entiende la sustancia como realmente es, en el plano ontológico los atributos representan la manera como la sustancia existe. Sobre esto Bennet afirma: “La *Ética* está profundamente comprometida con la tesis de que cualquier cosa que no sea la sustancia única, es adjetival con aquella”³³. Es decir, la idea central en la obra de Spinoza es que todo lo que existe, de alguna manera existe en la sustancia. Esto se corrobora en la proposición XV: “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”³⁴.

Finalmente para resolver la dos maneras en que existe la sustancia, como causa de sí y como atributo, Spinoza introduce dos conceptos que pretenden aclarar el problema: la *natura naturans* y la *natura naturata*. Estos dos son mencionados por primera vez en el escolio de la proposición XXIX de la primera parte:

Por *Natura Naturans* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es... Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Natura Naturata*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse³⁵.

En ambos conceptos se asume la existencia de una única sustancia infinita. La *natura naturans* es aquello que es causa de sí y que es Dios, pero también atributos infinitos. En cuanto a la *natura naturata* son los atributos finitos y los modos de la sustancia, el pensamiento y la extensión. La *natura natura* expresa la infinitud de la sustancia. La *natura naturata* expresa lo finito de la sustancia. De la concepción de sustancia como finita es posible deducir los modos los cuales son otra forma en la que la conocemos: alma y cuerpo³⁶.

³³ Bennet, J. *Op. Cit.* p. 65.

³⁴ *Ética*, I, Prop. XV.

³⁵ *Ética*, I, Prop. XXIX, Escolio.

³⁶ Un esquema de la ontología de Spinoza parte de la sustancia, los atributos infinitos, atributos finitos y finalmente los modos. *Cfr.* Oliva, Rios, *La inmanencia del deseo: Un estudio sobre la subjetividad y el amor a la existencia en Spinoza*. UACM/Gedisa, México, 2015. p.106.

La sustancia tanto como *natura naturans* o *natura naturata*, es entendida y existe en los atributos. Esto es el pensamiento infinito, o el pensamiento finito; la extensión infinita o la extensión finita. Ambos refieren a los mismo, a una sustancia infinita, comprendida ya bajo la extensión, ya bajo el pensamiento. Sobre este punto Allison realiza dos aclaraciones sobre los atributos: “Primero – cada atributo de la sustancia, a diferencia de cada cosa observable, es auto contenido y no se refiere a otro atributo; segundo –ningún atributo es privilegiado de ninguna forma³⁷”. Con ello entendemos que el atributo se entiende por sí mismo; así como que lo extenso no es superior de lo pensante ni *viceversa*.

Los atributos siendo independientes uno de lo otro, mantienen relación con los modos. El atributo extenso se relaciona con lo extenso y el atributo pensante con lo pensante. ¿Cómo es posible la relación? Esta es por vía causal, una causalidad de la cual se deduce la propia sustancia:

Todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece sólo a una única sustancia, y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras... ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras... Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos.

La causalidad de todas las cosas, tanto de lo pensante como de lo extenso, es la sustancia. Por ende la sustancia es causa de todas las cosas. La casualidad de Spinoza no es trascendente sino inmanente: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas”³⁸. Racionalmente es posible deducir una casualidad que compele al mundo en todas sus posibilidades. Dado que el sistema es determinista esta causalidad representa como es el

³⁷ Cita original: *each attribute of substance, unlike each visual perceptive of a thing, is self-contained and does not refer to other attributes. Second, no attribute is in any way privileged.* Allison, H. E. *Benedict de Spinoza: An introduction.* Yale University, London, 1987. p. 50.

³⁸ *Ética*, I, Prop. XVIII.

mundo, como es la realidad. De este punto surge el problema de la libertad en relación con la sustancia, punto que es el siguiente en atender.

iii. la libertad de la sustancia

Siguiendo los elementos anteriores, es posible entender que la libertad existe en la sustancia. Ya al principio se definió la libertad como aquello que existe según su propia naturaleza y se determina a sí misma a obrar, ahora cabe preguntarnos ¿cómo existe la libertad en la sustancia? Frente a una noción más voluntarista de la libertad está Spinoza con su “autodeterminación”. La libertad no es entendida como la facultad de elegir tal o cual cosa. Más bien la libertad significa autodeterminación. Ser libre significa seguir la sola necesidad de su naturaleza, siguiendo un orden establecido. Sí la sustancia es pensamiento y extensión, ¿cuál es la naturaleza en la que obra? Y ¿cómo se entiende esto en la dimensión ontológica de los atributos?

La libertad de Dios se expresa de cierta forma, en la *natura naturans* (Dios o la sustancia) la libertad es simplemente su existencia como causa de sí misma. En la *natura naturata* (los atributos) la libertad se refiere a la manera como la sustancia se expresa en ellos. Sobre este punto hay dos lecturas sobre como la sustancia expresa su libertad: la inherencia y la nomológica.

La primera es la lectura de Bennet en la que todo es adjetival a la sustancia. Para Bennet todo de alguna forma existe como compelido en la sustancia y solo esta sigue su propia naturaleza³⁹. Así pues, todo surge de un orden prestablecido por la sustancia, los modos hasta en su grado más ínfimo expresan este orden.

La segunda lectura es la de Curley, la denominada como nomológica (*nomological*). Esta afirma que la naturaleza obra según las leyes de la ciencia: “Ningún atributo es nada excepto la más básica y necesaria y universal características de los hechos y aspectos de la realidad. Spinoza... está identificando el poder de la esencia de Dios con las leyes de la ciencia que

³⁹ *Loc. Cit.*

gobiernan los fenómenos...o más bien con los hechos generales que las más fundamentales leyes de la naturaleza”⁴⁰.

Ambas nociones de la sustancia, la inherencia y la ley de la naturaleza descansan en la proposición XVIII, esto es, en la inmanencia de la sustancia. Sí la sustancia es libre de seguir cierta naturaleza esta se debe expresar de cierta forma, ya en la *natura naturans* como en la *natura naturata*. La sustancia, al ser causa inmanente, en su libertad debe tener un efecto en lo finito. Esto se sostiene en la proposición XV: “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”⁴¹. Es decir, todo cuanto existe sigue el orden de la sustancia.

¿Es legítima alguna lectura? Ambas tienen argumentos interesantes, no obstante lo más relevante no es si son legítimas sino si son contradictorias. Ciertamente la inherencia se puede expresar en las leyes científicas. Sobre esto Smith afirma: “la sustancia no es una forma estática, eterna, sino un poder que se despliega dinámicamente y del que emanan todas las cosas de la naturaleza”⁴². Es decir todo responde a la autodeterminación de la sustancia (inherencia), más adelante afirma: “Dios no es un agente, tal y como aparece en la tradición bíblica, sino un sistema, o más propiamente, el conjunto concatenado de leyes causales que conforman el sistema de la naturaleza”⁴³(nomológica). Parece que dentro del sistema existe una estructura, que en última instancia expresa las leyes de la naturaleza.

Sería viable pensar que la sustancia no se expresa en las leyes de la naturaleza. Sin embargo, Spinoza era un fiel conocedor de la ciencia de su época (en particular la óptica). Si las leyes científicas existen deben necesariamente de existir en la sustancia, y por ende ser parte de la misma. En consecuencia, las leyes que explican el mundo no son otra cosa que la sustancia misma. Sobre esto, Spinoza afirma lo siguiente: “Dios obra por las solas leyes de su naturaleza sin ser compelido por nadie”⁴⁴. Esto implica lo siguiente que ¿efectivamente se refiere a las leyes de la naturaleza en la libertad de Dios? En este punto Allendasalazar afirma:

⁴⁰ El texto original dice: *any attribute is nothing but the most basic and necessary and universal facts or features of and aspect of reality; Spinoza..is indentifying the power of esseence of god with the scientific law that govern phenomena...or rather with the general facts that the most fundamental laws of Nature.*

Huenemann, C., Nadler, S. *Interpreting Spinoza Critical Essay*. Cambridge, New York, 2008. p. 57-58.

⁴¹ *Ética*, I, Prop. XV.

⁴² Steven B. Smith, *Spinoza y el Libro de la vida: Libertad y constitución en la Ética*, Biblioteca nueva, Madrid, 2007. p. 70.

⁴³ *Ibid.* p. 77.

⁴⁴ *Ética*, I, Prop. XVII.

“Dios obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, necesidad de la naturaleza formulación que remita al campo de la ciencia física y a la posibilidad total de comprender la producción de Dios”⁴⁵.

La ilustración (siglo XVII) fue una época de un fuerte fervor científico, razón por la cual no es de extrañarse que Spinoza efectivamente entendiera el obrar de la sustancia como expresado en las leyes científicas⁴⁶. La libertad en la sustancia sigue el orden determinado de la misma: “en el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierto modo”⁴⁷. De esta manera la sustancia es la causa inmanente de todas las cosas, la *natura naturans* es causa de la *natura naturata*. Esta ontología por supuesto que incluye al ser humano el cual también está determinado en su libertad, respondiendo así a la pregunta ¿el ser humano es libre o determinado? Sobre esto Spinoza afirma: “...voluntad y entendimiento se vinculan a la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y en absoluto, como todas las cosas naturales, que deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de un cierto modo”⁴⁸.

Así pues, el ser humano es determinado y no libre en cuanto que la sustancia es parte inmanente de él mismo. Si asumimos esta conclusión de forma literal ya no tendría sentido seguir con la investigación, concluyendo que, dada la naturaleza de la sustancia todo está determinado por la misma. Empero, el objetivo de la obra de Spinoza es tanto revelar el determinismo del ser humano, como la dimensión en la cual este puede alcanzar la libertad.

Para plantear este punto hay que entender la libertad de Dios como potencia. El término potencia se puede entender de muchas formas: primero como esencia, esto es la manera en que se entiende un concepto. Segundo: como poder, la facultad de hacer tal o cual cosa. Sí una cosa puede realizar tal o cual acción esta capacidad debe estar en su esencia. Vamos a entender la potencia como poder, pero al mismo tiempo como naturaleza o esencia. En Dios la potencia es su propia naturaleza por lo que es infinita. Como afirma Allendalazalazar:

⁴⁵ M. Allendalazalazar, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Alianza, Madrid, 1988. p.17.

⁴⁶ Cfr. Isarel, I, Jonathan, *La Ilustración Radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. FCE, México, 2012. pp. 188-211.

⁴⁷ *Ética*, I, Prop. XXIX.

⁴⁸ *Ética*, I, Prop. XXXII. Cor. II.

“...la libertad de Dios es entendida como expresión de su potencia; es decir como expresión de las leyes de la naturaleza...”⁴⁹.

¿Cómo sería el actuar de Dios si asumimos un Dios voluntario? Esto implica que las leyes de la naturaleza tendrían una finalidad, un objetivo. La naturaleza sería teleológica, tendería hacia un fin entre todas sus expresiones, atributos y modos. Por otro lado, si la sustancia es un Dios que no es voluntarista, la naturaleza deberá seguir un orden natural, pero no teleológico. Spinoza sigue esta segunda línea: “Dios no obra en virtud de la naturaleza de su voluntad... La voluntad y el entendimiento de Dios se relacionan con Dios como lo hace el movimiento y el reposo, y en general todas las cosas de la naturaleza, la cuales deben ser determinadas por Dios a obrar de cierta manera”⁵⁰.

En síntesis, la libertad es la autodeterminación. La sustancia se expresa en su propia potencia, en las leyes de la naturaleza y todo es determinado por la misma de forma inmanente y no voluntaria:

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, o sea, que existe necesariamente; que es único, que es y obra por la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él no pueden ni ser ni concebirse; y, en fin, que todas han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente, por la libertad de la voluntad, o por absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios⁵¹.

II. El concepto del ser humano

i. Los modos

El siguiente punto por tratar son los modos y en ellos el ser humano. La definición de modos reza: “Por modos entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en cuanto que constituye la esencia de la misma”⁵². Los modos son otras formas en las que se constituye la esencia de la sustancia. La sustancia podía ser comprendida en el pensamiento y en la

⁴⁹ M. Allendesalazar, *Op. Cit.*, p. 52.

⁵⁰ *Ética*, I, Prop. XXXIII. Cor, I y Cor. II.

⁵¹ *Ética*, I, APENDICE.

⁵² *Ética*, I, Def. V.

extensión, los modos también pueden ser comprendidos en estos dos atributos, pues representan la esencia de la sustancia.

Los modos concretos son el alma y el cuerpo. En ellos se comprende el concepto del ser humano. Dado el determinismo que implica el sistema sustancial, el siguiente punto por abordar es ¿cómo se entiende el ser humano en este sistema? La mayoría de los sistemas éticos y políticos parten de una concepción particular del ser humano, de la cual derivan las implicaciones que tal o cual sistema debe asumir. La segunda parte de la *Ética* tiene como punto central esta empresa, aquí se encuentra la parte del sistema que podría denominarse “la antropología”.

El análisis del ser humano sigue el mismo método geométrico que el de la sustancia. En consecuencia es parte de la misma estructura deductiva. En principio el ser humano debe ser entendido como una expresión de la sustancia infinita, en dos modos finitos: cuerpo y alma (*mens*). Spinoza afirma: “por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierto y determinado modo, la esencia de Dios, en cuanto se le considera como cosa extensa”⁵³.

La sustancia es extensa, y por ende también es algo material, el cuerpo es la dimensión material en la que se hace perene la esencia de la sustancia en el ser humano. En cuanto al alma, lo más sensato sería pensar una definición donde se afirma el alma⁵⁴ como un modo de la misma manera como se define el cuerpo. Sin embargo esta definición no es trabajada por Spinoza en su lugar Spinoza define el “las ideas”: “por idea entiendo un concepto de la mente, que la mente forma por ser una cosa pensante”⁵⁵.

Es claro que Spinoza no negaría el pensamiento como una característica del ser humano. Pues este se implica en su definición de idea. Por otro lado el papel del pensamiento lo menciona en un axioma: “el hombre piensa”⁵⁶. Spinoza le da un lugar diferente en su pensamiento con este axioma y no con una proposición. ¿Cómo se relaciona el modo finito del cuerpo, con el de la mente? O más bien ¿cómo se relacionan las ideas con el cuerpo?

⁵³ *Ética*, II. Def. I.

⁵⁴ Spinoza cuando habla del alma no utiliza el concepto *anima* sino el concepto *mens*. La traducción más cercana a *mens* es mente, por consiguiente cuando abordemos los apartados que algunos traductores han denominado sobre el alma, serán referidos como de la mente.

⁵⁵ *Ética*, II. Def. III.

⁵⁶ *Ética*, II. Ax. I.

Volvamos al tema de los atributos; pensamiento y extensión es la manera como conocemos la esencia de la sustancia. En cambio en los modos Spinoza afirma: “No tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar”⁵⁷. La *natura naturans* existe y la conocemos: en el movimiento y el reposo, así como en el pensamiento. En cambio en lo finito solo tenemos noción de los cuerpos (extensión) y de los modos de pensar (pensamiento). Pues ambos modos son comprendidos bajo ambos atributos.

Si matizamos sobre el cuerpo, Spinoza afirma: “Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras”⁵⁸. Tenemos conciencia que el cuerpo existe, pues lo entendemos bajo el atributo de extensión, pero también que es afectado. Un cuerpo es singular por lo que debe ser afectado por algo singular, sobre esto Spinoza afirma: “se dice finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza”⁵⁹. Un cuerpo puede ser finito en relación con otro cuerpo, por ende, un cuerpo es afectado solo por otro cuerpo, de muchas formas, pero en general solo por un cuerpo. Podemos considerar a un cuerpo como el modo extenso con la capacidad de ser afectado.

¿Cuál es la potencia del cuerpo? Spinoza afirma: *Nadie sabe que puede el cuerpo*. Filósofos precedentes no habían dedicado atención a entender la potencia del cuerpo, tal como afirma Deleuze “nos extrañamos ante la consciencia pero más bien es el cuerpo el sorprendente”. La potencia del cuerpo es la misma que la potencia del ser humano por que corresponde su esencia. A diferencia de la potencia de Dios esta es finita “poder no existir es impotencia, poder existir es potencia”⁶⁰.

Lo que caracteriza la naturaleza de los cuerpos es que estos están en movimiento o en reposo: “Todo cuerpo o se mueve o está en reposo”, “cada cuerpo se mueve ya más lentamente, ya más rápidamente”⁶¹. De manera que la distinción entre cuerpos se encuentra en este criterio. Así habría unos cuerpos más rápidos en algunos puntos, más lentos en otros, y al final estos

⁵⁷ *Ética*, II. Axiom. V.

⁵⁸ *Ética*, II. Axiom. IV.

⁵⁹ *Ética*, I, Def. III.

⁶⁰ *Ética*, I. Prop. II Dem.

⁶¹ *Ética*, II. Axio. I,II.

cuerpos se relacionan. Lo común en los cuerpos, lo que es de *sui*, es el encuentro y ser afectados unos con otros.

¿Cómo entra un cuerpo en relación con otro?: “El cuerpo humano se compone de diversos individuos (de diversa naturaleza) cada uno de los cuales es compuesto”⁶². Si muchos singulares tienden en su naturaleza hacia un mismo fin, en el cual son afectados, pero todas las partes se logran conservar, se trata solamente de uno. Tal como afirma Spinoza: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, con este respecto, como una sola cosa singular”⁶³.

En este tenor, el ser humano es solamente un cuerpo, compuesto de otros cuerpos: órganos, tejidos, músculos, piel etc. Pero en última instancia actúa y se conserva como solamente un cuerpo. Llevado este argumento a otro nivel, yo como sujeto social soy parte de un cuerpo político más grande, que es el Estado, o bien en un plano más metafísico, todos los cuerpos corresponden la expresión extensa de la sustancia.

¿Cómo entra la mente en esta dinámica? Spinoza afirma: “ni el cuerpo puede determinar la mente a pensar, ni la mente puede determinar el cuerpo al movimiento o el reposo”⁶⁴. Parece que el cuerpo y la mente actúan de manera diferente. Para incluir a la mente hay que tener claro cuál es su papel, “la mente piensa”, es decir la mente tiene la capacidad de tener ciertas representaciones, pero ¿qué piensa la mente? Esta piensa ideas. Las ideas son: “conceptos que forma la mente por ser una cosa pensante”. ¿Cuál es el origen de las ideas? El origen de las ideas son los afectos: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras por las cuales su potencia de obrar aumenta o disminuye”⁶⁵.

Los afectos es las afecciones del cuerpo, es decir como son afectados, y por lo dicho más arriba, es la manera como el cuerpo es afectado por otros cuerpos. A su vez en los afectos la

⁶² *Ética*, II. Post. I.

⁶³ *Ética*, II. Def. VII.

⁶⁴ *Ética*, III. Prop. II

⁶⁵ *Ética*, III. Def. I, Prop. I.

potencia del cuerpo aumenta o disminuye. El encuentro de cuerpos puede ser potenciador o debilitante. Ahora cabe la pregunta ¿en los afectos del cuerpo qué papel tiene la mente? Este punto lo responde Spinoza en la proposición XIV donde afirma: “La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas, y en tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo”⁶⁶. Esto significa que la potencia de un cuerpo depende de sus encuentros con otros cuerpos; y que la potencia de la mente aumenta respectivamente, en estos encuentros, para pensar para pensar ¿cómo sucede esto?

En la proposición XIII de la segunda parte, Spinoza afronta esta pregunta afirmando: “el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto”⁶⁷. ¿Qué significa lo anterior? En principio significa que la mente no es diferente del cuerpo, ambos son lo mismo, un modo, entendido ya bajo el atributo de pensamiento, ya bajo el de extensión. Spinoza continua: “la mente humana es, en efecto, la idea misma o el conocimiento del cuerpo humano”⁶⁸. Por ende es posible deducir que dado que son lo mismo lo que afecte al cuerpo afecta la mente, pero no como afección sino como idea.

Por lo que entre mayor potencia tenga el cuerpo para actuar, mayor potencia tendrá la mente para pensar. Podría esta perspectiva caer a un “corporalismo” es decir la noción que el cuerpo regula la mente. Esto propondría una supremacía del cuerpo sobre la mente. La solución consiste en partir de la inmanencia de la sustancia, todo existe la sustancia como lo expresa en la proposición XXXVI de la primera parte: “Nada existe de cuya naturaleza no se sigue algún efecto. Todo cuanto existe expresa la naturaleza; o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es, todo cuanto existe, expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas y debe seguirse de un efecto”⁶⁹.

Para Spinoza todo lo que existe expresa la sustancia. De manera que tanto el cuerpo como la mente son modos de la sustancia, de manera que uno no es mayor que el otro. Básicamente el cuerpo y la mente son lo mismo, modos de la sustancia, entendidos ya bajo el atributo de pensamiento, ya bajo el de extensión. De aquí surge la pregunta anterior ¿cómo se relaciona

⁶⁶ *Ética*, II. Prop. XVI.

⁶⁷ *Ética*, II. Prop. XIII.

⁶⁸ *Ética*, II. Prop. XIX.

⁶⁹ *Ética*, I. Prop. XXXVI.

la potencia del cuerpo con la de la mente? La respuesta de Spinoza es una de sus ideas más peculiares, el “paralelismo de la sustancia” ¿qué significa esto? Que aquellas afecciones corporales tienen un efecto paralelo en la mente, pues ambos son modos de la misma sustancia.

ii. El paralelismo de la sustancia

¿Cómo se sostiene el paralelismo? Cuerpo y mente son modalidades en las que existe la sustancia. La mente piensa lo que afecta el cuerpo, por lo que debe existir una relación entre ambos modos. Esto se sostiene en la proposición VII de la segunda parte, la cual reza: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁷⁰.

¿Qué significa esto? En principio significa que dada la sustancia, como determinista, todo se deduce de un orden en específico. Este orden sucede de manera paralela tanto en la mente como en el cuerpo. Podría argumentarse que este paralelismo sucede tanto en el atributo del pensamiento, como en el de la extensión, empero, en estas líneas Spinoza se refiere de manera concreta al ser humano. Por lo tanto lo más sensato es entender en este nivel el paralelismo entre la mente y el cuerpo. “El alma humana percibe, no solo las afecciones del cuerpo, sino las ideas de estas afecciones”⁷¹.

¿Qué implica un paralelismo? Este implica una relación causal entre los procesos físicos y los mentales, lo cual en última instancia es una relación causal entre los modos. Partiendo de los afectos, si un cuerpo es afectado en, teoría, la mente debe tener una idea en relación con el afecto correspondiente. Ahora bien, la relación no es del tipo P y luego Q, sino más bien la relación es paralela, del tipo P por lo tanto P y Q. Esto es entender que en la medida que el cuerpo es afectado la mente piensa.

El paralelismo puede presentar problemas. Bennet plantea dos posibilidades de la misma: “i) hay un diagramado entre los reinos físico y mental, ó ii) no hay ninguna relación causal entre ellos”⁷². ¿Ambas posibilidades son contradictorias, o bien existe una relación causal entre los modos? Spinoza afirma que ni la mente regula al cuerpo ni el cuerpo a la mente. Incluso tiene

⁷⁰ *Ética*, II. Prop. VII.

⁷¹ *Ética*, II. Prop. XXII.

⁷² Bennet, *Op. Cit.*, p. 146.

muchos ejemplos del cuerpo actuando con independencia: el sonámbulo por ejemplo (no tiene ejemplos para la mente). Por lo que sostener i) un diagramado entre los reinos físico y mentales, tal vez sea contrario con el sistema. ¿Qué sucede con ii)? ¿Es posible sostener un paralelismo entre los modos sin la necesidad de que estos estén en relación causal? Esto implicaría que de alguna manera los modos de lo físico y lo mental interactúan sin tener una estricta causalidad.

El paralelismo normalmente se sostiene en la proposición VII de la segunda parte, en cambio Bennet considera que su verdadero sustenta está en la proposición II de la segunda parte: “Hay en Dios necesariamente un idea, tanto de su esencia, como de todo lo que sigue necesariamente de esa esencia”⁷³. Esta es la tesis que Bennet denomina “panpsiquismo”⁷⁴. Esta perspectiva no significa que el cuerpo determine a la mente, sino que de hecho existe una contraparte mental para todo lo físico: “Ninguna línea mental/no mental cruza el reino físico, porque todo se encontraría de su lado mental...esta es la conclusión de Spinoza: hay una contraparte mental para todo ítem físico”⁷⁵.

Frente a la teoría anterior Curley sugiere una lectura más cercana a la lógica. Para este autor el paralelismo no se sostiene proposición VII sino en el axioma IV de la primera parte: “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”⁷⁶. Existe una relación causal entre el cuerpo y la mente, en la medida que las ideas de la mente son afectos del cuerpo. Por mencionar un ejemplo “la idea de lentes” es paralela con los afectos que tenemos de un cuerpo que denominamos lentes.

Curley le da un giro significativo, la idea no solo es “cognoscitiva” sino “lógica” y no representa el conocer los afectos, sino también el aseverar sobre ellos. Para Curley la diferencia entre imágenes e ideas es que la segunda siempre afirman o niegan algo. Así que cada idea afirma o niega algo de un afecto respectivamente, lo cual es la causa de la que se infiere el afecto, y que representa su esencia: “Esto es decir que donde sea que tengas dos

⁷³ *Ética*, II. Prop. III.

⁷⁴ Que por sus raíces se puede inferir que todo es mentalizable.

⁷⁵ Bennet, *Op. Cit.*, p. 144.

⁷⁶ *Ética*, I. Axio. IV.

hechos en pie en una relación causal, también tienes dos proposiciones en pie en una relación lógica las proposiciones describiendo la causa e implicando lo que describe el efecto”⁷⁷.

Asumir una postura en estas dos interpretaciones no es sencillo. Si bien la postura de Curley es muy fuerte, considero reduce la mente (el modo mental), a una serie de proposiciones lógicas. Donde quedaría la dimensión mental en la libertad si esta es solo la capacidad de proposiciones lógicas. En cambio la tesis de Bennet es más radical y para sostenerse amerita la noción de que en la sustancia infinita todo sucede sin relación entre los atributos.

No obstante, seguiremos la lectura de Bennet por que parece ser más próxima al propio sistema. Sobre esto el texto reza:

Se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana, cuya idea se sigue de Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano. Dem. El pensamiento es un atributo de Dios; y así debe darse en Dios una idea, tanto de Él mismo cuanto de todas sus afecciones, y, necesariamente debe darse también Dios, una idea del alma humana. Además, no se sigue que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios en cuanto que es infinito sino que en cuanto que es afectado por otra idea de una cosa singular⁷⁸.

En esta cita parece que Spinoza sostiene que en Dios todas las cosas se dan necesariamente. Tanto lo físico como lo mental existen de forma paralelo, pero el ser humano solo capta lo singular, los afectos que suceden en él, los cuales tienen su respectiva idea: “Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ella en el alma. Es decir: Si el objeto de la idea que constituye el alma es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma”⁷⁹.

No obstante, parece que la relación causal entre el cuerpo y la mente es algo que tenemos que dar como existente. Pues en el tema de los afectos el paralelismo cobra una importancia mayor.

⁷⁷ Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An essay in interpretation*. Cambridge, London, 1969. p. 124. El texto original dice: *This is to say that wherever you have two facts standing in a causal relation you also have two propositions standing in a logical relation, the proposition describing the cause entailing the one describing the effect.*

⁷⁸ *Ética*, II. Prop. Dem. XX

⁷⁹ *Ética*, II. Prop. XII.

iii. Paralelismo afectivo

Una de las cuestiones centrales en el sistema es el materialismo. Pensar que si la sustancia es extensa es una dimensión material. Dicha noción debe estar también en otros aspectos deducidos de la sustancia, como el paralelismo. Este punto lo analiza Vidal Peña, particularmente en la relación entre ideas y cuerpos, el paralelismo. La concepción parte del que denomina *ordo et conexio*, la conexión entre lo corporal y lo mental, para Peña no es causal: “el orden y conexión de las esencias formales es el mismo orden y conexión de las esencias objetivas”⁸⁰.

Esta concepción significa que todo cuerpo, o sistema de cuerpos tiene su correspondiente idea. La relación de una con otra no es causal sino ontológica. En el tema de los afectos se hace presente esta lectura en el paralelismo. ¿Qué entiende Spinoza por afectos? “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio”⁸¹.

La sustancia se expresa en las leyes de la ciencia, por ejemplo la física, la caída de los cuerpos, la termodinámica etc. Con los afectos sucede lo mismo, las mismas leyes que gobiernan al mundo gobiernan al ser humano. Una gran tradición filosófica había negado el papel de los afectos en el ser humano, desde los estoicos, hasta la escolástica. Para Spinoza, los afectos son parte de la naturaleza humana y no una alteración. La antropología spinoziana considera al ser humano como un ser afectivo, he ahí la importancia de los mismos en sus sistema. Los afectos se entienden en el obrar humano, en su potencia: “II Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros, o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo... que puede entenderse clara y distintamente y en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, de lo que no somos sino causa parcial”⁸².

⁸⁰ Peña, Vidal, *El materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la ontología Spinozista*. Revista Biblioteca Filosófica de Occidente, Madrid. 1974. p. 175.

⁸¹ *Ética*, III. Pref.

⁸² *Ética*, III. Def. II.

Aquí se vuelve a mencionar un concepto que trabajamos al principio “causa adecuada”, “causa de sí”. Esto significa que de nuestra naturaleza se sigue algo que se puede entender por ella sola. La sustancia es causa de sí porque se entiende por sí misma. En las cosas singulares, si su obrar se entiende por su pura naturaleza, actúan, de otro modo, padecen. ¿Sí nosotros no somos nuestra causa de obrar de donde viene nuestra causa? Nuestra causa deberá venir del exterior, de otro cuerpo. En esa medida padecemos en cuanto que obramos por agentes externos. Esta afección de otros cuerpos, tiene su relación en la mente: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumento o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. Así pues podemos ser causa adecuada de alguna de esas, afecciones, entonces entiendo por afecto una “acción”, en los otros casos una “pasión”⁸³.

Así en la medida que somos causa adecuada, actuamos o padecemos. Este Padecer en la mente es una pasión, un sentimiento, tal como afirma Deleuze: “lo que es acción en el alma es necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es necesariamente pasión en el alma”⁸⁴. La noción de pasiones de Spinoza ha llegado hasta la neurociencias, el Neurólogo Antonio Damasio las define como: “La percepción de un determinado estado del cuerpo junto con la percepción de un determinado modo de pensar y pensamientos con determinados temas”⁸⁵. Esta definición presenta la importancia del cuerpo, pero también el paralelismo con lo mental, ambas son tesis del propio Spinoza.

En síntesis, los afectos son la manera como el cuerpo se ve potenciado a actuar. Ya sea cuando su potencia de obrar se aumenta o esta disminuye. El paralelismo sucede en la medida en que la mente padece, el cuerpo lo hace también. En la medida que el cuerpo actúa la mente actúa. Esta es la razón por la que Spinoza afirma que entre más apto sea el cuerpo para actuar, más lo será la mente para pensar.

III. Afectos e impotencia

En este último apartado vamos analizar la esencia humana, es decir su potencia de obrar, como se ve aumentada y finalmente como es que tiene cierta impotencia en su naturaleza.

⁸³ *Ética*, III. Def. III.

⁸⁴ Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets. Buenos Aires, 2006. p. 28.

⁸⁵ Damasio, A. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción*. Crítica, Barcelona, 2006. P.100.

Para tal empresa analizaremos ya no el concepto del ser humano sino su potencia, como expresión de la sustancia.

i. La potencia de obrar

¿Cómo obra el ser humano?, ¿qué causas nos determinan a actuar de tal o cual forma? La potencia de obrar del ser humano, tal como vimos más arriba, actúa en ocasiones de forma parcial. En esos casos padece, cuando es causa adecuada “actúa”. La sustancia era libre por ser causa de sí así que en el primer caso se es compelido, en el segundo se es libre, por ende hay que preguntar ¿cómo es libre el ser humano?

Para abordar la libertad nos vamos a remitir a uno de los conceptos centrales de Spinoza el *conatus, in concreto*. Este concepto es la manera como se expresa la potencia humana. El *conatus* se perfila desde la proposición IV a la XI de la tercera parte de la *Ética*, por ende vamos a seguir esa línea. “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”⁸⁶. Todo cuerpo singular, por su naturaleza, va existir y solo dejará de existir en cuanto que tenga una relación con otro cuerpo, relación en la cual este cuerpo se ve incapaz de conservarse y es destruido.

Si ponemos como ejemplo al ser humano vivo, solo terminará su existencia en cuanto que, entre en relación con cuerpos exteriores. Ejemplos de ello: el suicidio, el envenenamiento, la enfermedad. En términos físicos un cuerpo es afectado de tal manera que su movimiento y reposo se ve tan mermado que no puede conservarse más, tal como dice Spinoza “la muerte del cuerpo sobreviene que todas sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento”⁸⁷. Y dado el paralelismo, la muerte del cuerpo implica la muerte de la mente.

Siguiendo las premisas anteriores toda cosa singular existirá a menos que sea afectado por causas externas, pero, ¿de no existir estas existirá indefinidamente? Sobre este punto Spinoza tiene el ejemplo de una vela, que encendida en un espacio hipotético, en el cual no existe nada ni siquiera oxígeno, la imaginamos siempre encendida. Otro ejemplo similar es la idea

⁸⁶ *Ética*, III, Prop. IV.

⁸⁷ *Ética*, IV, Prop. XXXIX, Esc.

de una línea recta que se alarga hasta el infinito, si no hay nada que le impida crecer lo hará infinitamente. Este ejemplo si bien en la imaginación es verdadero no es verificable.

Si volvemos al ser humano podemos decir que este existe de manera que no puede dejar de existir más que al ser afectado por una causa exterior. En la proposición V de la tercera parte Spinoza añade: “las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra”⁸⁸. Esto implica que lo que tiene la capacidad de destruir una cosa singular, es contraria a su naturaleza. El veneno en los órganos, o la tristeza del melancólico, por mencionar ejemplos son contrarios a su naturaleza. Y en consecuencia lo que beneficia al ser humano (o cualquier otra cosa singular), es acorde con su esencia.

Un problema en este punto es la muerte natural, ¿es ella parte del ser humano?, ¿o es producto de causas exteriores? Si aceptamos lo segundo, como la vela, todo ser humano sería inmortal si no tiene relación con otra cosa, pensamiento absurdo. Una solución tentativa es que la naturaleza de los cuerpos es el intercambio, el ser afectados y que esto ineludiblemente conduce a su destrucción⁸⁹. Lo que hay que tener claro es que en la naturaleza de todas las cosas está el buscar siempre existir, siempre ser, este es *el conatus*.

Lo anterior se resume en la ética en: “cada cosa se esfuerza en cuanto a su naturaleza por perseverar en su ser”⁹⁰. La palabra *conatus* significa esfuerzo, pero también potencia. Esta potencia o esfuerzo por perseverar es el deseo que impera en todas las cosas singulares por seguir siendo. Este esfuerzo no es en ningún sentido contrario a la esencia de la respectiva cosa. Así aunque la *Ética* es un libro sobre el ser humano es correcto pensar en el *conatus* de un animal o de una planta; sobre este punto Allendasalazar dedica un ejemplo al *Conatus* de una mosca:

En el caso de los invertebrados, y más precisamente en el de las moscas, no existe casi ninguna oposición entre el animal y el medio – entendiendo por medio también las demás moscas – porque la adaptación de la mosca en sus condiciones “mosquiles” de su existencia total, y cuando no lo es no sólo desaparece una mosca sino toda una especie. *conatus* de la mosca no

⁸⁸ *Ética*, III. Prop. V.

⁸⁹ Cfr. Cohen, Diana, “la muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática”, *DIANOIA*, VOL. XLVI, no. 46, 2011. pp. 41-64.

⁹⁰ *Ética*, III. Prop. VI.

sufrirá por lo tanto demasiadas variaciones: su esfuerzo de mosca por perseverarse en su ser estará sujeta a pocos cambios⁹¹.

El *conatus* se entiende como la potencia universal. Ya que la sustancia se expresa en sus modos, esta potencia universal expresa la sustancia. Siguiendo el ejemplo anterior, la mosca en cuanto que es mosca y sigue su naturaleza mosquil expresa de determinada forma la sustancia. Así que todo lo existente tiene un ciclo de vida (*Life cycle*)⁹². Este ciclo de vida es su esencia, la cual, se piensa de manera indefinida: “El esfuerzo con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada distinto que la esencia actual de la cosa misma. El esfuerzo con el que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finto, sino indefinido”⁹³.

Precisamente estas acotaciones hacen surgir diferentes disyuntivas ¿Cuál es *el conatus* del ser humano?, Antes de responder estas preguntas hay que dejar en claro que el *conatus* es la expresión de la sustancia y como afirma Kaminsky: “el perseverar es el elemento activo positivo y afirmativo de nuestro ser...y expresa en todos nosotros la potencia de la vida”⁹⁴.

ii. El deseo como obrar

El *conatus* del ser humano es el sendero en el que se separa su libertad. No entra en disonancia con la sustancia sino que es expresión de la misma. ¿Por qué si la sustancia se expresa en leyes universales no determina necesariamente al ser humano? Para esto hay que entender que Spinoza no plantea al ser humano desamparado del existencialismo, sino al compelido del determinismo, y que su libertad no está en evitar el determinismo sino en encontrarlo y seguirlo.

El esfuerzo del ser humano va ser limitado. Esto ya se expresó en dos definiciones anteriores, pasiones y acciones. Ambas se refieren a los afectos del ser humano, en los cuales su potencia tiene fluctuación, un cambio. En las pasiones se es causa parcial, en las acciones se es causa adecuada; en las primeras disminuye la potencia, en las segundas aumenta, sobre esto

⁹¹ M. Allendasalazar, *Op. Cit.*, p. 72.

⁹² Cfr. Kisner Matthew J. *Spinoza on human Freedom reason autonomy and the good life*. Cambridge, NewYork, 2011. p. 100.

⁹³ *Ética*, III. Prop. VII, VIII.

⁹⁴ G. Kaminsky, *La Política de las pasiones*. Gedisa, Buenos aires, 1990. p. 41.

Deleuze afirma: “los afectos son las efectuaciones de la potencia, es decir, lo que experimento en acciones y en pasiones”⁹⁵. De manera que la *Ética* se entiende en términos de potencia y no de deberes.

Toda cosa por naturaleza se esfuerza por buscar las acciones, por buscar aumentar su potencia, sobre esto Spinoza afirma:

...este esfuerzo como se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero como se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama *apetito*; por ende este no es otra cosa que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se siguen aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que por tanto el hombre está determinado a realizar... Entre *apetito* y *deseo* no hay diferencia alguna sino es la que del deseo se refiere generalmente, a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la consciencia del mismo*⁹⁶.

En este punto es concreto la definición del ser humano. La esencia del ser humano es su esfuerzo en el cual se encuentra su propia conservación. Pero en cuanto que el ser humano es consciente de esto se denomina *deseo*, ergo, el deseo es la esencia del ser humano. Sobre esto afirma Allendasalazar: “Spinoza define al hombre igual que los demás seres de la naturaleza, por su apetito o deseo”⁹⁷. El deseo se concreta en las emociones bajo estos elementos surgen varias disyuntivas ¿Los deseos son parte de la sustancia? Es decir ¿es posible una ontología de las emociones?

Si el ser humano se define en cuanto a su deseo significa que su potencia estriba en este deseo. Así pues, su potencia será mayor en cuanto que su deseo sea mayor. En este punto hay que aclarar que para Spinoza no existen las esencias, existe solo las cosas singulares, existe mi esencia, la de un niño o niña, pero no existe la esencia del ser humano en general. Así que el deseo de una cosa singular es su deseo particular.

Esta perspectiva nos lleva irremediamente a un egoísmo, y en cierta forma nos lleva también a la irracionalidad. Pues, sí el deseo de un sujeto es su esencia y este deseo es de lo más irracional, será la irracionalidad parte de su esencia. ¿Dónde estriba aquí la libertad?, la

⁹⁵ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*. Cactus, Buenos Aires, 2017. p. 101.

⁹⁶ *Ética*, III. Prop. IX, Esc.

⁹⁷ Allendasalazar, M. *Op. Cit.*, p. 58.

posible libertad existirá en seguir el deseo, en la facultad de poder seguir de manera arbitraria mis acciones, pues como no existe una esencia universal del ser humano, no debemos ningún deber para con la abstinencia de nuestros deseos.

Uno de los autores que Spinoza más estudió asume una postura similar a la antes expuesta. Thomas Hobbes (1588- 1679) también entiende al ser humano desde su potencia, admitiendo su libertad en ese rubro: “Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de las palabras, la ausencia de impedimentos externos, impedimento que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no puede impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que a su juicio y razón le dicen”⁹⁸.

La noción de libertad que Hobbes plantea es muy concreta. Libertad es seguir lo que mi juicio me dice que debo hacer, y soy más libre en la medida que puedo actuar sin impedimentos. Si un muchacho decide arrebatar el bolso de una señora en la vía pública, es más libre en cuanto que menos obstáculos tenga para su cometido. Caso similar un drogadicto que decide comprar su dosis semanal, e incluso un sujeto que decide comprar productos de dudosa procedencia, hechos a partir de la destrucción al medio ambiente o del maltrato a otros seres humanos.

La libertad entendida como mero deseo hace imposible fundamentar un sistema ético que parta de la misma libertad, pues el ser humano por naturaleza tendería a dañar a terceros en la conservación de su propio deseo, *homo lupus homini*. En este tenor Spinoza si bien define al ser humano mediante su deseo y potencia toma ciertas distancias del filósofo inglés. Para entender las distancias Kisner presenta un ejemplo muy interesante. Un cleptómano que realiza su cometido de robar puede considerarse libre en cuanto que puede robar sin impedimentos⁹⁹. Ahora para Spinoza el ser humano tiene dos dimensiones paralelas, el cuerpo y la mente, si el cleptómano roba puede seguir la libertad del cuerpo, la pregunta es ¿es libre en la mente?

La respuesta es negativa, pues la libertad desde el principio se definió como la causa de sí mismo, como la causa adecuada en las acciones. Entonces si el cleptómano roba sin

⁹⁸ Hobbes, T. *El Leviathan: o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE México DF, 2011. XIV, p.106.

⁹⁹ Cfr. Kisner Matthew J. *Op. Cit.*, p. 55.

impedimentos, la pregunta es ¿piensa sin impedimentos psicológicos, sin problemas mentales? En consecuencia Kisner afirma que la libertad en Spinoza siempre se entiende como *Self caused* (causa de sí mismo), tanto en la dimensión corporal como la mental.

¿Cómo se da en el ser humano esta causa de sí? La respuesta es la misma de como se obra conscientemente y esto es en las acciones, es decir cuando se entienden las pasiones, cuando existe un fundamento racional en el deseo. Muchos comentaristas se han esmerado en ver el lado más subversivo de Spinoza, tal como Onfray quien lo llama un “libertino del Barroco”¹⁰⁰, haciendo alusión en autores que le dan primacía a los sentimientos que a la razón y sostienen todo su sistema en la inmanencia. Si bien los sentimientos son un punto central en el sistema de Spinoza, pese a ello en este trabajo consideramos la dimensión racional del ser humano en el deseo como factor para la libertad.

Incluyendo los elementos antes mencionados es decir los afectos, el ser humano obra libremente cuando es guiado por la razón en las acciones, en cambio obra solo parcialmente cuando es guiado ciegamente por los impulsos en las pasiones. Sí existe una ontología de las emociones será solo en las acciones, pues ellas responden a la sustancia y al *conatus* del ser humano. En cambio las pasiones no la representan genuinamente: “las pasiones no se refieren al alma sino que en cuanto que esta tiene que implicar una negación”¹⁰¹, *ergo*, las acciones implican una afirmación.

iii. La impotencia de la razón

Como último punto solo resta hablar de la capacidad del ser humano para actuar según la razón. En primera instancia actuar de forma racional no es solamente una serie de inferencias lógicas en las acciones, este punto lo abordaremos en el tercer capítulo. Por lo pronto hay que aclarar que para Spinoza el ser humano no actúa racionalmente, o no al menos siempre, y muchas de las veces actúa de forma irracional. La concepción de Spinoza del ser humano es que es más o menos racional, tanto como que es más o menos pasional. Si bien algunas de las acciones son guiadas por la razón lo que es común en todos los casos es que es movido

¹⁰⁰ Cfr. Onfray, Michael, *Los libertinos barrocos: Contrahistoria de la filosofía, III*. Anagrama, Barcelona, 2009.

¹⁰¹ *Ética*, III. Prop II, Esc.

por el deseo, por la potencia. De manera que la potencia puede ser racional y en otros casos irracional.

La capacidad del ser humano para obrar racionalmente es su potencia, empero, esta nunca es completa, pues el ser humano como potencia finita siempre padece, ¿cuántas veces no padecemos sin darnos cuenta?, ¿cuántas veces no obramos sin ser genuinamente conscientes de nuestras decisiones? Este esquema de pasiones y acciones es desglosado por Spinoza en la parte III y IV de la *Ética* respectivamente. La posibilidad de plantear la libertad está en entender las pasiones y convertirlas en acciones, sin embargo el ser humano siempre padece una impotencia: “Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viviendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”¹⁰².

¿Cuál es el camino para moderar y reprimir estos afectos?, ¿cuál es el camino para superar esta impotencia? Como el sistema en general parte de potencias y no en preceptos no existen normas del tipo “no mataras” que de forma determinante conduzcan al dominio de las pasiones. En cambio el sistema de Spinoza plantea una especie de doctrina en la cual se guía el hombre por la razón. ¿Cuáles son los criterios de esa doctrina o en qué consiste? Kisner plantea concretamente la libertad como: dominio de las emociones, por vía del conocimiento claro y distinto, ideas adecuadas y ser nuestra propia causa¹⁰³. Para ellos en los siguientes capítulos abordaremos la doctrina de la libertad, que es la misma que la de la felicidad: el *conatus*, pero antes analizaremos el camino contrario, la esclavitud, las pasiones y la ignorancia.

IV. Conclusión

¿Cómo concluye este capítulo? El capítulo presenta el esquema general de la concepción de sustancia. Partiendo desde el infinito: la sustancia, *la natura naturans*; hasta lo finito: los atributos y modos, *la natura naturata*. Delimitando así las reglas que plantea el sistema, las cuales se enuncian en las siguientes tesis: 1) La sustancia es infinita y causa de sí, 2) la

¹⁰² *Ética*, IV. Pref.

¹⁰³ Cfr. Kisner Matthew J. *Op. Cit.*, p. 27.

conocemos en los atributos los cuales también representan *el quid* de la sustancia, 3) asumimos que la sustancia se expresa en las leyes científicas, tesis de curley (*nomological*).

El ser humano se entiende como un modo de la sustancia. El concepto de modo en el lenguaje de la física se refiere a una modulación, esto es modular. Esto consiste que en una onda se haga concreto tal o cual sonido. El ser humano se entiende de forma análoga, esto significa que en las infinitas causas, de lo físico y lo mental, se constituye la esencia de lo singular, tal o cual cuerpo, tal o cual mente.

En este mismo sentido, tanto la mente, como el cuerpo expresan de forma concreta la causalidad infinita que es la sustancia. No existe ninguna superioridad por parte de algún modo pues ambos son comprendidos en atributos de la sustancia: pensamiento y extensión. Por lo que el ser humano es un modo, que en términos concretos puede ser entendido como un cuerpo que piensa, o una mente que tiene corporalidad.

Esto plantea el paralelismo, el cual consiste en que en el orden de las ideas se da el orden de los cuerpos. No hay una causalidad estricta, lo mental no existe en lo material, pero ambos existen de manera paralela. Paralelismo que se presenta en los afectos, es decir aquellas afecciones que recibe el cuerpo y son ideas en la mente.

El punto central de la libertad son las afecciones y serán guía en los siguientes capítulos. Lo común en el cuerpo es el intercambio, el encuentro entre cuerpos. En este encuentro que es la afección se gesta la idea. Este intercambio puede ser potenciador, o bien debilitante. En los primeros se trata de una pasión, en los segundos de una acción.

Dada la naturaleza de la sustancia como atributo, pues estos son epistémicos y ontológicos, la libertad sigue ese orden. El orden es ser causa de sí, actuar, pero también es entender la pasión. En este sentido el seguir la naturaleza infinita de la sustancia, expresada en lo finito es el principio que se debe seguir. Este principio es presumiblemente “el actuar racional”, donde se encuentra la conservación, la potencia, *el conatus* y en cierta forma un atisbo de libertad.

Sin embargo, delimitar los afectos en pasiones y acciones, y la libertad en lo racional e irracional es meramente *flatus vocis*. Para responder estos puntos es necesario una teoría de los afectos, que explique los fundamentos de las pasiones, así como una teoría de libertad

que explique el germen de lo racional. Estos son los objetivos en los siguientes capítulos para terminar con la fundamentación de la libertad.

Segundo capítulo

2. Pasiones esclavitud e ignorancia

En el primer capítulo abordamos la naturaleza de la sustancia, el cuerpo la mente y el obrar. En este segundo capítulo vamos analizar el tema de las pasiones, ¿cuál es el origen y naturaleza de las pasiones?, ¿existen aisladas o son colectivas entre los seres humanos? El objetivo no es hacer apología de lo irracional, sino exponer lo que ata para finalmente llegar a lo que libera.

El nombre que se le da al capítulo “Pasiones: esclavitud e ignorancia”, pretende expresar la directriz del trabajo, analizar las pasiones y como nos esclavizan en la ignorancia. El primer punto será plantear las pasiones primarias “alegría, tristeza y deseo”, el problema del mal y la ignorancia que se encuentra en las pasiones: la ignorancia de sus causas. Posteriormente abordaremos la naturaleza pasional, la imaginación y como se gesta, esto es en la temporalidad y la semejanza; finalmente tomaremos el ejemplo del Melancólico aquel que vive atado a las pasiones. Como último punto abordaremos la política de las pasiones en dos ejemplos Miedo y Esperanza; esto en ejemplos como el estado sometido al miedo, el pensamiento de Hobbes, y la superstición.

Los objetivos del trabajo son los siguientes:

- A) desarrollar las pasiones primarias y el papel negativo que juegan en el obrar humano
- B) desarrollar la ignorancia y la imaginación como elementos del obrar humano
- C) exponer la esclavitud pasional en el ámbito político que amerita o mengua la liberación

El capítulo incide en el trabajo total en los siguientes puntos

- A) Plantear en extenso, donde es necesaria la libertad
- B) Plantear en extenso la dimensión negativa de las pasiones

I. El obrar pasional: El deseo

i. Las pasiones primarias

¿Cómo podríamos considerar que una persona obra libremente?, ¿qué acciones podrían considerarse genuinamente como causadas por su agente? Pongamos un ejemplo, si un niño desea algo, ¿este es libre de desear eso? Supongamos un dulce, pero uno muy especial, el caramelo de moda anunciado en el internet, con las imágenes de los personajes de la película de moda. El jovencuelo puede pensar “deseo ese dulce” y puede pensar “lo deseo libremente” la pregunta es ¿realmente lo desea por libertad? Si el caramelo no estuviera de moda ni usara personajes de novedad, ¿seguiría siendo del interés del infante? Tal vez la respuesta es que no, así como que el niño no actúa en plena articulación de su libertad.

¿Cómo sabemos que alguien no actúa en pleno dominio de su libertad?, para el filósofo pulidor de lentes la respuesta es simple, cuando las pasiones nos mueven a obrar de forma irracional. Por ende en el siguiente apartado vamos analizar la dimensión pasional del obrar humano, esa donde existe la esclavitud, todo para llevar a esa donde existe la liberación. Sobre el obrar pasional Spinoza afirma: “Nuestra mente obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber en cuanto que tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas entonces padece necesariamente”¹⁰⁴.

Aquí plantea Spinoza una dicotomía que seguiremos a lo largo del capítulo: ideas adecuadas e inadecuadas; el actuar y el padecer. Encontramos que nuestras acciones son ideas adecuadas y aquellos afectos que padecemos son ideas inadecuadas. La libertad de ser posible debería seguir el orden de lo adecuado, lejos de lo inadecuado ¿cuál sería ese orden?

Para Spinoza su tesis básica sobre la libertad humana, es que en principio es una ilusión, el ser humano es compelido por causas que desconoce, y en la medida que obra también padece; tal como lo afirma en la *Ética*:

Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que

¹⁰⁴ *Ética*, III. Prop. I.

les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o asco¹⁰⁵.

Para resolver esto hay que tomar dos conceptos centrales, las ideas adecuadas y las inadecuadas. Parece que en las primeras Spinoza se refiere a ser consciente de las causas que implican el obrar, en las segundas se refiere a tener cierta ignorancia sobre las causas que implican el padecer. Pero, ¿qué ignoramos?, en las ideas adecuadas ignoramos la serie de causas que nos determinan a actuar y esto para Spinoza es un estado de pasividad que limita nuestra potencia de obrar.

Por otro lado, las ideas adecuadas se refieren a un conocimiento de las causas que determinan al sujeto. En términos de potencia, las ideas adecuadas aumentan el esfuerzo del ser humano. El ejemplo que está al principio es una paráfrasis de un ejemplo de Spinoza: el niño que quiere la leche, el muchacho irritado que quiere la venganza, el tímido que quiere la fuga. Todos ellos son ejemplos donde en el obrar se tiene un desconocimiento de las razones que te llevan a actuar de tal manera y por lo tanto no hay libertad.

Por mencionar el ejemplo del tímido, suponiendo que está en una fiesta y por su timidez decide irse. Vamos a suponer que es tímido por cierta manera en la que fue educado. De manera que su timidez no es por causa de sí mismo, sino por ciertas causas que le anteceden. Ahora, vamos a considerar que él es consciente de su naturaleza tímida, de la educación que tuvo y de que esta es la causa de su timidez. Sabiendo esto y estando en la misma fiesta decide irse, ¿es ahora libre? ¿Somos libres por conocer y esclavos por ignorar? Si la respuesta es afirmativa ¿es más libre el que más conoce?¹⁰⁶.

Como el resto del sistema, el obrar sigue el orden geométrico. Los actos humanos son deducidos a partir de ciertos presupuestos, dos de ellos: el cuerpo y *el conatus*. El cuerpo en cuanto que su naturaleza es el encuentro está siempre en relación con otros cuerpos, relación que ejerce fuerzas de cambio que determinan la esencia del mismo, como afirma Eccy de

¹⁰⁵ *Ética*, II. Prop. XXXV, esc.

¹⁰⁶En este trabajo vamos a sostener que la libertad humana tiene una relación estrecha con el conocimiento de las causas, en la medida de lo posible podemos ser libres al conocer, este punto lo vamos a abordar en el tercer capítulo.

Jonge: “Quien yo soy depende de las ideas y afectos que yo sostengo en relación con migo mismo como un ser psico- físico”¹⁰⁷.

El *conatus* por otro lado es la potencia con la que cada individuo se esfuerza por perseverar en su ser. Al mismo tiempo el *conatus* representa la esencia de lo que se está conservando, esto es el deseo. De aquí Spinoza deduce el obrar humano, el cual siempre parte del deseo, pero que refiere también a otras pasiones.

Para Spinoza existen tres pasiones primarias estas son: el deseo (*cupiditas*), la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*)¹⁰⁸. El deseo como tal fue abordado en el capítulo anterior, este es básicamente el apetito con conciencia del mismo¹⁰⁹. El ser humano tiene deseo en cuanto que es consciente del apetito que en ese momento tiene. En cambio la alegría es: “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; por tristeza en cambio una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”. Si la alegría se refiere a la mente y al cuerpo produce, “placer o regocijo”; en cambio la tristeza, “dolor o melancolía”¹¹⁰.

El ser humano, en cuanto su deseo busca su conservación, en este proceso entra en relación con otros cuerpos, relación que conduce a un paso a mayor perfección o a una menor perfección. La alegría y la tristeza son parte del intercambio del *conatus* con otros cuerpos. En la medida que somos afectados nuestra potencia aumenta o disminuye, somos alegres o tristes. Spinoza hace hincapié en la fluctuación pasional (*fluctuatio animi*) es un paso, los afectos son potencias que aumentan o disminuyen el *conatus*. El ser humano no es perfecto, sino que tiene la capacidad de alcanzar mayores grados de perfección y de potencia.

La *Ética* entendida como un sistema de pasiones plantea que toda acción tiene como germen estas tres pasiones: el deseo, la alegría y la tristeza. La alegría se refiere a un estado mayor de potencia, cuando nuestra potencia de obrar aumenta, es decir se sigue el propio *conatus*. La tristeza, por otro lado, se refiere a la disminución del *conatus*. El resto de las pasiones se

¹⁰⁷ Eccy de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging traditional approach to Environmentalism*. Routledge. New York, 2004. p. 88.

¹⁰⁸ En estas tres pasiones existe un problema de traducción. Vidal Peña identifica *tristitia* y *laetitia* como alegría y tristeza, por otro lado Bennet considera que el término correcto es placer y displacer. En este trabajo nos adecuamos a la primera definición.

¹⁰⁹ *Vid. Infra*. p. 28.

¹¹⁰ *Ética*, III. Prop. XI, esc.

derivan de estas tres, tanto las pasiones donde el obrar aumenta como sus contrarias. En este punto podemos encontrar varias aristas que hay que mencionar. Por un lado Spinoza equipara al hombre alegre con el que siente placer y regocijo, en cambio el triste es el doliente y el melancólico. De Aquí hay dos preguntas ¿necesariamente la conservación implica placer?, ¿Cuál es la diferencia entre alegría y deseo?

Analizaremos primero la segunda pregunta. La definición de las pasiones primarias es perfectamente equiparable a la definición que Spinoza da de los afectos. Afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen la potencia del ser humano, en unos casos son acciones, en otras pasiones. En esta tónica, la alegría puede ser equiparada con las acciones perfectamente, así como las pasiones con la tristeza, ¿Dónde queda lugar para el deseo en los afectos?

Este punto es pedregoso, pues en principio parece que la definición de afectos se agota en la alegría y en la tristeza, por tal razón Bennet considera que no existe una distinción concreta entre alegría y deseo¹¹¹, por ende la diferencia es meramente nominal. Por otro lado Benito Olalla considera que la alegría y la tristeza son pasiones contrarias y que el deseo no tiene contrario en la medida que representa la esencia del ser humano, la cual es el deseo mismo como potencia, el deseo representa el *conatus*¹¹². Entre ambas perspectivas seguiremos la segunda, pues una tesis de la que partimos es que la naturaleza del ser humano es el deseo mismo, por ende su valor como pasión primaria, sobre esto Spinoza afirma:

El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella...Tenga o no tenga el hombre consciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo...he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de “apetito”, “voluntad”, “deseo”, o “impulso” quedaran comprendidos conjuntamente en la definición¹¹³.

El deseo es la esencia del ser humano. Así, todas las fluctuaciones de ánimo que mueven al ser humano corresponden a su naturaleza como un ser que desea, o un ser con apetito. De

¹¹¹ Cfr. Bennet, J. *Op. Cit.*, pp. 259-260.

¹¹² Cfr. Olalla Benito, Pilar, *Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. pp. 305-306.

¹¹³ *Ética*, III. Afec. I.

manera que el ser humano antes de razonar desea, motivo por el cual no se es libre o no se llega a obrar de la manera correcta. En síntesis, todas nuestras acciones de alguna manera derivan o bien del deseo, así como en la alegría o la tristeza. La pregunta que aparece es si ¿el placer implica la libertad y el displacer la negación de esta?

ii. El problema del mal

Para responder la relación conservación–alegría vamos a utilizar “el problema del mal”. Este problema plantea la posibilidad de una ontología del mal, de considerar si existe algo que por su naturaleza es malo. Para plantear algo como malo y en consecuencia algo como bueno hay que considerar varios parámetros. ¿Qué consideramos como malo?, ¿la maldad y la bondad existen por sí mismas?

Si aplicamos esto en las relaciones humanas, analicemos un ejemplo de un acto que se podría considerar como malo. Una norma como “no matarás”, prescribe cierta forma de actuar, ¿en qué se sustenta? Quizás: 1) en una dimensión política, en la cual trasgredir la norma traería consigo una sanción. Por otro lado también puede seguirse 2) desde la regla de oro, es decir, no matar en la medida que no se quiere ser asesinado “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti”. O bien puede existir 3) una tercera dimensión donde la norma “no matarás” es algo intrínsecamente malo y de ser posible se debe evitar todo el tiempo.

¿Cuál es la perspectiva correcta sobre el mal y la que toma nuestro autor? Para entender el problema del mal no hay que perder de vista dos cuestiones, por un lado que el ser humano se define por su deseo antes que por algún precepto, segundo que el sistema de Spinoza existe en torno a potencias y no a deberes. Así el sistema de Spinoza es una ética, pero no una moral, la diferencia según Deleuze es que una ética se refiere solamente a una “tipología de los modos”, y una moral “a valores trascendentes”¹¹⁴.

Una trascendencia del bien o del mal de corte teológico es incompatible con un sistema cimentado en la immanencia, de manera que la opción 3), donde “no mataras” es universal e intrínsecamente malo, es insostenible. Para Spinoza esta noción donde “no matarás” es

¹¹⁴Deleuze, G. *Op. Cit.*, 2006. p. 31.

intrínsecamente malo surge de prejuicios sobre el mundo, pues en la naturaleza no existe evidencia para sostener tal cosa.

Una tipología de los modos, es un análisis de los tipos de modos, esto puede delimitar mejor el problema del mal, pero en estos casos ¿cuál será el criterio para juzgar algo bueno o malo? El criterio es el deseo pues representa la esencia del ser humano, sobre este punto Spinoza afirma: “Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos, ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno, porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”¹¹⁵.

Tal parece que en este nivel Spinoza considera que bueno es lo que conviene y malo lo que no. Siguiendo la cita anterior el criterio es claro, lo bueno y lo malo no tiene *de sui* una existencia por sí misma, o bien, no podríamos considerar algo como bueno o malo en cuanto a su existencia. El criterio es el deseo que motiva el juicio del sujeto que considera tal o cual cosa como buena o mala, esto en la medida de que es buena o mala en cuanto que se desea. Esta lectura del bien y del mal es arbitraria y aparentemente estéril en cuanto a ética se refiere, ¿cómo es posible una ética donde el único criterio es el deseo subjetivo? Responder esta pregunta es parte del objetivo de Spinoza, antes de responderla quisiera seguir con el tema del mal.

El tema del mal como tal, aparece de forma indirecta en la *Ética*, empero, Spinoza dedica una serie de cartas en las que él discute sobre el mismo. Particularmente el teólogo Blyenenbergh¹¹⁶ (1632-1696) es quien le refuta constantemente a Spinoza su perspectiva sobre este tema, afirmando reducir la moral a una cuestión de gustos: “Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida esencial, realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio si no las cometiera”¹¹⁷. Esto implica que si un criminal desea actuar de tal forma, juzgándolo como bueno, ¿está justificado?

¹¹⁵ *Ética*, III. Prop. IX. Esc.

¹¹⁶ Willem Van Blijernberg (1632-1696), fue un corredor de granos y un teólogo Calvinista aficionado. Mantuvo cuatro cartas con Spinoza donde se debaten el problema del mal. Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1988. Carta XXIII 152.

¹¹⁷ *Idem*.

Para llevar el debate, Blyenenbergh sugiere analizar el mito adámico. ¿Fue adán genuinamente libre de comerse la manzana? Y en concreto ¿por qué la manzana representa un mal? Spinoza no es un devoto religioso y va atender la pregunta con la lógica de su sistema, para esto hay que entender que somos modos de la sustancia, cuerpo y mente, que se expresan en cierta potencia de obrar. Al ser modos, entramos en relación con otros cuerpos de cierta manera, relación que afecta nuestra potencia de obrar. Sobre esto Deleuze afirma “lo que constituye una cosa es un conjunto extremadamente complejo de relaciones”¹¹⁸. Estas relaciones es la manera como se conservan las cosas singulares, aunque también es la manera como se destruyen. De manera que esta ética se tiene que sostener en la premisa de que bueno es lo que me conviene a mí y mi conservación, y malo lo contrario.

Más arriba mencionamos el problema de la muerte la cual sucede cuando un cuerpo exterior impide la conservación de una cosa singular¹¹⁹. En esa medida se entiende el mal, sobre ello Spinoza afirma: “...*La prohibición a Adán* consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros. Y, si me pregunta usted con qué fin se lo reveló, le respondo que para proveerlo de un conocimiento tanto más perfecto”¹²⁰.

Esto significa que lo bueno y lo malo se entiende en cuanto a la relación que guarda con la naturaleza de la respectiva cosa, para Adán comerse la fruta era malo porque correspondía una separación en sus partes como lo haría el veneno. Esto sigue la lógica del *conatus*, cada cosa va buscar, en cuanto a su naturaleza, perseverar. Este perseverar es su esencia misma, es decir su deseo. Lo malo será aquello que está en contra de su potencia/deseo, lo bueno será exactamente lo contrario, lo que va acorde con su deseo, sobre este punto Spinoza afirma: “Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene en común con nuestra naturaleza, sino que nos es mala a nosotros en la medida que nos es contraria”¹²¹.

Finalmente el sujeto obra según su deseo, pero es porque el deseo responde a la manera como se conserva. Lo malo será aquello que impide su propia conservación, lo bueno lo que la

¹¹⁸ Deleuze, G. *Op. Cit.*, 2017. p. 138.

¹¹⁹ *Vid. Infra*. p. 26.

¹²⁰ Spinoza, Baruch, *Op. Cit.*, Carta XXI 94.

¹²¹ *Ética*, IV. Prop. XXX.

aumenta. Ahora, si volvemos a la duda inicial, un precepto de tipo “no matarás” no puede ser intrínsecamente malo 3) porque lo bueno y lo malo depende del deseo. No obstante el sustento de la norma en 1) una sanción de un sistema legal o político o 2) la regla de oro puede tener más sentido.

Siguiendo el precepto “no matarás”, ¿puede este justificarse? Imaginemos que alguien realizó un asesinato, ¿corresponde a la conservación de un sujeto esta acción? Si bien puede haber casos donde el homicidio responde a la conservación (como en defensa propia, en defensa de un ser querido), también es posible imaginarse casos donde no implica la conservación, donde no aumenta *el conatus*. Para justificar esta acción parece que tendría más sentido juzgar las causas que determinaron al agente a realizar “el homicidio”, que la obra en sí misma, pues no podemos juzgar igual un accidente, un crimen pasional o un acto de defensa.

Imaginemos que fue un acto meramente pasional, y que el acto fue respuesta de los sentimientos. Pasiones que mueven al ser humano pueden ser: la ira, la venganza, los celos. Estas acciones eran movidas por el deseo, pero, realmente ¿aumentan la potencia del ser humano? Si la respuesta es negativa no corresponden a la esencia del sujeto, sobre este punto Dellarocca afirma: “La acción de un agente es buena en la medida que ella incrementa el poder del agente y es mala en la medida que ella decrece el poder del agente”¹²². La virtud y el vicio se entienden en esta misma dirección: “Por virtud entiendo lo mismo que por potencia, la virtud en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre en cuanto tiene la potestad de llevar acabo ciertas cosas que se pueden entender a través de las solas leyes de la naturaleza”¹²³.

Esta definición vuelve a remitir a la causa de sí, virtuoso será aquel que sigue su propia naturaleza y se entiende sólo por esta, el virtuoso será por lo tanto el libre. El vicioso será el que actúa por la naturaleza externa y se entiende por vía de esta, por ejemplo, el que asesina por la ira, por la venganza, por los celos, este es el compelido el impotente.

El concepto de bien y mal para Spinoza tienen una objetividad, la conservación del sujeto. Pero no la ciega conservación, sino la genuina conservación movida por el deseo y la razón.

¹²² Dellarocca, M. *Spinoza*. Routledge, New York, 2008. p.181.

¹²³ *Ética*, IV. Def. VIII.

El ladrón movido por la avaricia no es libre, tampoco el asesino que obra por la ira. Más adelante analizaremos el esquema de las pasiones de Spinoza para dilucidar en cuáles existe la libertad y en cuáles no.

En síntesis, ¿el conservarse implica el placer? La conservación no implica el placer más básico, pero sí cierto placer, sin embargo, el no conservarse es decir, el ser afectado por algo externo que destruye, la depresión, la ira, la enfermedad, sí implica cierto tipo de tristeza. Así que la conservación trae consigo una alegría, pero no una por el placer sino una por la vida y la libertad, por el perseverar mismo¹²⁴.

iii. Causalidad y conocimiento: los grados del conocimiento

Con lo expuesto queda claro que somos movidos por el deseo, así como que el bien y el mal encuentran objetividad solo en nuestra propia conservación. La cuestión final no es el deseo como causa, sino ¿cuáles son las causas del deseo? El *conatus* es la relación entre cuerpos, el intercambio, tanto como la potencia individual, razón por la que el deseo tiene como causa *items* exteriores y no la pura subjetividad. Al mismo tiempo el deseo necesita para liberarse desde lo exterior tanto como de lo interior.

Aquí volvemos al esquema del conocimiento adecuado e inadecuado. Para Spinoza conocer es conocer por la causa, por ende aquí vuelve a negar la libertad:

Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda¹²⁵.

La libertad no existe, o es negada, en la medida que no entendemos las causas. Todos los ejemplos que hemos dado: el niño y el dulce o el ladrón, actúan sin un conocimiento pleno de las causas que los determinan. En este sentido, libre será aquél que comprenda todas las

¹²⁴Hasta este nivel parece que Spinoza considera que la libertad es la conservación y la no libertad la no conservación. Si el criminal no es libre ¿su crimen debe ser imputado? La respuesta es que no, este punto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo cuando abordemos el problema de la “responsabilidad”.

¹²⁵*Ética*, II, Prop. XXXV.

causas del mundo, idea que sentencia la libertad a la limitación, la libertad absoluta es imposible. Empero la libertad es loable en ciertos grados de potencia en relación al conocimiento del mundo.

Sobre el tema del conocimiento la epistemología de Spinoza se expresa en grados o géneros. Los tres géneros de conocimiento son: *el conocimiento mutilado y confuso, el geométrico racional y la ciencia intuitiva*¹²⁶. El primer género es el que se denomina “nociones universales”: “a partir de las cosas singulares, que son representadas por medio de los sentidos de un modo mutilado confuso y sin orden respecto del entendimiento”¹²⁷. Este conocimiento es denominado “la imaginación” y la “opinión”.

El conocimiento oscuro es el más elemental de los tres géneros de conocimiento. A su vez en el que se encuentran las ideas oscuras y confusas. Lo claro y lo distinto es el segundo género de conocimiento, el conocimiento geométrico matemático, este género de conocimiento consiste en entender las cosas por sus causas y por los efectos que estas producen de forma necesaria. Sobre esto Chaui afirma: “El orden geométrico es empleado para indicar, por un lado, que el conocimiento verdadero es causal según la causalidad eficiente, y por otro, que el trabajo autónomo del intelecto, la fuerza interna de la “autonomía espiritual”, se realiza siempre en el interior de lo verdadero”¹²⁸.

La causalidad es relevante en la medida que la sustancia es inmanente, la causa eficiente es interior y no exterior a lo singular. El entramado afectivo que mueve a cada cuerpo representa la esencia del mismo. La mejor forma de entender el mundo es entenderlo por sus causas, esto es siguiendo el método geométrico deductivo que Spinoza desglosa en la *Ética*. Para Chaui este conocimiento debe ser:

- ...1) Presentar la génesis necesaria de lo conocido, es decir, su razón total, 2) Deducir de la causa y de la esencia de lo conocido sus propiedades necesarias, 3) Deducir las relaciones necesarias de lo conocido con otras ya conocidas o conocidas gracias a su conocimiento, 4) Presentarse en la forma de proposiciones causales y relaciones universales necesarias; 5)

¹²⁶ El tercer género, “el conocimiento intuitivo” lo abordaremos en el siguiente capítulo.

¹²⁷ *Ética*, II, Prop. XL, esc. II.

¹²⁸ Chaui, Marilena, *Política en Spinoza*. Gorla, Buenos Aires, 2004. p. 215.

establecer la articulación intrínseca entre la existencia singular y la esencia singular por el conocimiento de leyes necesaria de su producción.¹²⁹

El conocimiento geométrico existe en sintonía con las tesis que defendimos en el capítulo anterior: la objetividad de los atributos y la lectura nomológica. Esto significa que conocer en forma causal es conocer la red causal que es la propia sustancia, la cual es la ciencia y sus diferentes manifestaciones.

El conocer para Spinoza está ligado enteramente al obrar. En la medida que conocemos obramos. Para Spinoza voluntad y entendimiento son una y la misma cosa: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”¹³⁰. ¿Qué es la voluntad y qué es el entendimiento? Voliciones e ideas, ambas en relación con afectos (cuerpos). Finalmente al ser mente y cuerpo lo mismo, voliciones e ideas son lo mismo también.

Este punto puede resultar inaceptable¹³¹ en la filosofía occidental, identificar las voliciones con las ideas, el pensar con el desear. Sin embargo en la cultura oriental es diferente. En el japonés el concepto *Shin* (心) significa corazón, pero también significa pensamiento; esto es porque para la cultura nipona no hay distinción entre el corazón y el pensamiento. Si bien este es un paralelismo sutil es interesante como ambas concepciones entienden al ser humano.

Ninguna voluntad humana será totalmente libre: “No hay en la mente ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y así hasta el infinito”¹³². Esto demuestra que desde nuestros deseos, hasta nuestros pensamientos tienen una causa, las cuales en conjunto son todas las causas que competen a la única sustancia existente.

Sobre esto Spinoza tiene el ejemplo: si lanzamos una piedra es impulsada al aire se moverá hacia adelante mientras posea fuerza para hacerlo, apenas cese su fuerza esta piedra caerá al suelo. Suponiendo que la piedra tiene la capacidad de pensar y de hablar, esta sería consiente

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Ética*, II, Prop. XLIX, Cor.

¹³¹ Al igual que Spinoza el filósofo G.F.W. Hegel considera que entendimiento y voluntad son una y la misma cosa siendo dos excepciones al pensamiento occidental. *Cfr.* G. F. W. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho o Ciencia natural y Ciencia política*. Edhasa, Barcelona, 1999. § 5, § 6, § 7.

¹³² *Ética*, II, Prop. XLXVIII.

de su *conatus*, de su impulso que literalmente le hace moverse; al mismo tiempo sería ignorante de la causa que la lanzó al aire. Si la piedra diese su opinión sobre el vuelo diría que fue producto de su arbitrio y no de las causas¹³³.

En el conocimiento de primer género, “la imaginación”, encontramos la ignorancia. En cambio en el de segundo género es posible vislumbrar un atisbo de libertad, ¿qué tan grande es esa libertad? O ¿qué tan relevante es para el ser humano? Para Chauí el conocimiento de segundo género tiene un doble papel: “Liberador, aleja a los hombres de preceptos finalistas y de la ignorancia de las verdaderas cosas, liberándolas de la confusión entre causalidad natural y una voluntad divina omnipotente, secreta y finalizada. Pedagógico, enseña a los hombres otra forma de verdad”¹³⁴.

Pero para entender este papel es necesario entender cómo existe plenamente la esclavitud humana. De ello abordaremos los siguientes apartados que son la imaginación y las pasiones, así como las pasiones en la política.

II. La esclavitud: las pasiones

i. la imaginación de la existencia

Planteada la dinámica en la cual el ser humano deambula en su conservación sigue, ahora abordar el tema de las pasiones. En las tres últimas partes de la *Ética*, Spinoza desarrolla una gran cantidad de pasiones (80 pasiones aproximadamente). Lo común en todas ellas es que se deducen a partir de las tres pasiones primarias: deseo, alegría y tristeza. Al mismo tiempo las pasiones tienen un doble papel en el ser humano, por un lado representan la esclavitud, pero al mismo tiempo representan la libertad. La interrogación sobre el ¿cómo llegar a la libertad? Es la misma que el tránsito en las pasiones, pasar de aquellas que esclavizan hacia aquellas que liberan. Al final, las pasiones son la esencia del ser humano y no es algo que se pueda suprimir:

El origen de las pasiones no es solamente la ignorancia como sostienen quienes atribuyen a Spinoza un intelectualismo que todo lo soluciona de golpe. La ignorancia o las ideas confusas

¹³³ Cfr. Spinoza, Baruch, *Op. Cit.*, Carta LVIII 266.

¹³⁴ Chauí, Marilena, *Op. Cit.*, p. 213.

contribuyen sin duda a fortalecer la pasión, pero si tenemos pasiones es porque somos cuerpos finitos en contraste que se oponen¹³⁵.

Las pasiones se encuentran enumeradas de muchas formas: primero están las que brotan del deseo, de la tristeza y de la alegría. Segundo: están las que tienen causa interna o causa externa. Tercero: las que son ideas claras y distintas y las que no lo son. El esquema de las pasiones es grande y en él se aborda también la causalidad que enfrenta el ser humano con otros cuerpos. En este apartado vamos a analizar las pasiones que representan la esclavitud y el conocimiento oscuro y confuso.

Hablar de las pasiones en primera instancia es abordar la imaginación. ¿Cuál es el papel de la imaginación? El proceso del conocimiento tiene tres aristas en las cuales se hace presente: *lo oscuro y confuso, lo racional y el conocimiento intuitivo*. Lo imaginario o la imaginación es el primer género de conocimiento, aquel donde se articula el saber mutilado antes que el racional, pero también el mismo donde lo racional puede surgir. Lo imaginario para Spinoza es un momento del conocimiento que puede ser transitorio, y así como las pasiones que limitan se transforman en esas que liberan, lo mutilado se puede convertir en lo racional, esto lo abordaremos en el tercer capítulo¹³⁶.

La imaginación es parte del ser humano, por ende tiene que ir en sintonía con su *conatus* en principio es esfuerzo y potencia: “La mente se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”¹³⁷. Con esto Spinoza deja en claro que la imaginación tiene como objetivo que el ser humano aumente su potencia de obrar, surge del deseo, el cual se traduce en apetito y esfuerzo, pero con este busca la pasión de la alegría y evitar la tristeza.

La imaginación es la primera forma en la que el ser humano busca entender los afectos, siendo el primer género de conocimiento es una concepción mutilada, incompleta. El cuerpo está siempre en relación con cuerpos, este intercambio es lo que ocasiona el afecto. La imaginación como fuerza potenciadora busca entender la relación afectiva con el cuerpo.

¹³⁵ Allendesalazar, *Op. Cit.*, p. 74.

¹³⁶ *Vid. Supra*. pp. 68-75.

¹³⁷ *Ética*, III, Prop. XII.

Entre la relación de cuerpos existe “la imagen” y “la idea”, sobre esto Spinoza afirma: “...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 la figura de las cosas y cuando la mente considere los cuerpos de esa manera diremos que imagina”¹³⁸.

Lo imaginario es aquella producción que se realiza sobre un afecto. Lo que se produce es una imagen, esto es una concepción parcial. Por ejemplo la antigua concepción de la luna y su respectiva distancia con la tierra era una imagen, no representaba la esencia de la luna. De este género hay muchas imágenes, sobre nuestro entorno y sobre nosotros mismos.

En contraste con la imagen está la idea, un concepto que forma la mente por ser un modo pensante. La diferencia entre uno y otro es que la idea es idea por la causa, la idea es racional, y entiende la causalidad afectiva de la cual se deduce la idea. Siendo paralela la existencia del ser humano, la idea expresa la causalidad de la mente y el cuerpo. En cambio la imagen, lo imaginario, busca entender, esto es aumentar a una mayor potencia, pero todo desde la ignorancia¹³⁹.

Este punto es analizado por Kaminsky, para quien tanto el *conatus* como la imaginación son existenciales antes que epistémicos: “el afecto es una duración, un vivida diferencial de estados y no una mera comparación intelectualista”¹⁴⁰. Para Kaminsky la imaginación se entiende como un proceso existencial al partir del puro proceso del obrar del individuo. Si bien la imaginación es conocer en última instancia tiene como objetivo la potencia de obrar: “de aquí se sigue que la mente tiene aversión por imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la de su cuerpo”¹⁴¹. Esto se puede corroborar en las pasiones primarias, el deseo mueve al ser humano, pero tanto la alegría como la tristeza representan un cambio, un

¹³⁸ *Ética*, II, Prop. XVII, Esc.

¹³⁹ ¿Cuál es la diferencia entre entender, imaginar, razonar y pensar? Pensar es la actividad de la mente por ser un modo del pensamiento; dicho de un modo menos redundante, pensar es la actividad en la cual la mente crea ideas o imágenes respecto de los afectos del cuerpo. Las imágenes son formas aproximadas de la realidad que se crean por que la mente es finita y no entiende a la realidad de manera clara y distinta. En cuanto a las ideas son aquellas afecciones que son entendidas por sus causas, esto es entender o razonar, por lo que serán enunciados como sinónimos.

¹⁴⁰ G. Kaminsky, *Op. Cit.*, 1990. p. 33.

¹⁴¹ *Ética*, III, Prop. XIII, Esc.

aumento o disminución de potencias. Con esto se ve que los afectos son procesos y no meras entidades ontológicas.

Sin embargo, el ser humano no tiene la total potestad del mundo por lo que lo imaginario estará más ligado al conocimiento inadecuado que a lo adecuado. Aquellas cosas que llegamos a imaginar claras, son oscuras y confusas, sobre esto afirma Espinoza Rubio: “rara vez hay independencia o libertad imaginativa sino más bien dependencia de las causas exteriores que nos afectan y nos determinan”¹⁴².

De esta forma es posible entender como la imaginación busca entender los afectos, pero en un aspecto pasivo, por ende: subjetivo, contingente y mudable. No obstante, la imaginación es una pieza clave en el entramado afectivo y en el sendero de la libertad, no como meta, sino como parte del proceso y por lo tanto posee un carácter positivo. La imaginación representa la naturaleza inicial de las pasiones, lo inestable, lo transitivo; abriendo la posibilidad de lo racional y lo concreto.

ii. La naturaleza de las pasiones: semejanza y temporalidad

Vamos analizar la naturaleza de las pasiones desde dos aristas: 1) la semejanza y 2) la temporalidad. En esto entra el papel de la asociación, del contraste y de la memoria en el sujeto a la hora de ser afectado por tales o cuales pasiones. Las pasiones son imágenes y no ideas, es decir son concepciones que no representan la esencia de una cosa, sino la forma en la que el sujeto las entiende.

El proceso afectivo tiene tres elementos básicos: sujeto, objeto y conocimiento. Todo afecto necesita la relación entre dos o más cuerpos, en los cuales uno es afectado por otro. El conocimiento es finalmente la manera como el sujeto entiende la relación afectiva, si la entiende desde la pura subjetividad es una pasión, si lo hace desde la razón y atendiendo a la causalidad es una acción.

Esta noción subjetiva de las pasiones tiene sentido al corroborarla con la deducción de las pasiones que propone Spinoza. En el primer género de conocimiento la mente es pasiva,

¹⁴² Espinosa, R. *Spinoza Naturaleza y Ecosistema*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995. p. 207.

produce imágenes en relación a los encuentros corporales. El sujeto en su naturaleza deseante tenderá hacia la alegría, sin embargo (como expusimos con el tema del mal), los encuentros alegres no representan la objetividad del mundo sino el puro deseo. Por ende, muchos de los afectos parten de una imagen incompleta y gran parte de las veces fortuita: “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría de nuestros deseo”¹⁴³.

Esto significa que cualquier encuentro puede representar una alegría, un aumento de nuestra potencia de obrar. Pero esto se puede dar de forma tan accidental que no representa la naturaleza de las cosas, aunque la mente lo piense como si este encuentro representara la alegría misma. Esto presenta dos conceptos: la simpatía y la antipatía¹⁴⁴, estos son la semejanza que encontramos entre tal afecto con nuestra naturaleza aumentando o disminuyendo nuestra potencia de obrar.

Más arriba citamos a la imaginación como la tendencia por crear imágenes que aumenten la potencia, y a su vez, como el rechazo de aquellas que la disminuyan. De este punto se derivan dos pasiones; el amor y el odio: “El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior. Vemos, además, que el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia”¹⁴⁵.

El amor es la alegría que surge de un encuentro; el odio, en contraparte, es la tristeza. El odio podríamos catalogarlo como una pasión triste. En cambio el amor es una pasión que representa tanto la tristeza como la alegría. Esto sucede primero porque las pasiones surgen de encuentros fortuitos. Segundo porque el amor puede ser una idea inadecuada. La idea inadecuada del amor produce pasiones tan tristes como las del mismo odio: los celos, la ira, la soberbia, la venganza, la crueldad etc.

La semejanza es parte de la naturaleza de las pasiones, esta consiste en buscar en aquellos afectos de amor o de odio afecciones semejantes que signifiquen para el sujeto amor u odio.

¹⁴³ *Ética*, III, Prop. XV.

¹⁴⁴ *Ética*, III, Prop. XV. Esc.

¹⁴⁵ *Ética*, III, Prop. XIII, Esc.

Esto lo afirma Spinoza: “En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiaremos esa cosa”¹⁴⁶.

Con ello exponemos que el entramado afectivo en el que los seres humanos edifican sus pasiones puede llegar a tener relaciones injustificadas. Por mencionar un ejemplo si un norteamericano es agredido por un latinoamericano tendrá una relación de odio hacía tal sujeto; este mismo individuo puede llegar a encontrar odio para con otros latinoamericanos bajo la consigna del primer encuentro, encuentro que como muchos fue fortuito. Con esto Spinoza expresa como relacionamos imágenes formando adulaciones o como en el ejemplo anterior ideas racistas, las cuales de lejos representa la naturaleza de las cosas.

De esta manera Spinoza fue un pensador que desde el siglo XVI entendió que la naturaleza humana es una y la misma. Y que las ideas que tenemos sobre alguna raza no son sino pasiones que asemejamos injustificadamente, bajo el criterio de la cultura y el poder. Sobre esto Spinoza afirma: “la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo nos dejamos engañar por el poder y la cultura”¹⁴⁷. Es claro que muchas de las asociaciones pasiones que llegamos a tener, son solo relaciones fortuitas.

De esta relación de semejanza entre afecciones es posible deducir el entramado afectivo que Spinoza plantea. La imaginación buscará imaginar la destrucción de lo que odia, e imaginar el bien de lo que ama. Si algo semejante a lo que ama sufre, el sujeto sufrirá, y si algo semejante a lo que odia sufre, el sujeto los disfrutará. Esto se corrobora con la definición de la envidia: “la envidia es el odio, en cuanto afecta al hombre del modo que se entristece con la felicidad de otro y se goza con su mal”¹⁴⁸. En contraposición con la envidia está la misericordia: “el amor en cuanto afecta al hombre de tal modo que se goza en el bien de otro y se entristece con su mal”¹⁴⁹.

Al mismo tiempo las pasiones tienen cierta temporalidad, esta consiste en la manera como el sujeto entiende las pasiones en relación al tiempo, sobre esto Spinoza afirma: “el hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza

¹⁴⁶ *Ética*, III, Prop. XVI.

¹⁴⁷ *TP*, VII, §27.

¹⁴⁸ *Ética*, III, Definiciones de los Afectos, XXIII.

¹⁴⁹ *Ética*, III, Definiciones de los Afectos, XXIV.

que por la imagen de una cosa presente”¹⁵⁰. Esto implica que en principio el sujeto entiende las relaciones afectivas como presentes, de manera que la pasión producida por tal o cual afecto siempre será presente.

El papel del tiempo es un punto central en las pasiones, prueba de ello es que el *conatus* se concibe a sí mismo como eterno, pues el sujeto no tiene una idea clara y distinta de sus causas. A partir de la temporalidad, Spinoza deduce varias pasiones: la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. Estas pasiones guardan relación con el futuro o con el pasado, pero se entienden desde el presente.

Las dos pasiones que ejemplifican esto son la esperanza y el miedo, ambas son esencialmente lo mismo. La primera se entiende: “como una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura de cuya efectividad dudamos de algún modo”¹⁵¹. En cuanto al miedo es “una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo”¹⁵².

En ambas pasiones sucede lo mismo, el sujeto, desde el presente, tiene una imagen en relación con hechos futuros. Si la imagen es alegre e inconstante, es esperanza. Si en cambio es triste, es miedo. En ambos casos se sostiene en una idea oscura y confusa en la cual se ignoran los efectos y las causas de las pasiones, estas dos pasiones particularmente tienen un efecto alienante en la política y la religión los cuales abordaremos más adelante. Siguiendo con el miedo y la esperanza, pueden llegar a resolverse respectivamente, dejar de ser una imagen pretérita y ser una idea clara. Si la esperanza se cumple se vuelve seguridad. Si el miedo se cumple se convierte en desesperación¹⁵³.

iii. El ser humano de pasiones tristes: el esclavo, el melancólico

Como punto final de este apartado de la imaginación y antes de entrar al uso de las pasiones en la política, resta hablar del ser humano de pasiones tristes, es decir el esclavo, el melancólico. Las pasiones tristes han sido sujeto de una larga tradición que de alguna manera

¹⁵⁰ *Ética*, III, Prop. XVIII.

¹⁵¹ *Ética*, III, definiciones de los afectos XII.

¹⁵² *Ética*, III, definiciones de los afectos XIII.

¹⁵³ *Ética*, III, definiciones de los afectos XIV, XV.

expresan la naturaleza humana. La literatura, la música y el teatro son ejemplos de espacios donde las pasiones han sido expuestas antes que desdeñadas, entendidas antes que odiadas.

Goethe (1749-1832) un seguidor de Spinoza, refleja al ser humano triste en su *Joven Werther*. Mediante cartas el joven Werther expresa el proceso del enamoramiento, uno que se deja en claro, no es posible. Lotte su amada, está comprometida. Werther refleja las pasiones de las que habla Spinoza de manera clara, la esperanza, una idea inconstante sobre el futuro, en la cual el concibe cierta alegría.

Por otro lado está Albert el prometido de Lotte. Frente al personaje de Albert están los celos, pero antes de dar la definición de Spinoza hay que analizar una proposición en la que Spinoza se refiere a un caso similar:

He dicho que Pablo odia a Pedro por imaginar que éste posee algo que Pablo ama también; de ello parece seguirse, a primera vista, que esos dos hombres, por amar lo mismo y, consiguientemente, por concordar en naturaleza, se dañan mutuamente; y si esto es verdad, entonces serían falsas las Proposiciones 30 y 31 de esta Parte. Pero si examinamos el asunto con precisión, veremos que todo esto concuerda por completo. Pues esos dos hombres no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza —esto es, en cuanto que ambos aman lo mismo—, sino en cuanto que difieren entre sí. Pues, en la medida en que ambos aman lo mismo, por eso mismo su amor resulta alentado (por la Proposición 31 de la Parte III), esto es (por la Definición 6 de los afectos), resulta alentada su alegría. Por ello, están muy lejos de molestarse uno al otro en cuanto que aman lo mismo y concuerdan en naturaleza. La causa de esto, como he dicho, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tiene la idea de una cosa amada pérdida. De donde proviene que éste se vea afectado de tristeza, y aquél, en cambio de alegría, y que, en esa medida, sean contrarios entre sí. Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan¹⁵⁴.

Con este escolio Spinoza plantea un caso análogo a Werther, dos hombres que aman a la misma mujer. En su disonancia uno siente odio por el otro (semejanza), al mismo tiempo puede llegar a contemplar un futuro con ella (temporalidad). La causa de las pasiones tristes

¹⁵⁴ *Ética*, III, Prop. XXXIV, Esc.

para Spinoza está, en la subjetividad, en querer lo diferente y no lo mismo, lo diferente disocia, en cambio, lo mismo, como veremos en los siguientes capítulos, nos une.

Los celos son definidos por Spinoza en este tenor:

Ese odio hacia una cosa amada unido a la envidia se llama celos... Quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante, como mostraré en seguida.¹⁵⁵

Aquel que no es correspondido, sufre la tristeza al caer preso de la pura imaginación. Pero ¿cómo salir de esta tristeza? En el ejemplo de los dos hombres que aman a la misma mujer Spinoza habla de la alegría de uno y de la tristeza de otro, pero no de la mujer, ¿qué quiere realmente ella? Seguramente ama uno y al otro no. Si el problema de las pasiones está en la subjetividad, en el deseo irracional de cada uno, la solución está en salir del mismo.

Dos individuos que sufren por estar con una mujer deben dar paz a su riña pensando, ¿qué quiere ella?, sino me quiere a mí no la puedo obligar, si quiere al otro lo debo respetar. Y así al reconocer la autonomía de la otra, reconozco el individuo su propia autonomía con sus pasiones.

Con esto se presenta un atisbo de libertad. Pero no en el pensamiento errante sino en el encuentro racional. Dos individuos unidos de manera racional bajo un consenso serán más libres que uno solo. Así las pasiones que generaban tristeza pueden cambiar en placer a partir del encuentro del otro. El triste es el subjetivo, el errante, el que vive de sus fantasmas y de sus anhelos y que finalmente es ignorante sus propias causas.

III. La política de las pasiones

Las pasiones brotan de lo inadecuado, atan al individuo al conocimiento oscuro y confuso que es la ignorancia. Pese que las pasiones son un componente del ser humano errante, como el melancólico, también tienen cierta colectividad. Esto se puede entrever en una política

¹⁵⁵ *Ética*, III, Prop. XXXV, Esc.

sostenida en las pasiones, lo pasivo y lo limitante. Una sociedad de las pasiones es un colectivo en el cual los individuos sostienen su conservación en ciertas imágenes que son oscuras y confusas y no potencian su obrar.

Si bien es la *Ética* la obra en la cual Spinoza desarrolla las pasiones *in extenso*, es en los tratados posteriores donde analiza las pasiones y su uso en la política. *El Tratado Teológico Político (TTP)* y el *Tratado Político (TP)* expresan la empresa de las pasiones en lo político. Ambos buscan defender dos posturas respectivamente: por un lado la separación entre el estado y una religión hegemónica, así como la separación de una moral y la política.

Como ya expresamos en otros apartados Dios no es un ser personal, sino la sustancia expresada en infinitos atributos. En el ámbito de lo moral, no existe lo bueno y lo malo, solo en la conservación personal puede encontrar un criterio. Bajo estas posturas Spinoza va criticar las pasiones como fundamento de lo político, pues estas representan una visión del mundo incorrecta.

Un filósofo anterior a Spinoza ya había desarrollado una política sostenida en lo pasional. Thomas Hobbes fue el primero en sostener ciertas pasiones como el fundamento del estado. Por tal motivo las tesis defendidas en los *Tratados* son una clara crítica del inglés. El análisis de las pasiones y la política seguirá dos pasiones principalmente: esperanza y miedo. Explorando primero el fundamento ilegítimo que ofrece Hobbes del miedo, así como la relación entre superstición, mesianismo y esperanza.

i. El estado de Hobbes: el miedo

Existen en la modernidad una serie de pensadores que habitualmente se denominan como “contractualistas”. La tesis sostenida por estos pensadores es que la política es parte de un proceso en el cual se abandona un previo estado llamado “el estado de naturaleza”, para llegar así “al estado”. Sin embargo, cada autor tiene una lectura diferente del contractualismo y de las razones que motivaron a los individuos para unirse en sociedad.

En principio Spinoza y Hobbes entienden el estado de naturaleza como un momento sin ley. El ser humano, al ser de naturaleza pasional, convivirá en un entorno de conflicto: “En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son

arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros... y como los hombres por lo general, están sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza”¹⁵⁶.

En un encuentro desprovisto de la ley los seres humanos deciden realizar un pacto; en este ambos deciden vivir en armonía, ya no guiados por sus puras pasiones, sino por una ley general. En principio ambas concepciones son naturalistas, el ser humano tiene un derecho dado por su propia naturaleza, el cual se traduce como la auto conservación, la búsqueda de lo útil, el *conatus*.

En una sociedad en conflicto, basado en el principio del ser humano como enemigo del propio ser humano, lo útil para todos es la paz. Aquí es donde se encuentra la primera gran diferencia entre ambos autores, pues ambos tienen una justificación diferente para llegar a la paz. Para Hobbes la paz es el último objetivo de la sociedad: “Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la tierra”¹⁵⁷. La solución para encontrar la paz la encuentran ambos autores en el estado. No obstante, cada concepción del estado es diferente, y por ende lo es cada concepción de la paz.

La búsqueda de la paz para Hobbes se sostiene en dos pasiones: esperanza y miedo. Por un lado el colectivo debe buscar la paz por cualquier medio, teniendo “esperanza” en el más fuerte. El poder es de suma importancia para el gobernante. La monarquía se puede defender en la medida que el rey poderoso es el más apto para proteger a sus súbditos. El hecho de que los súbditos defiendan esta idea brota del miedo por la guerra, tal como afirma Chaui: “El miedo a la muerte en la guerra, que lleva a los hombres desarmados a buscar un salvador en aquel que posee armas y conoce su mango, y a entregarle el manejo exclusivo al poder”¹⁵⁸. Esta concepción política del miedo es lo que Bodei llama *fear of agonizing Death*¹⁵⁹, como la idea que motiva la colectividad, es el miedo a una muerte dolorosa.

El estado pacífico se deduce del miedo y la esperanza. Fundamentado en la espera de cierta paz, con la imagen futura de que vendrá (esperanza), o la imagen futura de que llegará la

¹⁵⁶ TP, II, §14.

¹⁵⁷ Hobbes, Thomas, *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁵⁸ Chaui, Marilena, *Op. Cit.*, p. 311.

¹⁵⁹ Bodei, Remo. *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza y felicidad*. FCE, México DF, 1995. p. 71.

guerra (miedo). Para Hobbes la monarquía es la forma de gobierno por antonomasia; la libertad de los individuos se articulará en este tenor: “Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de las palabras, la ausencia de impedimentos externos, impedimento que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no puede impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que a su juicio y razón le dicen”¹⁶⁰.

Para Hobbes en el estado de naturaleza los individuos gozaban de una absoluta libertad. El estado civil debe limitar el derecho natural, en la medida que el estado de naturaleza era un conflicto de todos contra todos. En este sentido debe el estado civil de tener las herramientas de coacción y castigo para que los ciudadanos no se hagan daño entre sí.

Con eso no solo el estado se sostiene en pasiones, sino que también parte de la concepción de que no existe ninguna ley natural. El colectivo de sujetos fundará la correcta ley regulando la ley natural, antes que fomentándola. Esto trae consigo un estado civil fundado en dos principios: “En primer lugar como aquello que permanece en calidad de derecho individual por no haber sido transferido por ningún pacto o en virtud del silencio de las leyes. En segundo lugar, el derecho natural permanece como virtualidad o inclinación latente que, en determinadas circunstancias puede llegar a actualizarse, como en el caso de la guerra civil”¹⁶¹.

Esto significa que la libertad se encuentra en los “residuos no pactados y en la virtualidad”. En primer lugar, el estado civil busca limitar las pasiones naturales de las personas. Para esta concepción todo lo que no se prohíba es lícito. En segundo lugar, el estado civil encuentra la posibilidad de cambiar las limitaciones y obligaciones según lo determine la circunstancia, la guerra por mencionar un ejemplo. Ambos casos, son para Spinoza, momentos donde el *conatus* se ve limitado, es decir son ejemplos donde la potencia de obrar disminuye.

Para responder a Hobbes hay que partir de la definición de las pasiones dada por Spinoza. Sobre esto, Diego Tatián afirma: “Esperanza y miedo, más bien son concebidos por Spinoza como dispositivos de dominio que inducen a la pasividad, que obstruyen o bloquean el

¹⁶⁰ *Loc. Cit.*

¹⁶¹ Chaui, Marilena, *Op. Cit.*, p. 315.

incremento de nuestra potencia de existir, cuya realización es el presupuesto, o más precisamente la forma misma de la vida buena”¹⁶².

Cualquier sistema político fundado en el miedo es limitante y no potenciador. Para Spinoza el contrato social sucede para superar el conflicto entre individuos, pero al mismo tiempo pretende ser potenciador. Su lectura del contrato social percibe que el ser humano es libre siguiendo la ley¹⁶³, sin embargo no toda colectividad de personas representa una sociedad libre.

Spinoza distingue entre *vulgus* y *multitudo*, ambos conceptos hace alusión al estado, a la colectividad humana. Y si bien ambos conceptos de traducen como multitud tienen un sentido diferente. La *multitudo* se puede traducir como multitud, empero, Diego Tatián considera que la acepción correcta es potencia democrática de la multitud¹⁶⁴. La diferencia entre *vulgus* y *multitudo*¹⁶⁵ es la misma que entre acciones y pasiones; es decir, en un modelo donde la sociedad padece meramente, en cambio en el segundo, actúa

Ya desde la *Ética* Spinoza aborda la importancia y riesgo de la colectividad, pero es en los *Tratados* donde la desarrolla. La libertad para Spinoza se encuentra en la colectividad: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”¹⁶⁶. En esta proposición Spinoza entiende la *multitudo*, un colectivo de sujetos unidos racionalmente, este lo desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Por otro lado el holandés también ve la posibilidad de el *vulgus* aparece en la *Ética* y se refiere a una colectividad fundamentada en un conocimiento oscuro y confuso, esto es, en las pasiones. Si bien es posible la libertad entre los individuos, Spinoza considera que no todos

¹⁶² Tatián, Diego, *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001. p. 171.

¹⁶³ Este punto será desarrollado en el siguiente capítulo cuando se aborde el tema de las pasiones que potencian el obrar humano

¹⁶⁴ Cfr. Diego Tatián, *Spinoza Disidente*. Tinta limón, Buenos Aires, 2019. pp. 32-34.

¹⁶⁵ La definición de *multitudo* se deriva de cosa singular: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” *Ética*, II, Def. VII.

¹⁶⁶ *Ética*, IV, Prop. LXXII.

son libres realmente. La mayoría son ignorantes de las causas que los determinan y son guiados por las pasiones:

Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz¹⁶⁷.

Esta noción más pesimista del estado es el Spinoza más hobbesiano. La multitud no tiene la capacidad plena de vivir en torno a la razón. Determinada por sus deseos, las pasiones tienen un papel regulador en la colectividad. Si bien este estado es el mismo que el de Hobbes, no es el estado donde el ser humano es libre, este es una multitud unida por el miedo, limitando sus pasiones y su naturaleza.

Así una concepción del estado por el miedo se fundamenta en la fuerza como estrategia de la coacción: “La representación hobbesiana de la construcción del estado reconoce la invencibilidad de las pasiones que sólo pueden ser contrarrestadas mediante un artificio externo, la espada del soberano: la razón solo puede imponerse a los afectos desde fuera”¹⁶⁸.

La libertad es una actividad ¿externa o interna? Ciertamente ambos factores forman parte de la liberación. Pero en el estado el miedo es un factor externo que limita e inhibe el obrar humano, negando así la libertad. No obstante el miedo siempre ha jugado un papel central en el gobierno, Maquiavelo, otro autor estudiado por Spinoza, así lo considera: “Volviendo a lo de ser temido y amado concluyo que, puesto que los hombres aman por voluntad propia, y

¹⁶⁷ *Ética*, IV, Prop. LIV esc.

¹⁶⁸ Fernández, Eugenio; María Luisa de la Cámara, *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007. p. 438.

tener por voluntad del príncipe prudente debe fundarse en lo que es suyo y no en lo que es de otros”¹⁶⁹.

Para Maquiavelo el político debe mentir si lo amerita el bien del estado y generar el miedo que sea necesario para poder preservar el orden. Quizá sea más evidente un paralelismo entre el florentino y Hobbes por su pesimista concepción del ser humano. Si bien Spinoza entiende a las personas como pasionales también encuentra en ellas la posibilidad de ser libres tanto en el estado como en la vida privada, razón por la cual estas concepciones del estado deben ser superadas.

Finalmente cual es la relación entre el sistema de Hobbes y el de Spinoza. En principio ambos autores parten de una concepción pasional del ser humano. La diferencia estriba en que para Hobbes la naturaleza pasional no puede ser superada o asimilada, el ser humano nunca es libre. En cambio para Spinoza las pasiones pueden ser asimiladas y el ser humano puede ser libre.

Estas concepciones se ven reflejadas en el estado. Para Hobbes el pueblo se une por pasiones miedo y esperanza, eligiendo al más fuerte. En cambio para Spinoza esto es un error: “Efectivamente, elegir, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más exilio la guerra, es un autentica tontería, ya que para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz...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”¹⁷⁰.

Con esto Spinoza deja en claro, que la dicotomía entre *multitudo* y *vulgus*, es la misma que existe entre su sistema y el de Hobbes. Representando este último una política de las pasiones, sostenida en el miedo y la esperanza, en la fe en el más fuerte y no en la potencia de obrar de los individuos que conforman el estado. Finalmente en el estado de Hobbes no existe la libertad.

En una carta Spinoza habla sobre el tema entre las diferencias entre su pensamiento y el de Hobbes:

¹⁶⁹Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*. Gredos, Madrid, 2011. XVI, p. 57.

¹⁷⁰ *TP*, VII, §5.

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, el magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural¹⁷¹

Con esto Spinoza deja en claro la relevancia y diferencia entre su sistema y el de Hobbes. Cuando Spinoza habla sobre derecho natural se refiere al *conatus*. Esto significa que el estado de Hobbes limita *el conatus* singular; mientras que el de Spinoza busca potenciarlo. Sobre la defensa de este estado, la *multitudo*, será en el siguiente capítulo.

ii. Los milagros y la salvación: superstición

Otro uso alienante de las pasiones en la política es la religión. Spinoza sostiene la tesis de una relación entre la política, las pasiones, la libertad y la religión. El objetivo del *Tratado teológico político* es expresar la necesidad de la separación entre estado y religión, así como su crítica a la superstición. Por superstición Spinoza entiende una falsa religión¹⁷²; y ya que desde el inicio de la *Ética* Spinoza deja en claro su noción de Dios, la falsa religión serán aquellas imágenes que creamos de la naturaleza y no expresan la naturaleza de la sustancia. Sobre la superstición Spinoza tiene una opinión negativa. Esta ya desde el prefacio Spinoza la deja en claro: “si todos los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o sí la fortuna les fuera siempre favorable nunca sería víctimas de la superstición”¹⁷³.

La impotencia del ánimo de los melancólicos, la que misma que Spinoza considera que produce su unión en comunidad por el miedo, es la causante de la superstición ¿Qué es la superstición y cómo se articula en la política? Bodei define la superstición: “...como producto de la imaginación, la superstición es a su manera una forma de conocimiento, a menudo acompañada por la pretensión de modificar el curso de los eventos con la fuerza mágica del deseo o con la ayuda de las potencias superiores”¹⁷⁴

¹⁷¹ Jarig Jelles (1620-1683) fue un amigo de Spinoza, con quien intercambió seis cartas (1671-1674) alusivas a la política y la ética, Spinoza, Baruch, *Op. Cit.*, Carta L 239.

¹⁷² *TTP*, introducción. p. 30.

¹⁷³ *TTP*, Pref. [5].

¹⁷⁴ Bodei, Remo. *Op. Cit.*

La superstición es una respuesta esencialmente imaginativa frente a las vicisitudes que la vida pueda traer consigo. Es un producto de la imaginación, esto es, un esfuerzo por tener la idea que potencia el obrar, idea que muchas veces no representa la realidad. Como producto de la imaginación la superstición representa un conocimiento oscuro y confuso y por ende una pasión. Siguiendo la tesis de Kaminsky el proceso de fuerzas que expresan los afectos es existencial tanto como epistémico. La superstición expresa una manera impotente en la que el ser humano enfrenta la vida: “la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición, es el miedo”¹⁷⁵.

La superstición trae consigo varias concepciones sobre la vida. Cuestiones como la muerte y la salvación se sostienen en la imaginación, sucede lo mismo con los milagros. Antes de abordar esos puntos cabe mencionar la relación entre religión y política. La religión implica cierta colectividad, unión de grupo, ya sea *vulgus* o *multitudo*. La cuestión se encuentra en entender y utilizar tal o cual religión como dominante y por ende verdadera. Bodei considera que hay dos concepciones de religión: una privada “la hermenéutica de los individuos”; así como una pública que remite a la obediencia mediante leyes y esperanzas”¹⁷⁶.

No vamos a considerar la primera religión, pues sucede en la subjetividad de cada individuo, sin mencionar que Spinoza defiende la libertad de expresión. En cambio el uso de una religión pública es un uso político de las pasiones: del miedo y la esperanza. Bajo la interrogante del miedo a la muerte, del bien y del mal e incluso del propio sentido de la vida, el estado usa la religión para someter a las masas; parafrasea Spinoza este pensamiento en Quinto Cursio “no hay nada más eficaz para gobernar a las masas que la superstición”¹⁷⁷.

Sin embargo no todo grupo de individuos representa una masa supersticiosa. Spinoza tiene una concepción de una religión verdadera, la cual abordaremos más adelante. La diferencia es la misma que entre *vulgus* y *multitudo*. La sociedad que se une en las pasiones (*vulgus*), es la misma que la que se une en la superstición.

¹⁷⁵ *TTP*, Pref. [6].

¹⁷⁶ *Cfr.* Bodei, Remo, *Op. Cit.*, p. 133.

¹⁷⁷ *TTP*, pref. [7].

Otra parece ser la convicción común del vulgo. En efecto, los más de ellos parecen creer que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libidine, y creen que ceden en su derecho si son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Y así, creen que la moralidad y la religión, y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo, son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte, para recibir el premio de la esclavitud, esto es, el premio de la moralidad y la religión; y no sólo esta esperanza, sino también —y principalmente— el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario¹⁷⁸.

Esta cita presenta una visión pesimista de Spinoza hacía el vulgo. Individuos que requieren de cierta coacción, en este caso religiosa, para reprimir sus pasiones, cuestión que se sostiene en una gran pasión. El estado que limita al pueblo busca generar estrategias de sometimiento para con los ciudadanos, un estado religioso tiende a la impotencia y a la negación de la libertad.

Otro punto que se deriva de lo anterior son los milagros. Los milagros son el sustento de la superstición y por lo tanto son un fenómeno del vulgo. ¿Qué es un milagro? “Milagro solo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla a menos, quien describe o relata el milagro”¹⁷⁹.

El milagro consiste en expresar una serie de causas de una forma que solo es posible entenderlas mediante la voluntad divina. Si hay un Dios detrás de tales o cuales actos es un milagro. Para el holandés la defensa de cualquier milagro es en sí misma absurda, esto

¹⁷⁸ *Ética*, V. XLI, Esc.

¹⁷⁹ *TTP*, VI. [84].

expresa perfectamente un conocimiento imaginativo, oscuro y confuso. Spinoza es el primer moderno en negar los milagros, esto sucede porque en su sistema no hay cavidad para lo milagroso¹⁸⁰.

El sistema de Spinoza no plantea un Dios trascendente. Los afectos y el ser humano se entienden desde la inmanencia. Dios es la sustancia expresada en infinitos atributos. La causalidad de la naturaleza que expresa y fundamenta la ciencia natural “es la sustancia”. En esta medida todos los fenómenos que suceden ya son causados por la sustancia, no puede existir un fenómeno que no sea la sustancia. Pongamos por ejemplo los fenómenos naturales, si mañana tiembla en la Ciudad de México ¿de qué depende el temblor? El supersticioso podrá creer que tiembla por un castigo divino, cuando en realidad es la naturaleza obrando en causas racionales, pues finalmente la naturaleza no es voluntarista y simplemente sigue un orden, en el cual las personas suelen ver un voluntarismo a causa de supersticiones y prejuicios.

¿Qué sucede con la concepción común de los milagros? Esta concepción consiste en creer que hubo una intervención externa a la naturaleza de las cosas, la cual permitió que el milagro sucediera. Por ejemplo si un enfermo encuentra la fuerza para sanar, puede ser considerado como un milagro, hubo una intervención divina. En cambio para Spinoza no hay nada externo a la sustancia, este enfermo si se curó “gracias a Dios”, pero no mediante su voluntad divina, sino mediante su potencia singular que expresa la propia infinitud que es Dios.

Spinoza analiza los milagros Bíblicos y la propia Teología para responder como es que las sagradas escrituras los defienden. Podemos asumir que, o bien se tratan de alegorías; o bien es la naturaleza explicada en causas que no entendemos del todo. Pero como dijimos más arriba la superstición es la falsa religión, la incorrecta imagen de Dios. Entender a Dios para Spinoza es entender la naturaleza por sus causas. Aquellos milagros no corresponden a tal o cual doctrina, sino que más bien son la sustancia misma, el único Dios.

La superstición también se encuentra en la muerte. La concepción cultural que de alguna forma las sociedades crean sobre la muerte busca calmar el alivio que trae consigo la vida y su brevedad. El miedo a la muerte puede ser el miedo más humano y por tal razón es común

¹⁸⁰Cfr. Isarel, I, Jonathan, *La Ilustración Radical: la filosofía y la construcción de la modernidad*, 1650-1750. FCE, México, 2012. p. 280.

que muchos encuentren su resguardo en tal o cual fe. El problema se encuentra en aquellos estados que pregonan tener la única salvación, cierto modelo de vida que de alguna manera coacciona a los propios ciudadanos. Pensar que el no comulgar con un estado trae consigo un castigo, o pensar que el comulgar con un estado trae consigo una salvación.

La cuestión de que un estado utilice la muerte para coaccionar no es muy diferente del estado de Hobbes, el miedo y la esperanza son pasiones que en la religión hacen su presencia. El miedo por el castigo, la esperanza por la salvación, pueden ser ambos estrategias para guiar al vulgo, el cual no es libre.

Finalmente el ser humano libre no piensa en la muerte sino en la vida, Spinoza es un vitalista y sostiene su filosofía en la vida: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”¹⁸¹. La libertad no se encuentra en la esperanza del premio o el miedo al castigo, sino en el esfuerzo con que se encara la vida. En este punto vemos un atisbo de libertad, la potencia de obrar, el conocimiento claro y distinto y la propia vida, tema que resolveremos en el siguiente capítulo.

Conclusión

A diferencia del capítulo anterior, este no cierra perfectamente en todos sus temas o interrogativas. La razón es que el siguiente capítulo tiene como objeto exponer la superación de las pasiones que atan en aquellas que liberan, en acciones.

De momento basta concluir con los siguientes puntos: 1) la esencia del ser humano es ser pasional, siendo tres las pasiones primarias que mueven el obrar humano (alegría, tristeza, deseo). 2) Para Spinoza no existe nada inherentemente malo o bueno, queda todo a juicio del sujeto; por lo que en este nivel bueno será lo que potencie mi obrar y malo lo que lo disminuya. 3) No obstante, la conservación, la potencia de obrar, se relaciona con el conocimiento distinguiendo así tres grados: oscuro y confuso, geométrico racional, ciencia intuitiva.

De los puntos anteriores derivamos la segunda parte del capítulo, “la esclavitud de las pasiones”, donde el objetivo fue analizar el conocimiento oscuro y confuso. Sobre este

¹⁸¹ *Ética*, IV. Prop. LXVII

punto concluimos varias cosas: 1) La imaginación es la potencia de buscar ideas incompletas que potencien el obrar. 2) al ser ideas incompletas toman como nombre imágenes. 3) Las pasiones de la imaginación siguen el orden de la temporalidad y la semejanza.

Sobre la semejanza es la manera en que relacionamos un afecto con un sentimiento. Si un afecto trae alegría, producirá amor, en cambio si produce tristeza producirá odio. De estos afectos se derivan otros que potencien o debiliten: la envidia y la misericordia. El deseo de que lo que amamos sea feliz, el deseo de que lo que odiamos sea triste. Esto es la semejanza.

La temporalidad en cambio versa sobre el conocimiento oscuro y confuso en relación con lo pretérito y futuro. Particularmente dos pasiones: miedo y esperanza. El deseo por que en el futuro la potencia aumente, el miedo porque en el futuro la potencia disminuya. Ambas pasiones son elementalmente lo mismo. De ellas se derivan: la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. Esto en relación al conocimiento y desconocimiento de las causas subsiguientes.

Como último analizamos el uso de las pasiones en la política, particularmente dos: miedo y esperanza. Para esto analizamos dos dimensiones: el gobierno y la superstición. En el campo de lo político Spinoza distingue entre dos tipos de sociedades: *multitudo* y *vulgus*. La primera es la potencia colectiva, la democracia y por ende la libertad. La segunda en cambio es una sociedad sometida a las pasiones.

Sobre la *vulgus* concluimos que es la sociedad de Hobbes. El modelo del estado del inglés entiende el estado como coercitivo antes que liberador, fundado en la ley del más fuerte y sobre todo en dos pasiones: el miedo a una muerte dolorosa y la esperanza por un salvador en forma de rey o político.

En la superstición es entendida como la falsa fe. Esta se sostiene en las mismas pasiones. El miedo al castigo futuro y la esperanza por la salvación. Esto sin asumir que la naturaleza es una, la sustancia, y que todas las causas son la sustancia expresada en infinitos atributos. Por ende Spinoza concluye que cualquier uso político de la salvación es ilegítimo.

Tercer capítulo

3. La potencia de sí: Liberación y vida activa

Introducción

Una vez expuesta la relación entre los afectos y el ser humano, así como las claves para entender la relación entre pasiones y la esclavitud, sigue ahora plantear las claves para entender la relación entre las acciones y la libertad. ¿Es esta la libertad que pregona Spinoza? El objetivo general es responder esta pregunta, plantear el paso de las pasiones en acciones, encontrar la libertad en las mismas y no acuestas de las mismas, esa potencia de sí, esa urdimbre que libera.

Los objetivos del capítulo son:

- a) Plantear el problema de la libertad, desde el tema de los afectos
- b) Exponer el paso del primer género de conocimiento al segundo género de conocimiento
- c) Abordar cuales son los afectos en los que el ser humano encuentra libertad y exponer por qué

Estos puntos inciden en mi trabajo en:

- a) Se expone la centralidad y el papel de la comunidad en el pensamiento de Spinoza
- b) Se desarrolla la necesidad de lo colectivo en el marco de las pasiones que liberan distinguiéndolas de las que esclavizan

- I. La potencia de lo singular
- i. Una ética del cuerpo

Para abordar una posible solución al problema de la libertad debemos empezar con la potencia de lo singular¹⁸². La potencia de lo singular significa la potencia de los individuos, la capacidad para ser libres y dejar de ser esclavos. Dado el paralelismo, no hay distinción entre mente y cuerpo, de manera que libertad del sujeto es libertad del cuerpo. Y si esta es una ética de la libertad, es también una ética del cuerpo. ¿Qué implica que sea una ética del cuerpo? Una ética del cuerpo es una ética de la inmanencia, la libertad es inmanente al cuerpo.

Antes de seguir con el tema de la inmanencia vamos a recordar los conceptos de causa adecuada e inadecuada: “Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”¹⁸³. Ambos conceptos refieren a dos maneras en las que el sujeto entiende las cosas, como libres o determinadas. De igual manera hay que recordar el concepto de afectos: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. Así pues podemos ser causa adecuada de alguna de esas, afecciones, entonces entiendo por afecto una “acción”, en los otros casos una “pasión”¹⁸⁴.

Los afectos son las afecciones del cuerpo. Un cuerpo es afectado solo por otro cuerpo, esta relación entre cuerpos es lo que produce las ideas, ideas de dichas afecciones. Si las ideas debilitan al ser humano, se trata de una pasión, un padecer; si en cambio, potencian el obrar humano, es una acción. El conocimiento oscuro y confuso, se refiere a las pasiones, las causas inadecuadas. En cambio el conocimiento claro y distinto, se refiere a las acciones, el conocimiento adecuado. ¿Cómo es posible el tránsito de pasiones en acciones?

¹⁸² El concepto de cosa singular lo trabajamos en el segundo capítulo; *Vida infra. p.*, Spinoza lo define como: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, con este respecto, como una sola cosa singular” *Ética*, II. Def. VII.

¹⁸³ *Ética*, III. Def. I.

¹⁸⁴ *Ética*, III. Def. III.

El paso de convertir las pasiones en acciones plantea la necesidad de definir la libertad. Spinoza nos da dos concepciones de la libertad que finalmente confluyen en una tercera. La primera definición ya la abordamos en el primer capítulo de esta investigación, y es dada desde el comienzo de la *Ética*; esta definición la denominaremos *la libertad de la Sustancia*¹⁸⁵. En primer lugar Spinoza plantea la posibilidad de lo *libre* como aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza en su obrar sin ser *compelido* por nadie más. Al mismo tiempo lo *compelido* o *determinado* es todo aquello que existe y obra afectado por algo exterior. Ser causa adecuada se aplica sola y únicamente para la sustancia que es Dios, de manera que en los modos no existe la libertad.

Pero, como defendimos al inicio de la investigación, modos y Sustancia se tratan de lo mismo¹⁸⁶. Dado que la Sustancia es causa de sí, los modos deben tener en su naturaleza la capacidad de ser causa de sí mismos. ¿Cuál es esta capacidad? Y ¿Cómo resuelve el tránsito de las pasiones? Estas preguntas nos llevan a una segunda definición de la libertad, la cual se articula desde la noción de los afectos. En el capítulo anterior vimos que el ser humano es naturalmente un ser que desea. Por lo que sus acciones son primeramente determinadas por las pasiones antes que lo racional, motivo por el cual no es libre. La libertad, bajo este presupuesto, se encuentra en el uso de la razón. El pensar racional tenderá a disminuir la pasión y en esa medida se puede ser libre. Esta definición la vamos a denominar la libertad como *dominio de las pasiones*.

Este concepto de la libertad presenta varios problemas. En primer lugar podemos asumir que si el ser humano actúa de manera racional y tentativamente entiende sus pasiones es causa de sí. De esta manera el ser humano sigue esa primera definición con la que abre Spinoza toda la obra, ser entendido como causa de sí, tanto en su existencia, como en su obrar. Esta concepción de la libertad entra en total contradicción con la libertad de la Sustancia, pues solo la Sustancia es libre en esta medida, el ser humano en cuanto finito siempre es determinado por causas exteriores. De igual manera entra en contradicción pues los modos al ser efectivamente la Sustancia, y al ser la esencia del ser humano el deseo, no puede ser la

¹⁸⁵ Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera. *Ética*, I, Def. VII. Esta definición la abordamos en el primer capítulo de la investigación *Vid. Infra*. p. 3.

¹⁸⁶ Cfr. Macherey Pierre, *Op. Cit.*, pp. 130-135.

libertad superación de los afectos, pues el ser humano es deseo, el ser humano como un modo de la Sustancia es un ser que desea.

Otra alternativa para sostener la libertad como dominio de las pasiones, es asumir el total dominio de sí y actuar independientemente de la Sustancia. Este pensamiento que Hegel llamaría la consciencia desdichada, es el ideal del sabio estoico, ese que suprime las pasiones y el devenir del mundo. Sin embargo, Spinoza considera que las pasiones no son algo que pueda ser suprimido y que por lo tanto la filosofía estoica no es una filosofía plena de la libertad, sino otra forma de esclavitud:

Ya hemos dicho más arriba que, desde luego, no tenemos un absoluto imperio sobre ellos. Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. Con todo, ante la voz de la experiencia, ya que no en virtud de sus principios, se vieron obligados a confesar que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación, y uno de ellos se esforzó por ilustrar dicha cuestión, si mal no recuerdo, con el ejemplo de los dos perros, uno doméstico y otro de caza: el repetido ejercicio acabó por conseguir que el doméstico se habituase a cazar y el de caza dejase de perseguir liebres¹⁸⁷.

Spinoza considera que la visión estoica no corresponde a la genuina libertad. Por lo que si preguntáramos ¿el ideal estoico es causa adecuada o inadecuada? Se referiría a lo segundo, pese al arduo esfuerzo que implica su estilo de vida. Para resolver ambas concepciones de la libertad y en cierta medida conciliarlas, así como lograr el tránsito de acciones a pasiones vamos a incluir la tercera definición de libertad; esta la entendemos como la *vida activa* y la *potencia de sí*. ¿Es necesaria una tercera definición de la libertad? Siguiendo la lógica del sistema vemos que la segunda definición no es coherente con la primera. De manera que la tercera definición de la libertad tiene que entrar en armonía con la primera. Si bien la vamos a desarrollar más adelante, de momento solo hay que afirmar, que de no existir un plano para la libertad, no habría paso de pasiones en acciones, ni tampoco una potencia de obrar que aumenta y disminuye, sino únicamente un estado total e insuperable, un determinismo absoluto.

¹⁸⁷ *Ética*, V. Pref.

Por otro lado, aunque todo lo que existe es la Sustancia, esta existe de dos maneras: como causa de sí, es decir como *natura naturans*. Esta sustancia que es Dios sigue su propia naturaleza, su esencia, su pura existencia y es siempre libre. En cambio en la *natura naturata*, los modos; no siempre siguen su pura naturaleza. Spinoza lo explica en términos de potencia, en la *natura naturans* siempre se es acto puro. En cambio la *natura naturata*, algunas veces su potencia es mayor, otras en cambio, su potencia se ve reducida. La potencia de si es esta búsqueda por el aumento de la potencia de obrar, al mismo tiempo que se es causa de si, como la *natura naturans*.

Esta tercera concepción de la libertad expresa el orden de la Sustancia al mismo tiempo que se transmutan los afectos. El ser humano no es un imperio dentro de otro imperio, el orden de la Sustancia y el tránsito de pasiones en acciones son una y la misma cosa. La libertad es, en primera instancia actuar según la razón; sin embargo hay que tener en claro la siguiente proposición: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser suprimido”¹⁸⁸. Con esta cita Spinoza deja en claro que la liberación del afecto es a costo de otros afectos, no es la razón la que suprime el obrar pasional, sino un obrar pasional particular y la razón en conjunto lo que permite la libertad. Somos libres con los afectos o simplemente no lo somos.

Las pasiones en principio son ideas inadecuadas, imágenes que el sujeto crea para aumentar su potencia. Las acciones, serán entonces ideas claras y distintas que el sujeto entiende para aumentar su potencia de obrar. Y ya que el sistema de Spinoza es una ética del cuerpo, este entendimiento de los afectos es una comprensión de las causas que son la sustancia, tal como afirma Olalla: “la libertad surge de la totalidad integradora, y no de las esquizofrenias represoras, de los ascetismos religiosos y estoicos”¹⁸⁹.

La posibilidad de esta concepción integradora trae consigo varios objetivos. En primer lugar implica desarrollar *in extenso* el conocimiento de segundo y tercer género, pues ellos son la clave para comprender la causalidad. En segundo lugar, una fundamentación racional del deseo, pues la transformación de las pasiones implica la razón, pero también los afectos; esto implica un obrar más allá de la temporalidad y por ende de lo imaginario (miedo/esperanza).

¹⁸⁸ *Ética*, IV. prop. VII.

¹⁸⁹ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, p. 460.

Y en tercer lugar está el *conatus*, pues aquella potencia singular es expresión de la potencia más alta que es la sustancia, el *conatus* se debe de reconciliar con *la libertad de la sustancia y el dominio de las pasiones*, en *la potencia de sí*, la potencia singular de cada modo pues ahí subyace la libertad. Quizá el poeta Píndaro se adelantó a Spinoza encontrando la clave de la libertad en su cita ¡*Hazte el que eres, como aprendido tienes!*

ii. Método geométrico y conocimiento de segundo genero

La libertad tiene una doble dimensión, epistémica y práctica. Para Spinoza voluntad y entendimiento son una y la misma cosa. De manera que el entender tiene su paralelo en el obrar. Aquel que conoce es el mismo que actúa, el ser humano libre. Tal como afirma Kisner “todo poder de las voliciones aumenta el nivel mental, nuestras ideas”¹⁹⁰. Es decir entre mayor sea la potencia de obrar, lo será la de pensar.

Esta potencia de obrar/ pensar, Spinoza la concibe como parte de su teoría epistémica, la cual parte de una concepción del conocimiento en tres grados diferentes. El primer grado ya lo expusimos en el capítulo anterior. La posibilidad de ser causa de sí y al mismo tiempo seguir el orden de la sustancia es el segundo género de conocimiento, este es el conocimiento geométrico deductivo.

Spinoza define el segundo género de conocimiento en la segunda parte de la *Ética*: “a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas...a este modo de conocer lo llamaré «razón» y «conocimiento del segundo género»”¹⁹¹. El segundo género es el obrar/pensar de forma racional, esto es entender, las cosas singulares a partir de ideas claras y distintas y nociones comunes. ¿Qué son las ideas claras y distintas y las nociones comunes? Son puntos que vamos a desarrollar en este capítulo, de momento hay que desarrollar el conocimiento de segundo género que es el conocimiento matemático deductivo.

En Spinoza conviven dos tesis aparentemente paradójicas: un nominalismo heredado por el pensamiento de Hobbes, así como un racionalismo que conduce a una concepción realista de

¹⁹⁰ Kisner Matthew J. *Op. Cit.*, p. 50. El texto original dice *all volitional power arises at the mental level, form our ideas.*

¹⁹¹ *Ética*, II, Prop. XL, esc. II.

la naturaleza. Para comprender esto hay que tener en cuenta el papel que juega el conocimiento en Spinoza, sobre esto Hamshire afirma: “Aunque quizá Spinoza no pueda sostener que, al estudiar su teoría del conocimiento se nos proporcionan los medios, para escoger el camino recto a fin de vivir como hombres libres, sí se nos proporciona los medios para distinguir entre libertad y servidumbre”¹⁹². Spinoza pretende que su teoría del conocimiento conduce a una concepción verdadera de la naturaleza, pero para ello, debe antes distinguir lo que es falso. Lo falso es el primer género de conocimiento, lo imaginario: “el conocimiento de segundo y tercer género, y no el de primero nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso”¹⁹³.

Este primer grado de conocimiento es meramente empírico. En este primer nivel, cuestiones como la metafísica escolástica, los trascendentales u otras metafísicas, son para Spinoza ideas oscuras y confusas. Por lo que en principio es un nominalista, solo existen nombres, los cuales pertenecen a las imágenes que percibe el sujeto. Esto por supuesto aplica para el mismo sujeto en la medida que puede tener una idea confusa sobre sí mismo. La mayoría de los empiristas podrían concluir que no existe nada más que las impresiones, así como terminar negando toda metafísica. En cambio Spinoza parte de estas primeras impresiones para afirmar que de hecho, si hay una metafísica verdadera la cual se encuentra en el conocimiento de segundo y tercer género. El segundo género de conocimiento es el conocimiento de la matemática y de la geometría.

La *Ética*, como su nombre lo indica, es una obra escrita en este método. Deducir en este sentido significa conocer por la causa. Pues obedece al método geométrico, a partir de la definición el geómetra puede deducir todos los casos posibles en los cuales se da una figura siguiendo dicha definición. Siguiendo esta lógica es que en la *Ética* a partir de ciertas definiciones Spinoza deduce desde una metafísica hasta una filosofía política.

Este género de conocimiento en las cosas singulares tiene un matiz diferente, pues en la naturaleza no hay definiciones ya dadas de las cuales deducir el resto. Antes bien en la naturaleza hay cosas, que son cuerpos, y que su esencia es el encuentro con otros cuerpos. El conocimiento de segundo género es conocer las cosas desde esos encuentros. Para Chauvi este

¹⁹²Stuart, Hamshire, *Spinoza*. Alianza, Madrid, 1982. p. 88.

¹⁹³ *Ética*, II, Prop. XLII.

conocimiento tiene dos elementos relevantes: por un lado, es un conocimiento causal *a priori*¹⁹⁴; al mismo tiempo que es un conocimiento de lo interno, inmanente.

En primer lugar es *a priori* pues a partir de determinada causa se puede entender la respectiva cosa como es actualmente, ya en el capítulo anterior nos preguntábamos ¿qué tanto nos determinan las causas que desconocemos? Para Spinoza nos determinan enteramente, pues somos (pocas veces) conscientes de nuestro deseo pero no de las causas de ese deseo. Por otro lado, es inmanente por que las causas en las que los cuerpos se relacionan es aquello, *en que los cuerpos son determinados*. Al ser el título de mi investigación *inmanencia y liberación social*, significa libertad a partir de los encuentros inmanentes con otros cuerpos en la sociedad. De manera que causalidad e inmanencia son las dos condiciones de lo singular tal como afirma Eccy de Jonge: “Quien yo soy depende de las ideas y afectos que yo sostengo en relación conmigo mismo como un ser psico- físico”¹⁹⁵.

Una idea clara y distinta, es en principio una concepción de las cosas desde su causa. “Entiendo por idea adecuada una idea en que, en cuanto considerada a sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”¹⁹⁶. La primera idea que tiene el ser humano es: “Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”¹⁹⁷. ¿Qué significa esto? La primera concepción que el sujeto tiene, es que es un cuerpo. Este cuerpo estará en relación y determinado por otros cuerpos como causas del mismo. Sobre esto Spinoza afirma “nada existe cuya naturaleza no se siga de algún efecto”¹⁹⁸.

¿Cuál es el papel que tiene la racionalidad en el conocimiento de segundo género? Spinoza no desmiente la necesidad de la razón en el obrar humano, pero la razón como la libertad es

¹⁹⁴ *Loc Cit.*

¹⁹⁵ *Loc. Cit.* Ya en el capítulo anterior dimos las condiciones que Chauí considera necesarias para el conocimiento de segundo género: 1) presentar la causa génesis necesaria de lo conocido es decir, su razón total. 2) deducir de la causa y de la esencia de lo conocido sus propiedades necesarias. 3) deducir sus relaciones necesarias de lo conocido con otras cosas ya conocidas o conocidas gracias a su conocimiento. 4) Presentarse en la forma de las relaciones causales y relaciones universales necesarias. 5) Establecer la articulación intrínseca entre la existencia singular y una esencia singular por el conocimiento de las leyes naturales necesarias de su producción. *Loc. Cit.*

¹⁹⁶ *Ética*, II. Def. IV.

¹⁹⁷ *Ética*, II. Prop. XI.

¹⁹⁸ *Ética*, I. Prop. XXXVI.

una potencialidad. Esto significa que somos más o menos racionales en la medida que somos más o menos pasionales. El conocimiento de segundo género, es la razón, pero no es una razón que oriente, sino más bien una razón que transforme. En la medida que entendemos lo imaginativo es posible pasar a lo claro y lo distinto. Ya que la determinación/liberación se da en una clave afectiva, el conocimiento claro y distinto también tiene que surgir a partir de los encuentros afectivos.

El conocimiento oscuro y confuso consiste en juzgar el entramado afectivo desde el puro criterio subjetivo y arbitrario del ser humano, el cual, al ser fundamentado en la ignorancia es un germen de esclavitud e impotencia. En la medida que nos comprendemos parte del mundo, actuamos; y en la medida que nos comprendemos fuera del mundo padecemos: “padecemos en la medida que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”¹⁹⁹. De manera que el camino a la libertad es el conocimiento de las causas que nos determinan. Es claro que el ser humano es finito, y por ende no puede conocer todas las causas de una vez y por todas, no obstante, la libertad es una potencia, un *conatus* de tener grados más altos de conocimiento los cuales se expresen en una potencia de obrar mayor.

Y así como las pasiones eran sociales, también lo es el conocimiento claro y distinto, Olalla pregunta ¿cuál es el método que hace posible el conocimiento en Spinoza? Respondiendo “la interacción con los otros seres humanos y el resorte de autoconocimiento que así se genera en nosotros”²⁰⁰. Esto significa que la libertad es el conocimiento de las causas que nos determinan en el plano social, pues esa inmanencia de la que habla Spinoza es inmanencia de lo social y por ende de lo político.

En este entramado de encuentros afectivos está también la clave del obrar humano, la distinción entre acciones y pasiones. Si bien para Spinoza no hay distinción entre voluntad y entendimiento, el obrar necesariamente implica un conocer. En la medida que conocemos las causas que nos determinan obramos con libertad. Por otro lado, en la medida que las ignoramos y nos concebimos como la única causa, padecemos, tal como afirma Chauí: “cuando la parte puede ser comprendida en su singularidad esencial como causa total de los

¹⁹⁹ *Ética*, IV. Prop. II.

²⁰⁰ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, p. 415.

efectos productivos es activa; cuando solo puede ser comprendida determinada por los demás es pasiva”²⁰¹.

Como ya vimos más arriba el conocimiento de segundo género es una tesis realista que implica necesariamente que hay además del sujeto una realidad específica con un orden específico. Esto entra en sintonía con la tesis de Curley, la lectura nomológica (*nomological*)²⁰²; que la sustancia se expresa en leyes científicas. Esta tesis también existe de forma tácita en otros autores. Chaui afirma: “...el conocimiento verdadero es el conocimiento de las esencias singulares de las cosas de por el conocimiento de las leyes de engendramiento necesarias que las producen y las sitúan en el interior de una totalidad real, el orden entero de la naturaleza...”²⁰³.

Esta lectura implica que la libertad de los cuerpos, lo que aumenta su potencia de obrar, es una objetividad que comparte con todos los cuerpos. Esto es lo que Spinoza llama nociones comunes, aquello que es común para todos, este punto lo vamos a desarrollar más adelante. De momento solo resta mencionar que el conocimiento de segundo género tiene una doble dimensión: representa cierta concepción científica objetiva; así como lo social y político pues implica la interacción de cuerpos. Sobre esto Spinoza afirma:

Nos es necesario, ante todo, deducir siempre todas nuestras ideas de las cosas físicas, o seres reales avanzando en lo posible de las causas, de un ser real a otro ser real, sin parar por las abstracciones y los universales, no sufriendo nada real de ellos, ni infiriéndolos de nada real; pues lo uno y lo otro interrumpen la marcha verdadera del entendimiento²⁰⁴.

Este punto es muy importante, pues significa que para Spinoza la libertad se encuentra al deducir nuestra naturaleza desde el orden necesario del mundo. Desde la ciencia natural, hasta la política siguen este orden. Dicho orden también lo encontramos en el pensamiento y en la extensión. La clave de la libertad es entender las cosas como genuinamente se expresan en la naturaleza como afirma Macherey: “...es justamente esta identidad la que determina, fuera de toda garantía subjetiva (sea esta proporcionada por Dios o por el yo, es finalmente

²⁰¹ Chaui, Marilena, *Op. Cit.*, p. 225.

²⁰² *Vid. Infra*. p. 12.

²⁰³ Chaui, Marilena, *Op. Cit.*, p. 217.

²⁰⁴ *TRE* §99.

lo mismo), la objetividad del conocimiento, es decir la potencia que él detenta naturalmente de expresar la realidad de las cosas tal como son en sí, y no solamente como son para mí”²⁰⁵.

Y ya que Spinoza considera que el ser humano no es un *imperium in imperio*, la concepción científica del mundo y el mundo de lo político y social son una y la misma cosa, pues son simplemente dos maneras en las que entendemos la Sustancia. Para que este monismo sea posible es necesario un sistema determinista, las mismas leyes que existen en la ciencia natural, son las mismas leyes que regulan el comportamiento humano y la política. ¿Es posible defender esta tesis? Esto solo podría ser posible desde dos aristas: el determinismo y la inmanencia. De manera que las actividades políticas seguirían el mismo orden que los fenómenos naturales en una comprensión que englobe todo, integradora y totalizante.

Antes de seguir, hay que entender que Spinoza es un entusiasta del pensamiento científico. Si bien las actuales perspectivas de la ciencia no tienden hacia una visión tan ambiciosa. No podemos desestimar el conocimiento científico, pues es un camino que conduce a la objetividad. De manera que hay dos vías: o bien la ciencia que podría unificar el conocimiento no está a nuestro alcance, pero de hecho existe como una realidad de la naturaleza. O simplemente no existe tal conocimiento. Nos vamos adecuar al primero y tratar de defenderlo en los conceptos de Spinoza.

iii. De imágenes a nociones comunes

Finalmente hay que responder como pasar de lo pasivo a lo activo. Para esto es necesario hablar sobre la posibilidad de cambiar imágenes, lo oscuro y confuso, en ideas claras y distintas, pasar de lo imaginativo a lo racional. La solución a este problema se encuentra en la concepción de sustancia. Sobre esto Hamshire afirma: “el hombre es parte de la naturaleza y por tanto, el moralista debe ser un naturalista. Ningún filósofo ha enumerado este principio metódico con mayor claridad que Spinoza, ni se ha adherido a él más despiadadamente”²⁰⁶.

Una imagen es una representación en la cual la mente crea ideas inadecuadas para aumentar su potencia de obrar. En cambio una idea clara y distinta vendría a ser una concepción auténtica de las cosas desde su secuencia causal. Ya que la sustancia se expresa en la totalidad

²⁰⁵ Macherey Pierre, *Op. Cit.* p. 80-81.

²⁰⁶ Hamshire, *Spinoza*. Alianza, Madrid, 1982. p. 88.

de las leyes científicas, entender la naturaleza en su estructura causal será el germen de la libertad, pues en ella se entiende el ser humano mismo.

El conocimiento de primer género, lo imaginario, lo mutilado es: la superstición y el prejuicio. Superstición es la ignorancia de las causas, en cambio el prejuicio es cierta concepción que tenemos de las cosas, pero no desde su naturaleza, sino desde la pura arbitrariedad:

Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas. Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la Parte primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe²⁰⁷.

Los prejuicios que denuncia Spinoza son los conceptos de perfección e imperfección, de bien y de mal así como una teleología en la naturaleza. El problema del bien y del mal ya lo abordamos en el capítulo anterior²⁰⁸. Pero vamos a recordar como lo define Spinoza: “Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos, ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno, porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”²⁰⁹.

La concepción del bien y del mal es una crítica a una visión realista del bien y del mal. Spinoza considera que pensar que algo es bueno o malo en sí mismo obedece solo a nuestro prejuicio, ideas oscuras y confusas. Esta concepción también se encuentra en pensar la perfección y la imperfección de la naturaleza, según nuestra conveniencia, o bien pensar que esta fue creada para el ser humano como Voltaire lo explica en su *Candido*:

Observen que las narices se han hecho para llevar gafas; por eso usamos gafas. Es patente que las piernas se han creado para ser calzadas, y por eso llevamos calzones. Las piedras han sido

²⁰⁷ *Ética*, IV. Pref.

²⁰⁸ *Vid. Infra*. p. 39.

²⁰⁹ *Ética*, III. Prop. IX. Esc.

formadas para ser talladas y para construir con ellas castillos... mientras que, como los cerdos han sido creados para ser comidos, comemos cerdo todo el año²¹⁰.

Ahora bien, asumir esta postura implica un relativismo, el cual queda sujeto enteramente al deseo particular. Lo bueno, lo malo, lo útil y lo inútil serían arbitrarios. Sobre esto Hamshire afirma: “Solo en la medida en que podemos, en cierto modo, llegar a entendernos a nosotros mismos y a nuestros designios efectivos y posibles...como consecuencias necesarias de nuestra situación en el seno de la *natura naturata*, podemos establecer proposiciones morales objetivamente válidas”²¹¹.

Con esto Hamshire afirma que solo en la medida que entendemos nuestro deseo y nuestro prejuicio podemos realmente plantear proposiciones éticas. Esto implicaría que el sistema de Spinoza, pese a ser crítico frente a las antiguas concepciones éticas, tratándolas de prejuicios, propone que existe realmente un conocimiento claro y distinto de estos conceptos. La pregunta sería ¿Cómo superar el prejuicio? Una respuesta fácil de asumir es que el conocimiento científico eventualmente terminaría con los prejuicios; guiando al pueblo hacia la libertad, el ideal ilustrado.

La solución de Spinoza puede encontrarse en los propios sujetos, en el acto entender y obrar en el mundo desde las nociones comunes. Por nociones comunes Spinoza se refiere a aquello que es común a todos los cuerpos: “la mente es más apta para percibir adecuadamente en la medida que el cuerpo tiene más cosas en común con los demás cuerpos”²¹². Pese a que da la impresión de que el sistema de Spinoza puede llevar al relativismo, en cambio Spinoza concibe las cosas bajo cierta objetividad necesaria. Chauí afirma sobre las nociones comunes:

Esas propiedades universales y comunes son lo que Spinoza designa con el concepto de noción común, definido como aquello que es común a las partes y al todo (encontrándose igualmente en todas ellas) y como sistema de relaciones necesarias reguladas (o leyes naturales) entre los individuos que por poseer determinaciones comunes forman parte del mismo todo²¹³.

²¹⁰ Voltaire, *Voltaire II*. Gredos, Madrid, 2010. p. 199.

²¹¹ Stuart, Hamshire, *Op. Cit.* p. 88.

²¹² *Ética*, II. Prop. XXXIX, Cor.

²¹³ Chauí, M. *Op. Cit.*, p. 224.

¿Qué será aquello que es común a todos los cuerpos? Lo más común y elemental para Spinoza es el *conatus*. Todo ser viviente en cuanto a su naturaleza se esfuerza por conservarse a sí mismo. Así como el concepto de *conatus* está más allá de lo humano también hay nociones comunes más allá de lo humano, pues todo lo singular expresa la sustancia “las cosas singulares...son cosas que expresa de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra”²¹⁴ .

En el capítulo anterior habíamos dicho que lo bueno y lo malo no tienen un criterio absoluto, salvo lo que cada uno juzga útil para sí mismo “Llamamos «bueno» o «malo» a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser”²¹⁵. De manera que no hay nada objetivamente bueno o malo. Sin embargo todos en cuanto a su naturaleza encuentran bueno lo útil para seguir su propia conservación. Es decir, es común a todos querer conservarse mediante lo que les conviene y en contraposición, no querer lo que no les conviene.

Regresando a lo útil, tiene sentido afirmar que todas las cosas buscan de alguna manera lo que les conviene ¿puede existir alguien que obre en contra de su propia conservación? Spinoza diría que no, o no al menos libremente, pues el que obra de esta forma es el esclavo. Sin embargo, puede suceder que alguien actué buscando lo útil para sí y en el proceso se haga daño, ¿por qué? Esto pues buscamos lo que nos conviene pero no siempre sabemos lo que nos conviene verdaderamente, no siempre tenemos una idea clara y distinta de nosotros mismos, incluso sobre nosotros tenemos prejuicios, aquí entra el concepto de virtud: “Por virtud entiendo lo mismo que por potencia, la virtud en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre en cuanto tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que se pueden entender a través de las solas leyes de la naturaleza”²¹⁶.

Virtud y *conatus* son lo mismo. En la medida que encontramos lo útil de manera clara y distinta, por su causa, encontramos la libertad; “cuando la parte puede ser comprendida en su singularidad esencial como causa total de los efectos productivos es activa; cuando solo puede ser comprendida determinada por los demás, es pasiva”²¹⁷. De esta manera al entender

²¹⁴ *Ética*, III. Propr. VI. Dem.

²¹⁵ *Ética*, IV. Propr. VII. Dem.

²¹⁶ *Ética*, IV. Def. VIII.

²¹⁷ Chaui, M. *Op. Cit.*, p. 225.

lo útil de manera clara y distinta entendemos la sustancia “Todo cuanto es en Dios y sin Dios nada puede ser o concebirse”²¹⁸. Y al entender la sustancia, nos entendemos a nosotros mismos: “No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas adecuadas, sino solo en la medida en que está determinado por el hecho de entender”²¹⁹.

En este punto existen dos figuras antagónicas, que son la del suicida por las pasiones y la del héroe por las acciones. Aquí se encuentra el tema de la muerte, sobre esto Diana Cohen afirma: “todo mal encuentro se califica como tal por qué acontece allí donde un cuerpo se mezcla con otro cuerpo en condiciones tales que pelagra la relación que lo configura como individuo... el cuerpo muere cuando sucumbe bajo las presiones del medio”²²⁰. ¿Qué distingue la muerte del suicida a la del héroe? El suicida sucumbe ante las presiones del mundo mediante pasiones tristes, imposibilitado de seguir en su propia conservación se ve en la necesidad de negar su propia naturaleza. En cambio el héroe es motivado por acciones, afectos que potencien. Mientras el primero suprime su potencia de obrar, el segundo la afirma por sus acciones. Y si bien ambos podrían morir, el héroe podría afirmar su existencia en sus acciones.

Finalmente, el conocimiento de segundo género consiste en pasar de los prejuicios al orden causal inherente en los individuos. La actividad racional es productora pues crea mecanismos de mayor libertad frente a las pasiones, pero también es intelectual pues entiende el sistema causal en el cual crear estos mecanismos. “Conocimiento de segundo género es actuar según la virtud, obrar vivir y conservar el ser bajo la guía de la razón, poniendo de fundamento la propia utilidad”²²¹. Al encontrar esos encuentros comunes de la conservación encontramos el orden de la sustancia en el cual es posible la libertad.

Este orden inherente presenta un encuentro de cuerpos en el cual el propio sujeto debe entender lo útil para sí. De manera que lo que conocemos e ignoramos determina nuestra libertad y esclavitud. Si el encuentro de cuerpos es la vía para entender la libertad ¿hay un

²¹⁸ *Ética*, IV. Prop. XXVIII.

²¹⁹ *Ética*, IV. Prop. XXIII.

²²⁰ Cohen, Diana, “*la muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática*”, DIANOIA, VOL. XLVI, no. 46, 2011. pp. 51.

²²¹ *Ética*, IV. Prop. XXIV.

pensamiento ecológico o protoecológico en Spinoza? Esta pregunta la vamos a responder con un ejemplo.

En el siglo pasado México y Estados Unidos realizaron un pacto en torno al crecimiento económico de ambos países. La especie del lobo Mexicano (*canis lupus Baiyeli*) era vista como una plaga para la nueva industria ferroviaria. La solución fue simple, el total exterminio de una especie para el florecimiento económico de ambos países²²². ¿Cuál fue el criterio para el exterminio del lobo? La búsqueda de lo útil, si era una idea clara y distinta, o una imagen irracional, solo el tiempo lo diría. Es fácil imaginarse que en su momento decisiones como la anterior pueden parecer una buena idea. Sin embargo, la sociedad humana enfrenta el inminente cambio climático, la sexta extinción y las migraciones por falta de recursos. Por lo que podemos arrojarnos a la afirmación de *que no era una idea clara y distinta exterminar al lobo*, pues el ser humano no conocía la importancia causal de una especie y su valor ecológico.

Una lectura reciente de Spinoza esgrimida por Arnee Naess, la *ecología profunda*, la cual en términos generales es entender la naturaleza como un conjunto de cuerpos en interacción, en los cuales se realiza el ser humano²²³. Para Naess, partiendo de Spinoza, solo por vía de los encuentros de cuerpos puede realizarse el ser humano, tanto como un ser individual, hasta un ser colectivo, político. Tomando como punto de partida los problemas actuales podemos ver la vigencia del pensamiento del holandés.

Para defender la objetividad de una ecología profunda pongamos de ejemplo el caso del lobo gris (*canis lupus*). Dicha especie sufrió un destino similar al lobo mexicano en tierras norteamericanas. En el parque nacional Yellowstone en el año de 1995 se logró reintroducir esta especie con éxito. Con ello, la cadena trófica se restauró, los ríos que antes se desbordaban por el consumo excesivo de los pastos por los alces regresaron a su cauce; y con

²²²Cfr. Maciel, Cabañas, Pamela. “El lobo Mexicano”, *Revista de la Universidad de México*, no. 830., 2017, pp. 45-51.

²²³ Cfr. Naess, Arne, *Ecology, community and life style: outline of a ecosophy*. Cambridge University Press, United Kingdom, 2008. p. 27.

esto el parque reverdeció²²⁴. Con esto se demuestra el papel de una especie en orden mayor, que podría hacernos pensar nuestro pensar en la naturaleza.

El sistema de Spinoza tiene como objetivo encontrar la metafísica de la Sustancia, la cual es la metafísica de la necesidad. No somos libres al no seguir lo necesario, sino que ahí está la esclavitud. La libertad se encuentra en seguir lo necesario pues expresa el orden de la Sustancia. El ejemplo del lobo y de su restauración expresa como el ser humano acertó con el orden de la naturaleza, al menos en este ejemplo.

Para cerrar esta subdivisión los puntos concretos fueron en primer lugar, que la libertad se justifica a partir de los encuentros afectivos, pues es una ética del cuerpo. En segundo lugar el conocimiento de segundo género es entender la urdimbre afectiva en la cual sucede el propio ser humano y transformarla en acción por medio del uso de la razón, así se convierten afectos que atan en aquello que liberan ¿Cuáles son estos afectos? es lo siguiente a desarrollar. En tercer lugar el ser humano como modo de la sustancia comparte nociones comunes, el conocimiento de segundo género tiende a buscar estas nociones como criterio de la libertad, produciendo racionalmente mecanismos de libertad, este proceso productivo de la razón también será explorado más adelante. Por último, las nociones más comunes son: i. que el ser humano busca lo útil, ii. Lo verdaderamente útil solo se consigue en el conocimiento claro y distinto, iii. El cual es conocer a Dios como sustancia y en el cual nos conocemos a nosotros mismos.

II. La Urdimbre que libera

La gran trama afectiva que Spinoza plantea puede entenderse como una urdimbre, en la cual el sujeto se ve atrapado por hilos afectivos que esclavizan (miedo y esperanza). En ese mismo tenor está la clave de la libertad afectiva, esa que no se encuentra en dejar de lado lo afectivo sino lo contrario: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser suprimido”²²⁵. Antes bien, lo afectivo es clave de la libertad. Si lo racional es el conocimiento de segundo género, lo claro y lo distinto,

²²⁴ Consultado el 23 de Mayo del 2020 https://www.nationalgeographic.com.es/naturaleza/actualidad/exitosa-reintroduccion-lobo-parque-nacional-yellowstone_13386

²²⁵ *Ética*, IV. prop. VII.

aquellos afectos que liberen serán también ideas claras y distintas expresando la naturaleza causal de la sustancia y por supuesto la naturaleza del propio ser humano.

i. La potencia afectiva: Fortaleza, Firmeza y generosidad

El entramado afectivo es abordado por Spinoza en las tres últimas partes de la *Ética*, y si bien es la quinta y cuarta parte donde aborda la libertad, ya desde la tercera da claves concretas de cuales afecciones potencian el obrar humano. Estas son la fortaleza, la firmeza y la generosidad. En la proposición LIX de la tercera parte Spinoza afirma: “De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo”²²⁶. Con esta proposición Spinoza está abordando la naturaleza del ser humano, la cual es un ser afectivo; todos los afectos aumentan o disminuyen la potencia de obrar, pero no existe la indiferencia afectiva. En esa misma proposición afirma: “refiero a la fortaleza todas las acciones que deriven de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende y divido aquella en firmeza y generosidad”²²⁷. Como mencionamos más arriba, Spinoza es en principio un nominalista: “...y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas”²²⁸.

Y sin embargo dicho nominalismo convive con el *apriorismo* de su sistema, como señala Vidal Peña “de forma poco convencional”²²⁹. Para Spinoza hay una realidad específica, en la cual de seguirla de forma clara y distinta se sigue la propia libertad. Al mismo tiempo que denuncia las controversias que surgen de imágenes universales que formamos por tener un conocimiento oscuro y confuso de la realidad.

Sobre esto no hay un realismo en los conceptos de sus afectos, hay un aumento y disminución de potencia en los sujetos. Aquellos que debiliten son solo diversas formas de la tristeza, en cambio los que potencian, formas diversas formas de la alegría. En ese mismo tenor, todas las afecciones que potencien el obrar en cuanto que entiende, segundo género de

²²⁶ *Ética*, III. prop. LIX.

²²⁷ *Ética*, III. prop. LIX, Esc.

²²⁸ *Ética*, II. prop. LX, Dem.

²²⁹ *Ética*, III. prop. LIX, nota 19 del traductor.

conocimiento, se refieren a la fortaleza. Entre los afectos que aumentan la potencia de obrar Spinoza considera dos: la firmeza y la generosidad. “Por “firmeza” entiendo “el deseo por el que cada uno se esfuerza en perseverar en su ser, en virtud del solo dictamen de la razón”; “por “generosidad” entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad”²³⁰.

¿Cuál es la diferencia entre firmeza, generosidad y *conatus*? En principio puede parecer que el *conatus* es una potencia por perseverar, un mero deseo. De modo que se distingue de la firmeza en que está implica la razón. Sin embargo, el segundo género de conocimiento es la racionalidad, el conocimiento del mundo causal. En este sentido conservarse bajo el uso de la razón es seguir el propio *conatus*. El afecto positivo de la firmeza no es opuesto ni contrario al *conatus* sino una de sus formas más plenas. ¿Cuáles son menos plenas? Conservarse mediante la esclavitud y la ignorancia. La generosidad por consecuencia es otra de sus formas, otra forma de conservación.

La clave para la libertad es, en efecto, transformar afectos que esclavizan en otros que liberan, pero esto solo es una forma de expresar el verdadero encuentro de la libertad, la cual es entender la naturaleza como determinada, de cierta forma, *necesaria y objetiva*. Bajo este presupuesto Spinoza está convencido que su sistema encontró una concepción humana que siempre será pereña, el ser humano no es ni moralmente bueno ni malo, es afectivo y pasional, pero al mismo tiempo encuentra su mayor potencia de obrar en la fortaleza (*fortitudo*), la generosidad (*generositas*) y la firmeza (*animositas*).

En este punto surge una pregunta ¿Es posible derivar un ética desde nociones comunes, desde nociones que sean comunes a todos los cuerpos? Y bien, ¿cuáles son estas nociones? Lo más elemental era el *conatus*, es esfuerzo por obrar, que se traduce en deseo, pero también en virtud; sobre esto afirma Diego Tatián: “el perseverar sería pues primariamente comprendido como la implementación de una estrategia que evita lo que daña –o destruye- la propia vida, y busca conservarse a todo lo que conserva y favorece”²³¹. El perseverar es buscar la propia

²³⁰ *Ética*, III. prop. LIX, Esc.

²³¹ Tatián, Diego, *Spinoza, El don de la filosofía*. Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2012. p. 48.

vida, la propia existencia como principio, el hacerlo desde el segundo género de conocimiento es el perseverar racional, esto consiste en entender nuestra propia naturaleza:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser²³².

La firmeza es el esfuerzo por el cual cada uno obra en su propia naturaleza desde una perspectiva racional sobre sí mismo. Debido a que todos los afectos remiten a la alegría y la tristeza, la firmeza es necesariamente un afecto alegre, podríamos denominarlo como *la alegría de ser uno mismo*. Spinoza considera que desde este afecto es posible derivar: la templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en los peligros, ¿qué se refiere Spinoza con peligros? Esto lo veremos en el siguiente apartado con el obrar del ser humano libre. En cuanto a la generosidad es el aumento de nuestra potencia de obrar desde la conservación del otro, de igual manera es un afecto alegre, podríamos considerarlo como *la alegría de ayudar al otro*. De este afecto se derivan la modestia y la clemencia

Si en efecto el ser humano *tiene una alegría de ser el mismo y de ayudar a otros* no puede ser comprendido de otra forma que como nociones comunes, sobre esto afirma Luciano Espinosa: “Nociones comunes tienen un carácter biológico y estructural que se acerca mucho más a la realidad interna y viva de los seres; y capta también sus relaciones de semejanza y diferencia inteligibles, no solo sensibles. Son ideas adecuadas, autosuficientes, que van a permitir la irrupción racional”²³³.

El *conatus* como potencia de vida, es en principio biológico, por decirlo de alguna forma es la potencia afectiva por existir. Pero también es una potencia social y por lo tanto política. La generosidad y la firmeza pueden expresar esta dualidad del *conatus*: por un lado un esfuerzo por preservarse a sí mismo y otro por preservar al otro. Esto significa una realización a partir de los encuentros entre cuerpos. El ser humano en cuanto a su potencia de obrar tenderá a buscar la alegría, como fortaleza, y evitar la tristeza en sus diferentes formas:

²³² *Ética*, IV. prop. XVIII, Esc.

²³³ Espinosa, R. *Op. Cit.*, p. 235.

De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, «placer» o «regocijo», y al de la tristeza, «dolor» o «melancolía». Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas²³⁴.

La libertad es seguir la propia naturaleza afectiva de manera racional. Encontrar la alegría en la firmeza y la generosidad, que son la esencia del ser humano. Esto es seguir la virtud misma como afirma Spinoza “la felicidad no es un premio que otorga la virtud, sino que es la virtud misma”²³⁵, esto es conservarse de manera racional y con alegría, sin embargo en esa misma proposición afirma: “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”²³⁶.

La alegría que trae consigo la propia conservación (firmeza) o la del otro (generosidad) trae consigo placer. El placer se puede definir como el aumento de la potencia de obrar de forma parcial. En cambio cuando es pleno el aumento de la potencia se trata de regocijo. De igual modo la tristeza del cuerpo, cuando es parcial es dolor, cuando es plena melancolía. El regocijo es siempre bueno pues representa la potencia del ser humano, en cambio el placer puede ser bueno o no. La melancolía no la entiende Spinoza como el germen del artista sino como una tristeza que afecta al cuerpo en su totalidad, pues es siempre mala; en cambio el dolor que es una tristeza parcial, es malo, pero siempre puede superarse, así que puede ser bueno indirectamente. “Lo bueno es aquello que regula, armoniza y mantiene el equilibrio del cuerpo a las relaciones que se dan en él entre movimiento y reposo, y lo malo lo que altera el equilibrio”²³⁷. Esto recuerda a Hipócrates y Galeno la salud como equilibrio del cuerpo, o al poeta Juvenal *mens sana in corpore sano*.

Finalmente cabe la pregunta ¿El ser humano es efectivamente como lo describe Spinoza?, ¿Cómo es precisamente esta descripción? Para Spinoza el ser humano es un ser que desea,

²³⁴ *Ética*, III. prop. XI, Esc.

²³⁵ *Ética*, V. prop. XLII.

²³⁶ *Ética*, V. prop. XLII. Dem.

²³⁷ *Ética*, IV. prop. XXXIX.

que su naturaleza es seguir su deseo. Al mismo tiempo, es un ser que puede obrar racionalmente. El *quid* del argumento está en el hecho de que si bien el ser humano es racional, lo es potenciado por ciertas pasiones: firmeza y generosidad. Simultáneamente, estas pasiones implican la conservación individual, pero también la del otro. El ser humano es un ser que se conserva al conservar al otro.

La bondad del ser humano es un tema que puede ponerse en tela de juicio, la experiencia da cuentas de ello. Aunque también es posible ver casos ejemplares de altruismo en los seres humanos. Konrad Lorenz²³⁸ considera que el ser humano es social no por una base racional, sino que la razón es movida, por los afectos: “si el hombre no tuviera tan abundante dotación de instintos sociales, jamás hubiera podido elevarse del mundo animal”²³⁹. Ciertamente Spinoza no desestima la razón, no es la razón una sierva de las pasiones, pero tampoco las pasiones son ajenas al ser humano. Ambas representan la naturaleza del ser humano como un ser racional/afectivo. En ocasiones más afectivo que en otras, o bien *viceversa*.

De igual modo Lorenz considera que la razón no actúa contraria a los instintos/pasiones, salvo en la medida que sea una pasión contraria al ser humano: “solamente se produce algo contrario a la razón cuando un instinto funciona defectuosamente”²⁴⁰, solo la razón es impotente cuando tenemos una idea oscura. De igual manera Spinoza considera que los afectos que potencian, alegría y fortaleza, no pueden ir en contra de la razón.

Para Spinoza los afectos son sociales. Hay que recordar que los afectos son afecciones del cuerpo, encuentros entre cuerpos. Pero estos encuentros no solo son negativos, sino potenciadores y necesarios para la conservación: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”²⁴¹. El ser humano necesita de encuentro que lo potencien, que le sean útiles, sobre esto Spinoza afirma:

²³⁸ Konrad Lorenz (1903 -1989) no fue un filósofo, sino un biólogo, padre de la biología del comportamiento animal “Etología”. Sin embargo, en su obra más famosa *Sobre la Agresión el pretendido mal*, donde expresa un estudio sobre la agresión de los animales, al final desarrolla lo que podría considerarse una antropología filosófica, exponiendo las implicaciones filosóficas de su investigación.

²³⁹ Lorenz, Konrad. *Sobre la agresión el pretendido mal*. Siglo XXI, México DF. 2013. p. 274.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 284. Pese al claro paralelismo entre ambos pensadores no hay dato alguno que compruebe que Lorenz Leyó a Spinoza. No sucede lo mismo con Kant a quien contrasta con su pensamiento en su obra.

²⁴¹ *Ética*, II. postulado. IV.

Y así nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos²⁴².

Es fácil ver como Spinoza considera la racionalidad como un factor social. El que se gobierne por la guía de la razón buscará lo más útil, lo cual es otro ser humano, es decir, la comunidad. La comunidad es un encuentro entre humanos en los cuales se regeneran constantemente. Esto se entrevé en el afecto de la *generosidad*, como el deseo de unirse a otros en la amistad, y por ende la alegría que debe traer consigo este afecto. Y si bien estos afectos potencian la filantropía, Spinoza es consiente que “todo lo excelso es tan difícil como raro”²⁴³. De manera que no podemos dejar de preguntarnos, ¿por qué el ser humano elige las pasiones tristes, el odio, la envidia, el miedo? Diego Tatián afirma que lo sorprendente es que el ser humano haga el bien y no el mal, que elija conservar a otros y no el mero egoísmo²⁴⁴.

Quizá la clave para entender al ser humano como un ser moral no esté en sorprenderse de los afectos, sino en entender los mismos. Sobre esto tengo un ejemplo, en mi ciudad León Guanajuato casi nunca llueve, en una ocasión cayó un fuerte chubasco. Debido a la falta de lluvias las cloacas estaban tapadas de basura y eso produjo una inundación. El río que atraviesa la ciudad se desbordó y una mujer quedó atrapada en medio del agua, el agua estaba por encima del auto. Un brigadista se lanzó por ella, pero no solo él, sino que toda la comunidad que estaba en ese lugar ayudó al brigadista a rescatar a la mujer. Al final se salvó, pero sin la ayuda de todos seguramente hubiera muerto.

En este ejemplo podemos preguntarnos ¿por qué lo hizo?, ¿por qué la gente elige la filantropía, en ocasiones a costa de sí mismos? Podríamos considerar que fue porque

²⁴² *Ética*, IV, Prop. XVIII. Esc.

²⁴³ *Ética*, V. prop. XLII. Dem.

²⁴⁴ Tatián hace referencia a Kertezt y su cuento: “relato del bien y del mal”, donde un hombre plantea la posibilidad de ser buenos o malos, concluyendo que lo sorprendente no es el mal, sino el bien el ser humano. Tatián, *Op. Cit.*, p. 58.

racionalmente encontró un fundamento para actuar, y que eso motivó al rescatista a salvar a la mujer, e incluso que la gente lo ayudó por tener la misma conclusión racional. O quizá podríamos considerar que sintió el deseo de ayudar y eso produjo en todos un fuerte sentimiento de empatía, motivo último para actuar.

¿Cuál es la respuesta correcta? O bien, es la razón la que dirime sobre las pasiones, pero este sería el ideal del sabio estoico y vimos al principio que la razón nunca tiene un total imperio sobre ellos. Por otro lado Lorenz afirma: “En realidad, la comprensión racional completa de las consecuencias de un acto y de la firmeza lógica de sus premisas jamás tendría por resultado un imperativo ni una prohibición si no le proporcionara motivación alguna fuente de energía emocional, o sea instintiva”²⁴⁵.

La postura de Lorenz parece apuntar a que es gracias a la fuerza afectiva, emocional, que nuestras decisiones son movidas, y por ende la razón es consecuencia de las pasiones. En este punto podría considerar que la razón es sierva de las pasiones. No obstante, todos los afectos que potencia: firmeza, generosidad, fortaleza; así como el hecho mismo de vivir en comunidad buscando lo útil para todos, sucede bajo la guía de la razón. Spinoza no desestima la razón, por encima del afecto, pero tampoco niega la fuerza que el afecto tiene en la razón. Mi postura aquí es que el deseo y la razón van de la mano. La razón encuentra su potencialidad por las acciones, es alegría, generosidad y fortaleza. La razón es un esfuerzo por perseverarse la cual trae consigo una fuerza afectiva y no solo el mero razonamiento.

¿Qué pasa con los actos racionales que no son potenciados por algún afecto sino todo lo contrario? Es decir ¿qué sucede con los actos racionales que producen una disminución en la potencia subjetiva de obrar? En primer lugar considero que si todos los actos que denominamos “buenos”, fueran evidentemente potenciadores, la historia de la humanidad sería un encuentro pacífico y perenne, cuando vemos lo contrario. De manera que aunque considero que la razón va acompañada con un afecto potenciador, si este no se encuentra, la fuerza racional no es suficiente para motivar nuestras acciones. No obstante, el paso de primer a segundo género debe ser la interiorización de nuestros deseos por la guía de la razón. Entender que ciertas acciones denominadas “buenas” o “convenientes para todos” nos

²⁴⁵ Lorenz, Konrad, *Op. Cit.*, p. 275.

resultan favorables, y por ello mismo encontrar un deseo en las mismas. Muchas personas entienden lo correcto y lo incorrecto, pero al no tener la fuerza afectiva en sus acciones, no las llevan a cabo.

¿Qué distingue entonces al ser humano bondadoso del ventajoso?, ¿Cuántos crímenes se han realizado en la humanidad en nombre de lo útil? En principios ambos sujetos se mueve por la misma potencia, el deseo; pero el enfoque de cada uno es enteramente diferente. El bondadoso encuentra alegría en la racionalidad. El otro solo encuentra alegría. Esto no significa que la libertad sea superación de los afectos por vía de la razón, sino una vida racional por vía de los afectos. Sobre esto Lorenz afirma: “si el hombre fuera un ser puramente racional y no tuviera su herencia animal de instintos, sin duda no sería un ángel sino todo lo contrario”²⁴⁶. Es decir si el ser humano en principio no fuera un ser afectivo²⁴⁷, si no sintiera alegría en la filantropía, así como culpa, o miedo no podríamos convivir en sociedad y no sería posible ningún tipo de moralidad. Y finalmente ¿qué pasa con el que no siente culpa, el cruel, el desalmado? Ciertamente el más grande dictador o conquistador fue una persona cruel, pero también inteligente y por ende racional. Muchos tomaron conciencia racional de sus acciones, pero no sintieron ni culpa ni resentimiento. Es bajo las emociones y la razón, como dos dedos de la misma mano que se da la alegría, la libertad y una mayor potencia de obrar.

ii. El ser humano libre: Spinoza en clave epicúrea

Ya vimos al principio de este capítulo que Spinoza no es un estoico. De manera que vamos a entender la filosofía del ser humano libre bajo una clave epicúrea. Con clave epicúrea nos referimos a que la libertad consiste en “buscar el placer y evitar el dolor”²⁴⁸. La filosofía de Spinoza tiene como germen una base materialista, y es por vía de los encuentros afectivos que se gesta la libertad²⁴⁹. El obrar del ser humano libre consiste o debe consistir en la manera

²⁴⁶ *Idem.*

²⁴⁷ En este tenor estamos tomando instintos y afectos como sinónimos, en la medida que los afectos son encuentros en los que buscamos aumentar nuestra potencia, y los instintos también tienen esa función en los seres vivos.

²⁴⁸ Cfr. Laercio, *Diogenes. Vida y Obra de los filósofos más ilustres*. Alianza, Buenos Aires, 2007. Libro X.

²⁴⁹ Cfr. Tatíán, Diego, *Spinoza y el amor del mundo*. Ediciones Altamira, Buenos Aires, 2004. p. 29. La lectura del pensamiento de Spinoza como un epicúreo antes que un estoico tiene varios representantes; Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, Deleuze, G. *Op. Cit.*, G. Kaminsky, *Op. Cit.*, Particularmente estas lecturas comparten la visión

como cada individuo supera aquellos encuentros afectivos que son debilitantes: miedo y esperanza, odio, culpa, envidia y celos, transformándolos así en encuentros que potencien.

La forma en la que se desenvuelve el ser humano libre es abordada por Spinoza en la cuarta parte de la *Ética*. En esta parte busca responder como el ser humano afronta los encuentros oscuros y confusos, esos que debilitan. Frente al desconocimiento del futuro, germen del binomio miedo/esperanza 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”²⁵⁰. Parece que Spinoza sostiene que al entender la naturaleza, tanto futura como pasada mediante la razón permitirá que el factor debilitante de la misma se disminuye (miedo y asociación).

El filósofo pulidor de lentes parece sugerir que en la medida en que entendemos de forma racional, es decir, con el conocimiento de segundo género entendemos el determinismo del mundo. Y este entendimiento de lo necesario, trae consigo un mayor dominio de los afectos. “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos”²⁵¹. De igual manera afirma en otra proposición: “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”²⁵². Esto es lo que vamos a denominar una aceptación radical. Asumir que las cosas siguen un orden el cual no necesariamente tiene que ver con los intereses humanos. Por ejemplo, si llueve y una persona se moja, no es un castigo del mundo que llueva, sino simplemente un orden de la naturaleza que se cumple. Pasa un caso similar en los afectos humanos, es posible que las personas sean racionales, pero no es de extrañarse que en condiciones de estrés sientan miedo o angustia.

La primera gran consigna del ser humano libre, es que tiene cierto grado de libertad en la medida que entiende la naturaleza como una y determinada. Bajo este presupuesto el ser humano tiene la potestad de encontrar la alegría en aquellos encuentros que son determinados

de Spinoza como un hedonista, en clave epicureo, buscar el placer pero bajo la guía de la razón, lectura que comparte este trabajo.

²⁵⁰ *Ética*, IV. prop. XLII.

²⁵¹ *Ética*, V. prop. VI.

²⁵² *Ética*, II. prop. XLIV.

de tal o cual manera, como Carpintero lo afirma: “una alegría de lo necesario”²⁵³. Bajo esta tesis el propio ser humano debe entender su naturaleza como determinada de cierta forma, como finita, pero también como determinada bajo cierta naturaleza. Temporalidad y asociación se disuelven en el uso de la razón del presente.

La necesidad de lo singular se expresa en su finitud, cuestión que Spinoza afirma en un axioma: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida”²⁵⁴. Con este Axioma Spinoza deja en claro que toda cosa singular puede ser destruida por otra y que por ende la esencia humana es la finitud. La muerte es entendida bajo esa finitud sobre la cual Spinoza afirma: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte sino de la vida”²⁵⁵. El ser humano libre parte de una concepción necesaria la cual implica la mortalidad de la vida ¿cómo afrontar el miedo a la muerte?, ¿cómo pretende Spinoza que el ser humano que se sabe finito enfrente la idea de que va a morir?

Ni una religión que promueva una esperanza, ni el ascetismo que suprima el miedo son soluciones loables para vencer el miedo a la muerte. ¿Es acaso una resignación al hecho de que moriremos la única alternativa? La idea de nuestra propia mortalidad puede ser la causante de pasiones que debiliten el obrar humano y que mermen el actuar, como afirma el epicúreo Lucrecio: “el temor a morir inspira a los hombres un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte”²⁵⁶.

La solución para Spinoza es una alegría a partir de la inmanencia, de aquellos encuentros que determinan a cada sujeto. Siendo *el conatus* la potencia más elemental, la primera meditación para confrontar el miedo a la muerte es la alegría de la propia vida; “el primer mandamiento del supuesto decálogo espinosista es mantenerse con vida, lo cual es natural, pero no tan fácil de llevar a cabo”²⁵⁷.

²⁵³ Enrique, Carpintero, *La alegría de lo necesario, las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*. Topía, Buenos Aires, 2005.

²⁵⁴ *Ética*, IV. Axiom.

²⁵⁵ *Ética*, IV. LXVII.

²⁵⁶ *De rerum natura*, III, vv. 79 y ss.

²⁵⁷ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, p. 404.

De manera que la pura existencia puede en principio ser causa de libertad y alegría, no obstante la libertad es un espectro complejo, como es complejo el ser humano y sus relaciones con otros cuerpos, de manera que *la alegría de lo necesario* no se gesta solamente en una potencia singular, sino colectiva. A partir de los afectos el ser humano es libre en la manera que entiende esos encuentros: “la virtud del hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando los vence”²⁵⁸. La virtud era la esencia misma del ser humano, entonces la esencia del ser humano aumenta cuando vence los peligros o bien los evita; “por peligro entiendo todo lo que puede ser causa de algún mal: de tristeza, de odio, de discordia”²⁵⁹.

La libertad consistirá en la capacidad del ser humano de cambiar la tristeza por alegría, de superar lo que limita y crear mecanismos que liberen. La clave es la dupla conocimiento/obrar, pues en el medida que actuamos, entendemos y *viceversa*; “quien ama el conocimiento ama la vida, y es afectivamente alegre”²⁶⁰. De manera que resta la pregunta ¿es posible ser libres como Spinoza lo plantea? Ciertamente Spinoza no afirma un absoluto dominio de las pasiones, pero tampoco una nula libertad, la libertad o liberación se da en una *tesitura de encuentros, de potencias y de grados*. Podemos ser tan libres como en momentos entendemos el mundo y somos racionales, y somos tan impotentes como en momentos ignoramos y simplemente actuamos. La libertad en su sentido más pleno no existe, pero eso es algo que Spinoza no defiende sino que denuncia, la libertad existe como potencialidad, potencialidad que la experiencia corrobora pero también desmiente, en distintos grados y momentos. La *Ética* es una obra sobre la vida y sobre cómo encontrar encuentros alegres en ella, entendiéndola como una y necesaria: “*Mientras vivas, brilla, no dejes que nada te entristezca, la vida dura poco, y el tiempo determina el final*”²⁶¹.

²⁵⁸ *Ética*, IV. LXIX.

²⁵⁹ *Ética*, IV. LXIX. Dem.

²⁶⁰ Olalla Benito, Pilar, *Op. Cit.*, p. 440.

²⁶¹ El Epitafio de Seikilos de una obra musical, considerada la pieza musical más antigua de occidente, el texto original en griego reza: Ὅσον ζῆς, φαίνου, μηδὲν ὄλωσ σὺ λυποῦ· πρὸς ὀλίγον ἔστι τὸ ζῆν, τὸ τέλος ὁ χρόνος ἀπατε. *Cfr.* Leichtentritt, Hugo, *Music, History, and Ideas*. Cambridge, Massachusetts, 1958. p. 49.

iii. Comunidad y vida afectiva

El ser humano libre tenderá a lo colectivo, pero no solamente de cuerpos que alegren, sino efectivamente de seres racionales: “solo los hombres libres son entre sí muy agradecidos”²⁶². Cuestión que implica que la libertad solo es posible en la comunidad y por ende en la política. Spinoza cierra la cuarta parte de la *Ética* con la importancia de la comunidad: “el hombre que se guía por la razón es más libre en el estado donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo”²⁶³, ¿a qué se refiere la proposición anterior? En primer lugar parece sostener que no hay una libertad errante, en segundo lugar parece que el estado y la ley son un factor que potencian y no que debiliten. En este apartado desarrollaremos el primer punto.

El fundamento o la necesidad de la vida social en el ser humano es fácilmente deducible en el sistema del filósofo holandés. Basta comprender que el ser humano busca por naturaleza su conservación, lo útil. Para el ser humano racional lo más útil es otro ser humano, es decir la congregación “no hay nada más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón”²⁶⁴.

La libertad es contrapuesta al concepto de la soledad, en la medida que el ser humano se guía sola y únicamente por su deseo siempre verá su potencia limitada, en cambio en la medida que el ser humano se une con otro ser humano su potencia aumenta en cierto grado. Una comunidad de individuos libres tendrá, tendencialmente, un mayor grado de libertad, tal como afirma en el *Tratado teológico político*: “Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón...”²⁶⁵.

Para Spinoza el ser humano es un ser social por naturaleza y si bien entre individuos es fácil llegar al conflicto, la vida solitaria es potencialmente más conflictiva que el conflicto que pueda traer consigo la comunidad:

«El hombre es un dios para el hombre». Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y

²⁶² *Ética*, IV. LXXI.

²⁶³ *Ética*, IV. LXXIII.

²⁶⁴ *Ética*, IV. Apen. Cap. IX.

²⁶⁵ *TTP*, XVI, [191].

se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes...²⁶⁶.

Con la cita anterior Spinoza deja entrever cual es el papel de la comunidad. La comunidad al ser una actividad racional es parte de la potencialidad del ser humano, como afirma Diego Tatián “la comunidad no es un universal sino una formación y un deseo”²⁶⁷. La comunidad brota del deseo de conservarse y de este modo de una naturaleza común (noción comunes), en la medida que buscamos lo mismo. Dicha actividad deriva en la amistad y en la honestidad: “la práctica de la amistad es el ejercicio mismo de la libertad, la institución de una forma de relación entre los hombre que cancela la alienación y la soledad”²⁶⁸.

Finalmente el ser humano aumenta su potencia en la comunidad, pero no solo eso, todos los afectos que potencian tienen en Spinoza un papel comunitario. Podríamos considerar la fortaleza en su forma de generosidad como el deseo de ayudar a otro. La modestia: “es decir el deseo de agradar a los hombres, cuando es determinada por la razón es moralidad”²⁶⁹. La clemencia, que es la opuesta de la crueldad, la moderación de la ira por medio de la razón²⁷⁰. Con esto no concluimos que para Spinoza no hay afectos potenciadores que no impliquen la comunidad, sino que no hay libertad sin comunidad.

Aquí surgen varias preguntas ¿por qué si el ser humano es un ser social las comunidades llegan a ser tan destructivas unas con otras?, de igual manera ¿los individuos llegan a ser agresivos y crueles unos con otros? Este punto es complicado. En primer lugar los seres

²⁶⁶ *Ética*, IV. XXXV. Esc.

²⁶⁷ Tatián, Diego, *Op. Cit.*, 201.

²⁶⁸ Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1988. Carta XXXVIII, I 191.

²⁶⁹ *Ética*, IV. Apen. Cap. XXV.

²⁷⁰ *Ética*, III. Definiciones de los afectos XXXVIII.

humanos como ser pasionales tienden fácilmente a actuar bajo afectos que debiliten, en la envidia, en el odio y con ello a disminuir su potencia de obrar. Es indudable que la comunidad y el estado en ocasiones son un ambiente hostil, pero es hostil por que hostil es el ser humano. Pensar que fuera de la comunidad seríamos más libres es como la paloma de Kant que piensa que sin aire volaría más alto, y sin aire caería al suelo. Sin la comunidad y sus normas no tendríamos libertad.

Así que el estado tiene una doble función, por un lado evita que los seres humanos se hagan daño unos a otros, un estado muy hobbesiano. Pero esto solo aplica para ser humano que es presa de las pasiones sin el uso racional del entendimiento. En cambio, el que puede actuar bajo la guía de la razón elegirá el estado y la comunidad, las leyes y las normas, así como el bien común, pues esto se sostiene en una noción común, el *conatus*, que todos puedan conservarse en su propia naturaleza.

III. Conclusión

En este capítulo considero hemos abordado todos los siguientes puntos. En primer lugar que el pensamiento de Spinoza es materialista, una ética del cuerpo y que solo por esa vía se puede dar el conocimiento de segundo grado, el paso de lo subjetivo en las nociones comunes. En segundo lugar, exploramos los afectos que liberan, así como la función de estos en el proceso de la racionalidad. Siendo estos: fortaleza, generosidad, modestia, regocijo etc. La clave de los mismos es que la libertad es por ellos y no a cuesta de ellos. La libertad se da en el conocer la sustancia y la propia naturaleza del ser humano, la cual es esos afectos.

Finalmente el argumento general del capítulo fue analizar la dimensión positiva de los afectos en la libertad. La alegría como una potencia de obrar y como esta también existe en la racionalidad. De manera que la libertad conjuga tanto la razón como la fuerza afectiva que potencia el obrar humano.

Excurso: Spinoza en clave Borgeana

Finalmente quisiera en este apéndice explorar un punto que no fue desarrollado en el cuerpo del capítulo, el tercer género de conocimiento la *sciencia intuitiva*. A diferencia del primer género de conocimiento y del segundo, el tercer género de conocimiento no se refiere *in concreto* a conocer tal o cual afecto de manera clara y distinta, sino a la comprensión de la totalidad. En este género de conocimiento confluyen las tres disyuntivas del sistema de Spinoza: libertad, conocimiento y felicidad (*beatitudo*).

Por clave Borgeana nos referimos a la lectura de José Luis Borges (1899-1986). El escritor Argentino es un comentarista de Spinoza muy particular, no analiza la obra del holandés con la meticulosidad de un académico, sino como el mismo lo dice como un acto de fe “creo entender esencialmente el sistema de Spinoza; sólo que para mí no es un sistema. Yo diría que se trata más bien de un acto de fe. Es decir, que la filosofía de Spinoza puede ser profesada como una religión”²⁷¹. De igual manera la obra de Borges tiene al holandés como centro en varios momentos como sus dos poemas y algunas conferencias. Pero particularmente dos nociones: el infinito y el laberinto, como dos conceptos que se entrelazan y confluyen.

Esto se expresa muy bien en el cuento *Donde los jardines se bifurcan*, cuento que nos relata una obra de un gran sabio que contiene un laberinto, el infinito. Esta singular concepción de Spinoza cobra sentido al leer la *Ética* como justamente eso, un laberinto, un entramado o una urdimbre que encierra de alguna forma, todas las cosas. ¿Y al final del laberinto que depara? El propio Spinoza lo afirma: la libertad, el conocimiento y la felicidad (*beatitudo*).

El tercer género de conocimiento significa conocer las cosas desde Dios, es decir desde la eternidad. Ya mencionamos antes, que todo es Dios y que sin el nada puede ser ni concebirse. Pero más allá de pensar tal o cual cosa como necesaria desde un sistema causal; el tercer género de conocimiento consiste en pensar todo el mundo desde un sistema causal que confluye en la eternidad: “el alma puede conseguir que todas las

²⁷¹ Tatián, Diego, *Op Cit.* p. 17.

afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”²⁷².

El tercer género de conocimiento es entender la realidad como parte de la eternidad, el final del laberinto. Y en este proceso, el propio ser humano se comprende a sí mismo como parte de la eternidad “el alma no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”²⁷³. Con esto Spinoza no afirma que el alma o la mente tenga una existencia independiente del cuerpo, y mucho menos como conciencia. Sino más bien que al entender la naturaleza desde la eternidad comprendemos al alma y al cuerpo como parte de lo eterno y por ende en cierta forma, expresión de la eternidad misma.

Este conocimiento será la felicidad, la paz, que vence el miedo a la muerte, este conocimiento brota del conocimiento de lo infinito “el amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno”²⁷⁴. ¿Es posible este género de conocimiento? Ya el segundo era complicado en su dimensión racional, entonces parece que este es incluso más inverosímil. No obstante varios autores han arrojado lecturas que dan fe de ese género de conocimiento, el propio Borges y su literatura, las sentencias de Lessing y finalmente Russell quien afirma en su historia de la filosofía “Spinoza tiene que ser querido como un santo”.

¿Es Spinoza un místico? Creo que la lectura del holandés como la de un místico no es tan descabellada. Pero no es un místico como los místicos renanos del cristianismo que ven lo inefable en el fruto de la nada, sino más bien un misticismo materialista, que a partir de los encuentros entre todos los cuerpos encuentra el infinito como principio. La felicidad más plena será conocer ese infinito tal como Spinoza afirma: “no es más que la satisfacción misma del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios”²⁷⁵. De manera que en esta lectura quizá sea Borges el que mejor la refleja tanto en su verso como en su prosa:

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales

²⁷² *Ética*. V, Prop. XIV.

²⁷³ *Ética*. V, Prop. XXIII.

²⁷⁴ *Ética*. V, Prop. XXXII.

²⁷⁵ *Ética*, IV. Apen. IV.

y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de aquel que es todas Sus estrellas.

Cuarto Capítulo

IV. ¿De la libertad a la democracia o de la democracia a la libertad?

Introducción

En este cuarto capítulo realizaré una lectura crítica de la perspectiva política de Spinoza. La filosofía política de Spinoza es consecuencia de su ética y de su metafísica, por lo que las tesis políticas del holandés se subordinan a los conceptos centrales del sistema, conceptos como: sustancia, potencia, cuerpos y conservación. En este mismo sentido entra en juego el concepto de libertad así como su aplicación en el campo de la política.

¿Es la misma libertad la de la ética que la libertad política? La respuesta tentativa para esta conclusión es que no. Empero, la libertad está estrechamente relacionada con la política. Y ya que como Spinoza es un defensor de la democracia, surge la pregunta ¿es la democracia la que permite la libertad?, o más bien ¿La libertad la que produce la democracia? El objetivo de esta conclusión es cerrar con esta pregunta. Para ello son varios los objetivos del capítulo:

- A) Exponer el concepto de derecho natural de Spinoza como eje central de la política
- B) Desarrollar el concepto de democracia a partir de dicho concepto
- C) Exponer el concepto de *multitudo* y las diferentes lecturas del mismo
- D) Cerrar con una conclusión sobre mi propia lectura sobre el sistema de Spinoza

Dicho trabajo incide en mi investigación en varios puntos

- A) Demostrar la importancia de la relación entre individuos como fundamento de la libertad
- B) Cerrar con la noción de comunidad y su papel en la política, así como en la libertad política

I. Derecho es potencia

i. Estado de naturaleza, pacto y comunidad

¿Qué tan dependiente es la libertad de la política? O más bien ¿la segunda depende de la primera?, ¿una política justa generará hombres libres?, o serán ¿hombres libres quienes generen una política justa? Estas preguntas surgen al tratar de entender y plasmar el pensamiento político de Spinoza. Una vez expuesto el concepto de sustancia y los afectos en el plano de la libertad, resta concluir con la política. Para Spinoza la filosofía política está comprendida en su sistema, de manera que sigue el mismo orden deductivo con el que iniciamos esta investigación.

En primer lugar hay que abordar el concepto de derecho natural. Dicho concepto es el eje de gran parte de su sistema, pues también en la *Ética* cobra una gran importancia. Spinoza pertenece a los pensadores denominados contractualistas, aquellos que asumen que el surgimiento de la política y del estado es por vía de un pacto. Dichas posturas difieren en forma y contenido, sin embargo destacan tres elementos en las mismas: estado de naturaleza, pacto y sociedad civil. De alguna manera todos los pensadores que son contractualistas mantienen *mutatis mutandis* estos elementos. Vamos a exponer cada uno en general para dar con la noción de Spinoza.

El primer momento del contractualismo, o del pasaje contractual como nos vamos a referir, es el estado de naturaleza. Este estado como lo mencionamos en el capítulo segundo²⁷⁶ es un momento donde el ser humano vive totalmente carente de cualquier ley que regule su comportamiento. En términos de Spinoza vive desenfrenadamente sus pasiones, y las personas son enemigas por naturaleza: “En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros... y como los hombres por lo general, están sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza”²⁷⁷.

El estado de naturaleza al estar desprovisto de ley, requiere de un pacto posterior en el cual las personas se ponen de acuerdo bajo un objetivo común. Al igual que en el capítulo

²⁷⁶ *Vid. Infra.* p. 56.

²⁷⁷ *TP*, II, §14.

segundo quisiera realizar un paralelismo entre los sistemas de Hobbes y Spinoza. Ambos son contractualistas, ambos consideran de suma importancia el tema de las pasiones y ambos son naturalistas. Sin embargo, el primero permite entender más diáfananamente al segundo. Para el inglés el estado de naturaleza es correlativo al concepto de derecho natural:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad, 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 aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin²⁷⁸.

Para Hobbes en el estado de naturaleza las personas gozan de una absoluta libertad, la cual no se ve coaccionada salvo por otro individuo más fuerte o inteligente que merme su obrar. La libertad es plena, pero al mismo tiempo las personas son presa del miedo a sus iguales motivo por el cual es menester un pacto. Antes de seguir hay que entender que el derecho natural en Hobbes es la absoluta libertad para conservarse en su vida y en su ser. Pero ya que en el estado de naturaleza no es posible esto por el miedo de unos contra otros los sujetos recurren a un pacto.

El pacto en Hobbes y en Spinoza es un elemento clave. Para el inglés el pacto es una incursión racional, en la cual se suprimen las pasiones, la ira, el odio, la venganza etc. Estas pasiones producían conflictos con los sujetos y su convivencia. De esta manera surge el estado, el Leviatán, el cual velará por la paz de los individuos como afirma Smith: “el contrato Hobbesiano se orienta hacia la creación de un tercer partido, el soberano autorizado a representar la paz y el bienestar común”²⁷⁹.

En este sentido entra Spinoza. Al igual que Hobbes, Spinoza considera que en el estado de naturaleza existe un conflicto de todos contra todos, la diferencia se encuentra en su propia definición del derecho natural. En *El tratado teológico Político* Spinoza afirma:

²⁷⁸ Hobbes, T. *El Leviathan: o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE México DF, 2011. XIV, p.106.

²⁷⁹ Steven B. Smith, *Spinoza y el Libro de la vida: Libertad y constitución en la Ética*, Biblioteca nueva, Madrid, 2007. p. 167.

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza²⁸⁰.

De la definición de derecho natural de Spinoza hay que destacar tres cosas. En primer lugar el derecho natural es el *conatus* la potencia singular por conservarse según su propia esencia. En segundo lugar, el derecho natural no es una característica humana, ni racional, sino únicamente el deseo por conservarse, de modo que los *peces tienen derecho de nadar y los grandes de comerse a los pequeños*. Finalmente este derecho queda limitado a la potencia de cada sujeto según su naturaleza.

A diferencia de otros naturalistas como Tomás de Aquino o Groccio, el derecho no se deriva de la razón, sino de la esencia misma, de la potencia de obrar “derecho natural no se determina, pues por la sana razón, sino por el deseo y el poder”²⁸¹. ¿Cuál es el límite de cada potencia de obrar?, ¿Una potencia suprime a otra en cuanto que es más fuerte? Supongamos que la potencia es absoluta, como de hecho lo afirma Spinoza, ¿Entonces la potencia singular puede pasar por encima de otra sin ningún tipo de restricción, culpa o castigo? La filosofía de Spinoza no es prescriptiva por lo que en teoría no tenemos ningún deber con los demás seres humanos. De manera que en el estado de naturaleza, un contexto sin ley, es necesario

²⁸⁰ *TTP*, XVI [189].

²⁸¹ *TTP*, XVI [190].

el surgimiento del estado que vele por la paz, ¿cuál es entonces la diferencia entre Spinoza y Hobbes? En su correspondencia ofrece esta respuesta el mismo autor:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural²⁸².

Son dos las diferencias entre los sistemas de Hobbes o Spinoza. En primer lugar el derecho natural. En segundo lugar el derecho del magistrado sobre los súbditos. El segundo lo abordaremos más adelante. En cuanto al derecho natural, la primera diferencia, estriba en que Spinoza considera que no hay derecho antes del estado, en el estado de naturaleza, contrario de Hobbes, la libertad no era absoluta, sino limitada o incluso nula, ¿qué clase de libertad existe en un contexto gobernado por el miedo y a incertidumbre?

En el estado de naturaleza, no existe la posibilidad de conservarse en cuanto a su naturaleza, de manera que es menester un pacto. A diferencia de Hobbes, este pacto no es una incursión racional, pues si bien el ser humano puede ser racional, una tesis muy fuerte en Spinoza es la necesidad de las pasiones y por ende su carácter positivo en la conservación humana, esto se traduce en la naturaleza dual del ser humano como un ser pasional y racional. El derecho natural es esférico, es igual en todos, tanto los hombres, como las mujeres, los ricos o los pobres, los sabios o los idiotas:

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, los locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo²⁸³.

El elemento del pacto en Spinoza es complejo. ¿Quién hace el pacto y con quiénes? Y más aún ¿bajo qué criterios?, ¿si la razón no juega un papel central en qué elementos se unen las

²⁸² Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1988. Carta L, 239.

²⁸³ *TTP XVI* [189].

personas? Frente a la primera pregunta, el ser humano realiza el pacto con otros seres humanos, pero no en cuanto que se guíen por la pura razón, sino en cuanto que son humanos. Para Spinoza el ser humano no es ajeno al ser humano, tanto en su carácter pasional, de igual manera el ser humano racional es más consiente de la necesidad de convivir con otros, esto lo exploraremos más adelante.

Finalmente ¿cuál es el criterio del pacto? Así como la sustancia que es Dios actúa en un orden natural y necesario, también el ser humano fundará el estado en un pacto que se subsume a una ley universal:

En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, sino es por la esperanza de un bien mayor por el miedo de un mal mayor... nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza a un bien mayor²⁸⁴.

El criterio bajo el cual el ser humano funda el estado es el de lo útil. Cada sujeto busca lo útil para sí mismo, aquello que pueda colaborar en su conservación. Si las personas eligen superar un estado de naturaleza por un estado civil es porque este les resulta útil de cierta manera. Aquí hay que hacer una aclaración; como expusimos en los otros capítulos las personas buscan lo útil, pero mediante el primer grado de conocimiento, lo imaginario, es decir buscamos lo útil para cada uno de nosotros, pero no somos realmente conscientes de que es realmente lo útil. Por este motivo es que Spinoza considera que la gente recurre a la religión, a los ascetismos y a la superstición, buscando lo útil para sí, aunque no lo sea realmente.

El estado sigue el orden del deseo por existir. ¿El estado es natural o artificial? Esta pregunta la vamos a explorar más adelante, pero considero que el estado es natural. Bajo la lógica determinista de la sustancia, la cual expresa el contrato social bajo el deseo de conservarse, creo que no podría haber cavidad para un estado artificial. Ahora bien, esto es muy problemático pues estados tiránicos, expansionistas o despóticos siguen la misma necesidad que los democráticos, finalmente es el mundo del determinismo. Esto lo resolveré en el siguiente apartado.

²⁸⁴ *TTP*, XVI [192].

Pero por otro lado, está el tema del compromiso y de las promesas. Spinoza considera que no tenemos ningún deber absoluto. Si una persona promete algo que no está en su naturaleza poder cumplir, no tiene por qué hacerlo. Y esto por supuesto implica al estado, si la ley del estado debilita el obrar humano y no lo potencia, estos, los civiles o como Spinoza los llama los súbditos, tienen por derecho la potencia natural de cambiar la ley.

Esta concepción del estado de naturaleza y del derecho natural es en gran medida radical. No es de extrañarse que se vea a Spinoza como defensor de lecturas revolucionarias como la de Negri. Negri considera dos momentos claves en la concepción naturalista: “concepción absoluta de la fundación individual”; “concepción absoluta del pasaje contractual”²⁸⁵. ¿Dónde surge y donde se anula el derecho para Spinoza?, si pensamos que el derecho surge de la entera fundación individual (como parece sugerir en *el tratado teológico*), entonces en el pasaje contractual el sujeto sede su derecho, concepción similar a Hobbes y Rousseau. Por otro lado podemos asumir que el pasaje contractual es un movimiento subsiguiente y por ende natural en la potencia singular. Sobre esto afirma Negri:

Allí donde el pensamiento *ius naturalista* es, en su fundación, una analítica de las pasiones, el de Spinoza es una fenomenología de las mismas; allí donde el pensamiento *ius naturalista* es, en la teoría del contrato y del absolutismo vigorizado por una instancia dialéctica el de Spinoza está abierto a una problemática constitutiva²⁸⁶.

Negri entiende el paso contractual como un momento abierto, el cual consiste en una física de la comunidad o de los cuerpos. Por física de los cuerpos o de la comunidad hay que entender que todo parte de un encuentro entre cuerpos, los cuales en los seres humanos confluyen en la sociedad pues la naturaleza del ser humano es más útil y potente en lo social: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”²⁸⁷. En este punto confluye la naturaleza instintiva del ser humano con su naturaleza social.

²⁸⁵ Negri, A. *La anomalía de lo salvaje: Ensayo sobre el poder y potencia en Baruch Spinoza*. ANTROPOS, UAM, Ciudad de México, 1993, p. 193.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ *Ética*, IV, Prop. LXXII.

La lectura de Negri apunta a un pacto abierto, instaurado en un derecho natural que no se anula y que es criterio perenne de la sociedad. El estado, como pensó Spinoza debe mantener incólume el derecho natural de las personas. La diferencia estriba en que Negri entiende este estado como abierto, en constante cambio y por lo tanto activo. Sobre esta lectura regresaremos en el tema de la democracia.

En síntesis, Spinoza es claramente un contractualista. Pero su contrato social es diferente del de Hobbes. La primera diferencia es que el derecho es posterior al contrato social y no previo, se afirma y no se anula, como veremos más adelante. En *El tratado político*, desarrolla esta tesis bajo el concepto de *multitudo*, vamos analizar la noción del último tratado de Spinoza en comparación con el *Teológico político*.

ii. Derecho natural

Son dos las obras donde Spinoza define explícitamente el derecho natural, los *tratados teológicos político y político*, respectivamente. La definición del teológico ya la dimos en el apartado anterior, en cambio en *el tratado político* ofrece una sutilmente diferente. El *tratado político* es una obra que quedó inconclusa, pues Spinoza murió antes de terminarla, por lo que se trata de su último escrito²⁸⁸. Empero, en esta obra se ve una evolución de ciertos conceptos que ya habían sido mencionados. En un principio parte de la misma noción de derecho natural el cual es deducido de la naturaleza o sustancia: “Dios obra con la misma libertad con que existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma libertad, es decir, que obra con absoluta libertad”²⁸⁹.

Se equiparan una vez más el concepto de libertad con determinismo, y al ser la naturaleza de Dios su libertad es también su necesidad. Pero al partir del ser humano Spinoza considera que por derecho entiende tanta potencia tenga para conservarse en su ser, pues esta es una expresión de la potencia que es Dios. Sin embargo, el derecho natural implica necesariamente la sociedad: “concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano,

²⁸⁸ Un problema con Spinoza es si hay dos o más Spinozas, uno de juventud o vejes. Lo que muchos comentaristas asumen, postura que comparto, es que solo hay un Spinoza y que todas sus obras van madurando un único punto de vista.

²⁸⁹ *TP*, II, §7.

apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes... Los escolásticos dicen que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles”²⁹⁰.

La filosofía de Spinoza parte de que en cuanto que el ser humano tiene una naturaleza determinada, su conservación y su derecho se debe dar en torno a esa naturaleza. Particularmente destaca *la naturaleza social del ser humano*. Las personas al ser sociales por naturaleza, tenderán a unirse. Este es el concepto de *multitudo*: “este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud (*multitudo*) suele denominarse estado”²⁹¹.

La diferencia entre el tratado teológico y el político es que en el primero el derecho se funda por vía de un pacto. En cambio en el segundo surge por vía de la potencia de la multitud. La diferencia es muy sutil, por lo que la considero más la madurez del propio autor que una contradicción interna. ¿De qué manera se realiza el surgimiento de la *multitudo*? Esto lo expusimos en el capítulo anterior, bajo las nociones comunes. Las nociones comunes es aquello que es común a todos los cuerpos. El ser humano al ser una expresión de la naturaleza, compartirá nociones comunes con otros cuerpos, pero particularmente con los seres humanos.

La primera noción que se comparte es que todos actúan según su deseo, buscan lo útil y rechazan lo que les produce tristeza o pasiones tristes. De igual manera cada individuo busca lo que le conviene según su propia concepción de sí mismo. Lo que cada sujeto busca presumiblemente concuerda con su propia naturaleza, “el derecho e institución de la naturaleza bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada que lo que nadie desea y nadie puede”²⁹², Chaui afirma: “lo realmente diferente nos es indiferente”²⁹³.

Para Spinoza el ser humano no es indiferente al ser humano. En cuanto que comparten afinidades en su potencia de obrar, al ser humano le convienen otros seres humanos. En la *Ética* Spinoza afirma: “Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie, por lo tanto nada hay más útil al hombre en orden a la

²⁹⁰ *TP*, II, §15.

²⁹¹ *TP*, II, §17.

²⁹² *TTP*, XVI [191].

²⁹³ Chaui, M. *Op. Cit.*, p. 156.

conservación de su ser y el goce de una vida racional, que un hombre que se guie por la razón”²⁹⁴.

La diferencia que encuentro aquí entre la *Ética* y los *Tratados*, es que en la primera se busca transformar las pasiones tristes por otras que potencien, siendo esto el germen de la libertad acompañada de la racionalidad. En cambio en los *Tratados* parece la política basarse bajo la consigna de pasiones tristes como lo son la esperanza y el miedo, pues la ley que regula el pacto o la *multitudo es la esperanza de un bien mayor o el miedo de un mal menor*.

De manera que el estado no se sustenta en razones sino en afectos, ¿es esta una idea sensata? Podríamos asumir que es insensato un estado regulado por pasiones, por miedo y esperanza. Las pasiones son caprichosas, en algún momento pueden ser mayores y en otras menores. De manera que podría ser más efectivo fundar el estado en lo concreto. Sobre esto Spinoza asume una postura realista y el mismo afirma que no busca hablar de un estado como debiera ser, sino como realmente es: “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”²⁹⁵.

De modo que si efectivamente todos pudiéramos guiarnos sola y exclusivamente por la potencia de la razón, lo haríamos, pero *todo lo excelso es tan difícil como raro*. En cambio, son un conjunto de fuerzas lo que nos mueve y nos determina, donde juega o puede jugar un papel la razón, pero también uno los sentimientos, por lo que la política sigue ese mismo orden, sobre esto el profesor Salazar afirma: “La política y el poder soberano son realidades que dependen, al igual que el resto del universo, de reglas causales fijas y necesarias, y que, por ende, han de entenderse como realidades naturales que expresan el mayor o menor grado de potencia de existir y de obrar de sus componentes individuales”²⁹⁶.

Esto presenta varios problemas. Si el derecho natural se mantiene en el estado como potencia singular y el estado es natural, ¿cuál es la mejor forma de estado?, ¿por qué unas son válidas y otras no? Como exploraremos más adelante la respuesta es que el estado más pleno será

²⁹⁴ *Ética*, IV, Apen. IX.

²⁹⁵ *TP*, II, §15.

²⁹⁶ Salazar, Luis, *El síndrome de platón ¿Hobbes o Spinoza?* Coyoacan, CDMX, 2008. p. 267.

aquel donde la mayor parte de individuos pueda conservarse en cuanto a su naturaleza. Si bien es un poco más complejo que esto, aquí la cuestión es ¿Cómo es posible una sociedad que se sostiene en el deseo?, ¿si el estado tiene como objetivo preservar el derecho natural no entra este en conflicto en el mismo? Es decir que el derecho de uno implique la negación de otro, ¿hay cavidad para la responsabilidad si todo es necesario?

iii. Responsabilidad y derecho

En el estado de naturaleza no existe efectivamente ningún tipo de ley ni de deber. De igual manera en el estado civil deberían existir ciertas consideraciones que impidan el daño a terceros. Esto se puede traducir en cierto modo coactivo, más parecido al de Hobbes, en donde el derecho natural se anula. Vamos explorar el razonamiento desde la *Ética* y la libertad

Sí el ser humano es un ser afectivo, el cual es siempre determinado por unas causas exteriores, ¿existe una posibilidad para una autonomía, así como un concepto de responsabilidad? Dentro de las obras de Spinoza no existe como tal una alusión a la responsabilidad. La concepción de Spinoza sobre la libertad sería aumentar nuestra potencia de obrar en la medida que entendemos los afectos negativos, transformando así estos en afectos potenciadores y activos: “a todas las acciones que somos determinados por su afecto que es una pasión, podemos ser determinado por él, por razón”²⁹⁷. Esto significa que en la medida que entendemos la naturaleza desde el segundo género de conocimiento dejamos de padecer.

Sin embargo, esto presenta varios problemas. Si la libertad es simplemente entender el mundo de forma racional (por su causa), entonces el ladrón podría robar siendo consciente de las causas que lo determinan, y en ese sentido “libre”, pues sería causa de sí mismo. Al mismo tiempo, si tal o cual sujeto obra de alguna forma, digamos, ilícita, podríamos decir que no podría no hacerlo, pues sus causas lo determinan y realmente no podría actuar de otra forma. En este tenor vamos a entender la autonomía, como la capacidad de obrar de forma diferente a como de hecho lo hacemos. Esto es considerar que el ladrón podría afirmar que “robó, pero de hecho pudo no haber robado”. Pese al sistema causal en el que estamos implícitos, la autonomía sería la capacidad de pensarnos exentos del mismo, Kisner lo define como: “este

²⁹⁷ *Ética*, IV. Prop. LIX.

término algunas veces se refiere a la capacidad del agente de dirigirse por sí mismo y de manera que refleje sus auténticos deseos y valores”²⁹⁸.

¿Existe entonces posibilidad para Spinoza de defender una autonomía o responsabilidad? Es claro que ambos conceptos van de la mano, si efectivamente fuimos capaces de actuar de cierta forma, pero de hecho podíamos no hacerlo, podemos hacernos responsables de nuestros actos. ¿Podríamos exigir que se hagan responsables las personas por sus actos al entender la naturaleza como determinada? La respuesta evidente es que no. Esta es la postura de Schelling quien afirma: “el hombre moral es quien acepta que su único control consiste en reconocer lo que ocurre y abandonar la pretensión de modificarlo”²⁹⁹. Bajo esta lectura, el sistema de Spinoza es enteramente pasivo, pues en gran medida la libertad es una resignación a la causalidad.

Otra postura posible es la de Della Rocca quien afirma: “así como la libertad viene en grados para Spinoza, así también lo es la responsabilidad moral”³⁰⁰. Como vimos en apartados anteriores para Spinoza la libertad se cumple en momentos y de forma gradual. En este mismo sentido solo las personas que viven *libres*, o en una comunidad de *seres humanos libres* se les podría imputar un castigo por sus actos.

El problema Spinoza lo plantea en su correspondencia, en sus cartas 74 y 75 respectivamente. Estas cartas de alguna forma debaten el problema del mal, pero en concreto el origen de los actos ilícitos. En la carta 74 Oldenburg (1619- 1677), le cuestiona el fatalismo que implica su visión determinista del mundo:

Parece usted implantar la necesidad de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y penas. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, piensan ellos, excusa, y por consiguiente, opinan que nadie será inexcusable ante Dios. Si somos guiados por el destino y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable,

²⁹⁸ El texto original dice: “*a the term sometimes refers to an agent capacity to direct herself in a manner that reflects her authentic desires and values*”. Kisner Matthew J. *Op. Cit.*, p. 58.

²⁹⁹ Schelling, F.W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Abada, Madrid. 2009. p. 130.

³⁰⁰ El texto original reza: “*just a freedom comes in degree for Spinoza, so too does moral responsibility*” Della Rocca, *Op. Cit.*, p. 190.

como si estuvieran bajo una mano inflexible, no alcanzan a comprender qué lugar queda para la culpa y las penas³⁰¹

Aquí Oldenburg está expresando las implicaciones pesimistas del sistema partiendo del determinismo. Si al final todo es meramente una serie de causalidades, ellas implicarían el mal en el mundo; pero al mismo tiempo eximirían de culpa a todo aquel que obre de forma *ilícita*. De igual manera no habrá lugar para cuestiones como el pecado, la culpa, el castigo, así como tampoco para el premio, el reconocimiento etc. Frente a esto Spinoza responde asumiendo que no hay fatalidad en su sistema, y que en cierta medida es loable defender el premio y el castigo:

Porque yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues nadie en absoluto niega que esto se siga necesariamente de la naturaleza divina y, sin embargo no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente³⁰².

Una vez más parece que libertad y necesidad son dos conceptos que se entrelazan y que no se pueden entender uno sin el otro. Aquí Spinoza está argumentando que en el mundo no existe ninguna fatalidad. La concepción de fatalidad en la naturaleza surge de una concepción oscura y confusa sobre las causas, basado en la pura conservación, en el prejuicio, como vimos en el apartado anterior. No obstante esto no resuelve el problema de si somos o no responsables de nuestros actos; sobre esto el holandés afirma:

Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos. Pues las mismas doctrinas morales, reciban o no del mismo Dios la forma de ley o de derecho, son sin duda divinas y saludables. Igualmente, así como el bien, que se sigue de la virtud y del amor divino, no es más o menos deseable, porque lo recibamos de Dios o emane de la necesidad de la naturaleza divina, tampoco los males, que se siguen de las acciones y afectos depravados, serán menos de temer, porque se sigan necesariamente de ellos. Y

³⁰¹ Spinoza, Baruch, *Op. Cit.*, Carta LXXIV 310.

³⁰² *Ibid.*, Carta LXXV 312.

finalmente, cuando hacemos algo, ya obremos necesariamente, ya contingentemente, somos guiados por la esperanza y por el miedo³⁰³.

La respuesta del filósofo pulidor de lentes es esclarecedora. En primer lugar en la naturaleza no existe ningún tipo de finalidad, salvo la propia intención del ser humano, que es buscar lo útil para sí mismo; si una fiera salvaje come a un explorador en la selva no hace otra cosa que seguir su naturaleza (*conatus*), pero no por ello el explorador lo verá bueno. En segundo lugar Spinoza cierra su respuesta afirmando: *ya obremos necesariamente, ya contingentemente, somos guiados por la esperanza y por el miedo, ¿qué significa esto?* Spinoza deja en claro que son las pasiones lo que nos mueven (esperanza y miedo) y que si bien se pueden superar por el conocimiento claro y distinto, siendo realista, muchas veces no es el caso. Con ello tanto el libre como el ignorante obran movidos por los afectos. En tercer lugar Spinoza afirma la utilidad (para el ser humano) de la ley o del derecho deriven o no de Dios o la naturaleza.

En este punto Spinoza separa dos sendas para considerar la autonomía y la responsabilidad. Por un lado está el ámbito de la moralidad, siguiendo el orden de la naturaleza. Por el otro el orden del derecho, que no necesariamente sigue el orden de la naturaleza. Siguiendo esta lectura vemos una contradicción, como habíamos dicho más arriba la política se deduce de la filosofía. El derecho es derecho natural, potencia de obrar. El derecho positivo sigue está misma lógica, debe potenciar y no debilitar. De manera que vuelve a salir la pregunta ¿qué sucede con los actos que dañan a terceros?

Spinoza afirma: “A parte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles”³⁰⁴. Parece que Spinoza en este nivel no es absolutamente coherente con su pensamiento. Si asumimos la totalidad y necesidad del mundo este implica también los actos humanos. En cambio, parece Spinoza señalar que conviene al ser humano actuar pensando en lo posible y no en lo necesario. Esto para hacer justicia frente aquellos que dañan a otros.

³⁰³ *Ibid.*, Carta LXXV 313.

³⁰⁴ *TTP*, IV [58].

Con esto Spinoza asume la responsabilidad de forma pragmática. Si bien hay una contradicción, para fines prácticos parece preferir Spinoza la idea de la posibilidad (aunque sea falsa). Como mencionamos más arriba en los tratados parece que Spinoza no asume la total racionalidad humana. Por lo que es preferible un pueblo unido en esperanza y miedo y en la idea de libertad absoluta, aunque esto no sea real pues es conveniente para la mayoría.

Sería pretencioso pensar que alguien puede entender los actos humanos total y plenamente desde el infinito. Pero no resulta tan pretenciosos el hecho de juzgarlo desde un derecho positivo (*positum*). En este sentido conceptos como el mérito y el pecado, el crimen y el castigo tienen una validez en el ámbito civil y político “la ley civil solo sirve para mantener segura la vida (de los súbitos) y del estado”³⁰⁵. Y de esta misma forma las personas experimentan una sensación de *libre albedrio*, y aunque puede ser ilusoria (movidada por la esperanza y el miedo), es suficiente para considerar, al menos en lo político, a las personas como capaces de decidir y hacerse responsables de sus actos.

¿Cuál es el papel del estado? El papel del estado para Spinoza es velar por el derecho natural de sus súbditos. En este caso, ¿no entra en contradicción al limitar el derecho de otros mediante castigos? La respuesta tentativa es que sí, pues no hay un derecho absoluto. Pero la respuesta real es que no, no entra en contradicción. En primer lugar porque el derecho absoluto no existe. Desde la *Ética* Spinoza explora la libertad limitada de los seres humanos, su potencia, pero también su impotencia, de la cual no podemos prescindir. De manera que no es que el estado nos limite, pues nunca somos totalmente libres. En segundo lugar y más importante, es el hecho de que el derecho natural existe justo donde se conserva el de *la mayoría*, no es un derecho aislado sino colectivo. Si una persona trasgrede la libertad de otros debe ser castigado por el estado, pues va en contra del derecho natural que se traduce en bien común. Por más que se argumente que este individuo (que daña o roba) no era plenamente libre, para fines prácticos y de conservación, es más útil juzgarlo como si lo fuera.

³⁰⁵ *TTP*, IV [59].

II. La potencia de la multitud

i. La mejor forma de gobierno

El siguiente punto a tratar es ¿cuál es la mejor forma de gobierno y por qué? Entre las formas de gobierno Spinoza al igual que Aristóteles considera tres: aquel donde el poder se sustenta en una persona: la monarquía, donde se sostiene en un grupo de escogidos: la aristocracia y finalmente donde el poder queda en un consejo de individuos: la democracia³⁰⁶. La mejor forma de gobierno es paralela al grado de libertad que tienen los individuos en la misma. La libertad se gesta a partir de la transformación de afectos debilitantes en otros que sean potenciadores; un estado que fomente la tristeza es un estado con poca libertad. En cambio uno que provoque la alegría será uno con mayor libertad.

Para Spinoza la democracia es la mejor forma de gobierno en cuanto que en ella los seres humanos pueden seguir más plenamente su libertad, y por ende su derecho natural:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio...El derecho de dicha sociedad se llama democracia³⁰⁷.

¿Cómo se aplica esta democracia? En primer lugar para Spinoza no hay un mesianismo, no recae en un gobernador la potestad de un pueblo virtuoso. Como el derecho natural es igual en todas partes todos los individuos tenderán en cuanto a su naturaleza a buscar lo útil para sí. Por lo que sería absurdo la idea del filósofo rey, del político honesto y demás formulaciones de esta índole:

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

³⁰⁶ *TP*, II, §17.

³⁰⁷ *TTP*, XVI [193].

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 seguridad³⁰⁸.

Antes que ser un problema moral o de valores Spinoza considera que la política es un problema de instituciones. No tiene un genuino sentido tratar de unificar a la sociedad bajo ciertos valores racionales pues en cuanto estos valores no les convengan, los ciudadanos abandonarán sus obligaciones. Una solución para esto es el estado de Hobbes, donde coacciona la libertad y castiga a las personas que alteren el bien común, sobre esto Spinoza afirma:

Los supersticiosos, que se aplican a censurar los vicios más bien que a enseñar las virtudes, y que procuran, no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos; y, por ello, no es de extrañar que resulten generalmente molestos y odiosos a los hombres³⁰⁹.

Hay que comentar esta cita antes de continuar. La virtud para Spinoza es conservarse según su naturaleza. Por lo que virtud y derecho natural son una y la misma cosa. Una vez más el naturalismo vuelve a ser el centro de la reflexión. Un estado pleno, es uno que produzca la virtud en sus habitantes, pero esta virtud significa que se conserven en su ser. Y ya que el ser más pleno es el ser racional, un estado pleno es aquel que permita a las personas actuar y vivir bajo la guía de la razón ¿Cómo es esto posible? En primer lugar eliminando el miedo y la superstición en distintas formas como lo son la intolerancia religiosa.

La clave es la creación de instituciones que fomenten la democracia. Estas instituciones se traducen en políticas tolerantes, en libertad de expresión, en libertad de credo religioso e incluso como afirma Israel en libertad sexual³¹⁰. Este esquema de derechos necesarios para

³⁰⁸ *TP*, I, §6.

³⁰⁹ *Ética*, IV. Prop. LXIII esc.

³¹⁰ *Cfr.* Israel, I, Jonathan, *Op. Cit.*, pp. 127-133.

la conservación es la base de un estado democrático para Spinoza. Pues como he tratado de explorar en Spinoza el derecho natural debe mantenerse, no anularse. De modo que se puede traducir en la potestad de buscar su conservación de la forma que cada uno encuentre correcta. Quizá la humanidad no podría coincidir en la forma en que se realiza como sujeto, pero sí en que todos tengan el derecho de realizarse, esto es una noción común.

Para Spinoza tanto Dios la *natura naturans* como los modos la *natura naturata* se entienden en términos de potencia, siendo la potencia de Dios infinita. Pero los modos al tener una potencia finita buscarán que esta aumente. En esta medida la democracia como institución aumenta la potencia de los seres humanos de forma más plena que las otras formas de gobierno. ¿Al ser un sistema determinista todas las formas de gobierno son igual de válidas? La respuesta es dual. Por un lado todas las formas de gobierno son una mezcla entre racionalidad y el deseo por lo útil, por lo que sí, todas siguen el determinismo. Pero al mismo tiempo la libertad del tipo: Yo actuó, pero de hecho podría no hacerlo. En Spinoza existe solo de forma negativa. Es decir, ir en contra de nuestra naturaleza es negar nuestra libertad. De manera que hay estados donde esta se afirme más plenamente y otros donde no se afirme casi nada.

Finalmente el papel de las instituciones se expresa en el pueblo, la sociedad, unificada. Por este motivo la democracia en Spinoza es una democracia radical, pues parte de la raíz los sujetos. Ahora bien, estas instituciones que tienen su origen en el pueblo pueden ser instituciones legales, las leyes. Para Spinoza existen dos tipos de leyes: i) las normas en las cuales las cosas existen y son comprendidas. ii) Aquellas que surgen de la voluntad humana³¹¹. Las primeras son las leyes de la naturaleza, las segundas las leyes civiles. La propia Ley civil la define como: “por derecho civil y privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual de conservar en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por la sola autoridad”³¹².

³¹¹ Cfr. J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral y moderna*. FCE, CDMX, 2009. p. 271.

³¹² *TTP* XVI [196].

¿Cuál podría ser el papel de las leyes civiles? Spinoza denuncia mucho el uso ilegítimo de las leyes civiles, el uso que solo beneficia unos pocos y la justificación del derecho por el derecho “pues cuando un pequeño número decide de todo en función de sus pasiones, parecen la libertad y el bien común”³¹³. Para el holandés una ley es justa en cuanto que permite al ser humano seguir su naturaleza, su *conatus*; “La justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil”³¹⁴.

Así las leyes más perfectas son las que permiten entender al ser humano en su comprensión causal. La prohibición de la ley, así como su seguimiento no debe estar en una dicotomía de premio castigo, sino en entender que lo ilícito implica la no conservación individual o la no conservación de otros. Mientras que lo lícito implica a libertad, lo racional. Sobre este punto Eccy de Jonge afirma: “Leyes civiles actúan como guía para entender nuestros instintos primordiales y hacer posible la profunda realización de yo”³¹⁵.

De manera que la ley permite la libertad antes que limitarla. Son posibles sociedades con leyes más perfectas donde de hecho las leyes potencien en mayor grado la libertad del ser humano. De igual forma la sanción de la ley, como en el apartado anterior de la responsabilidad, trae consigo un papel correctivo y no meramente punitivo; y si bien puede que la ley civil no exprese plenamente el derecho natural, a la hora de infligirla eso no será determinante para considerar a alguien como culpable o inocente.

Regresando a la pregunta inicial del capítulo ¿la libertad surge de la democracia a la libertad o de la libertad a la democracia? En primer lugar la libertad ética de la que habla Spinoza en la *Ética* no es la misma que la libertad política. La libertad política supone instituciones que permitan a las personas conservarse en su ser, en cambio la ética se refiere al paso de las pasiones en acciones y el aumento de la potencia racional en el proceso. El ser humano libre, preferirá el estado democrático. Aunque la libertad absoluta no existe, por lo que incluso el más espinosista tarde o temprano será presa de sus pasiones debilitantes. En cambio la ley es perene, y si bien incluso en el estado más democrático puede haber gente presa de sus deseos más debilitantes, una buena política y organización puede contribuir a que esto se dé en

³¹³ *TP*, IX, §4.

³¹⁴ *TTP* XVI [196].

³¹⁵ *Civil laws act as guide to understanding our primordial instincts and make possible a deeper realization of self*. Eccy de Jonge, *Op. Cit.* p. 117.

menor medida. Por lo que el ser humano requiere del estado para un mayor grado de libertad. El estado tiene un papel liberador antes que opresor. El derecho en el estado más perfecto sigue la potencia humana, la cual es vivir en sociedad, tal como afirma Allendensalazar: “Spinoza igual que Maquiavelo, y contrariamente a lo que sostenía los problemas cristianos, considera que las virtudes, la conducta racional de los individuos son el fruto de la vida social y no su origen. Roma no era libre por que los romanos los fueran, sino los romanos gracias a Roma”³¹⁶.

Cabe mencionar que la gran diferencia entre Spinoza y Maquiavelo, quizá el autor al que más le debe el holandés, se encuentra en que si bien ambos conciben el estado como la fuente de la libertad: por un lado el florentino le da peso al estado por encima de los súbditos, en cambio el estado “libre”, para Spinoza solo se puede alcanzar con ciudadanos libres. Finalmente restan dos preguntas ¿cuál es el papel de la democracia en este esquema?, ¿se debe obedecer siempre y ciegamente la ley? Estos serán resueltos en el siguiente apartado.

ii. *Multitudo* y disidencia

Para abordar la dimensión democrática del estado, recurriremos al concepto de *multitudo*. La *multitudo* ya la definimos más arriba como: “este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud (*multitudo*) suele denominarse estado”³¹⁷. En esta definición Spinoza plasma la relación entre los dos conceptos que son la base del estado: primero el estado como una potencia, segundo como una multitud. De manera que el estado es una manifestación de aquella potencia de lo singular que cobra más vigor en lo colectivo. Spinoza en la segunda parte de la *Ética* afirma: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, con este respecto, como una sola cosa singular”³¹⁸.

Si bien esta definición se refiere al cuerpo humano como un conjunto de cuerpos en interrelación en la cual se ordenan y funcionan como uno solo. Esta es la concepción del estado como un cuerpo político, en el cual, como todos los cuerpos, requiere de un equilibrio

³¹⁶ M. Allendensalazar, *Op. Cit.* p. 92

³¹⁷ *TP*, II, §17.

³¹⁸ *Ética*. II, Def. VII.

en su conservación y todos que los cuerpos actuen como uno solo. La *multitudo* que bien se puede traducir como multitud Diego Tatián considera que la acepción correcta es potencia democrática de la multitud³¹⁹. La *multitudo* es siempre una potencia democrática, pero particularmente activa. En ella los sujetos son parte del estado en forma de actividad y no solo de pasividad. La *vulgus* que exploramos en el segundo capítulo se distancia en que esta es siempre pasiva.

La *multitudo* es una potencia abierta. De igual manera como existe un paso entre las pasiones y las acciones, lo hay entre la *vulgus* y la *multitudo*. El determinismo de Spinoza se refiere a una transformación afectiva en pos de una potencia mayor. En el estado sucede lo mismo, el estado democrático no es un modelo estático sino un proceso de transformación entre una concepción pasional por una activa del derecho.

En este sentido el estado como multitud tiene un *conatus* mayor que un individuo, por lo tanto tiene una potencia de obrar mayor, la cual se presenta a través de las leyes civiles y de las instituciones. Esto significa que una vez instaurada la multitud democrática que parte de la potencia singular, se instaura el derecho civil que se deriva del natural. El objeto del derecho es la libertad de los individuos como afirma el profesor Tatián: “No hay por tanto libertad solitaria...podría invertirse aquí la clásica formulación liberal...mi libertad no termina sino que empieza donde empieza la libertad de otro”³²⁰.

Solo en una sociedad activa es posible la democracia “democracia es manifestación incremento y apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca bloqueo del deseo por el procedimiento”³²¹. Esta lectura la encontramos en Negri y Tatián respectivamente como una multitud abierta y creadora, una *anomalía salvaje* o una *cautela del salvaje*. La lectura de la democracia como abierta permite escapar de una paradoja del determinismo, la necesidad de seguir cualquier orden porque sigue el orden necesario de la sustancia, y en el mundo de la sustancia hasta la dictadura más inhumana es necesaria y no contingente. Sobre esto creo que el determinismo no es una forma de libertad específica sino el proceso de buscar

³¹⁹ Cfr. Diego Tatián, *Spinoza Disidente*. Tinta limón, Buenos Aires, 2019. pp. 32-34.

³²⁰ *Idem.*, p. 33.

³²¹ *Idem.*, p. 35.

nuevas formas de libertad. En el caso de la política, no es un estado democrático concreto sino el proceso de encontrar diferentes formas de democracia.

Para Spinoza la ley no es absolutamente un valor en sí misma, como afirma en el *Tratado teológico político nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza a un bien mayor*. Esto se puede traducir en que nadie seguirá la ley como total convicción sino encuentra utilidad en el proceso. Sin embargo, son posibles sociedades con una fuerte pasividad donde se siga la ley por la ley aunque esta implique el daño a su propia conservación, ¿se debe *in stricto sensu* obedecer las leyes? Es decir la libertad en Spinoza es solamente el ciego seguimiento del estado ¿no es este la *vulgus*? Esta pregunta se resuelve al incluir la categoría de *disidencia* en el sistema. Para responder esto hay que analizar el concepto de injuria: “La injuria solo se produce cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad...en efecto la injuria solo se puede establecer en el estado civil”³²².

La injuria solo se puede cometer en un marco contractual del derecho civil, pero para que esto suceda una injuria se articula en el derecho contractual el cual debe ir en contra del derecho natural. ¿Cómo definir que es natural y que no? Quizá sea un tema complejo, pero es posible considerar en principio la propia conservación como lo más natural, así como algunas garantías que el estado asegure a través de sus leyes. Esto se puede traducir en la actualidad en derechos fundamentales, el estado debe tener como beneficio la multitud, si solo es conveniente para unos se vive en una política de las pasiones.

¿Cómo se debe de actuar frente a una política de la pasividad? Para esto Diego Tatián define el concepto de disidencia como “la posibilidad de no ser parte ni formar parte del sistema de valores, representaciones y relaciones al que estaba destinado o que aparece ineluctable”³²³. El concepto de disidencia surge como respuesta al modelo político de la *vulgus*. En el contexto de Spinoza su filosofía se entiende como un pensamiento de respuesta, el *Tratado teológico político* es una crítica a un modelo de esclavitud: la monarquía y la superstición³²⁴. De manera que democracia como potencia activa es también una potencia disidente.

³²² *TTP* XVI [189].

³²³ *Ibid.*, p. 13.

³²⁴ *TTP*, Pref. [5].

Spinoza no tiene en los mismo términos que Tatián el concepto de disidencia, empero en la *Ética* afirma:

Es imposible que el hombre deje de ser una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de ella. De todas maneras, si convive con individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, su potencia de obrar resultará mantenida y estimulada, pero si, por contra, convive con individuos que no concuerdan en nada con su naturaleza, será muy difícil que pueda adaptarse a ellos sin una importante mudanza de sí mismo³²⁵.

Disidente no es lo mismo que desertor. Una política de la deserción es un pensamiento que busca que los individuos abandonen el estado en nombre de la libertad, ideas como vivir en el bosque o en aislamiento son de este género. Nada más lejano al spinozismo que vivir sin comunidad. En cambio un pensamiento disidente es una expresión de la potencia activa y creadora, como la definió Negri o Tatián, como una potencia abierta que crea mecanismos de mayor libertad.

Regresando a Spinoza, tanto la monarquía como la superstición representan dos formas de gobierno sostenidas en pasiones. Se sostienen en dinámicas que limiten la potencia de obrar de los sujetos, las cuales se ven reflejadas en las leyes e instituciones de su época. De esta manera la filosofía de Spinoza es un pensamiento que desde su nacimiento es contestatario, que se piensa como una respuesta.

Pese a que Spinoza considera la potencia como racional, en un inicio la disidencia se sostiene en sentimientos. El ser humano no puede prescindir de ellos por lo que la unión de un cuerpo político se sostiene en el deseo. Por esta razón Toni Negri llamó al pensamiento de Spinoza como una “anomalía de lo salvaje” pues representa en su época algo anómalo, extraño, pero pasional y por ende salvaje³²⁶.

La clave para entender la disidencia en Spinoza, *esa anomalía de lo salvaje* es el *conatus*. El *conatus* se entiende en un sistema de potencias y transformaciones, acciones y pasiones. De esta manera, la potencia individual es potencia transformadora, cambia lo pasional en

³²⁵ *Ética*. IV. Apéndice. Cap. VII.

³²⁶ Cfr. Antonio, Negri, *Op. Cit.*, p. 245.

acciones, hace suyo esos afectos que lo limitan. En cuanto al derecho tiene más bien una potencia creadora, crea instituciones que lo potencien a obrar y no que lo limiten.

En este sentido todo el sistema es determinista pero como afirma Tatián: “la contraposición no es por tal entre libertad y necesidad sino entre determinación y heterodeterminación”³²⁷. Irremediablemente el sujeto será determinado, pero en el plano del estado puede elegir el sistema en el cual se determina. La clave está en buscar siempre aquellos encuentros que aumenten el obrar y en crear aquellos aspectos que los permitan. Como último punto solo resta añadir que no es el ciego estado el que determina a Spinoza, sino el proceso de los sujetos como multitud en el estado y el estado en los sujetos.

III. Consideraciones del Spinozismo

i. ¿Libertad o liberación?

Como apartado final quisiera dar unas consideraciones del sistema de Spinoza a modo de conclusión, principalmente del tema de la política, pues este capítulo trató sobre ello. De igual manera la investigación tenía como objetivo abordar el tema de la libertad y por supuesto la libertad política.

En primer lugar ¿hay libertad en el sistema de Spinoza? Sí hay libertad en el sistema de Spinoza, no hay una libertad absoluta, sino que libertad es determinismo. La libertad en Spinoza es más parecida a un entendimiento del mundo como uno y determinado que a un obrar libre. Spinoza concluye que el mundo humano es el mismo que el mundo científico por lo que su naturaleza es tan necesaria como lo son las proposiciones científicas. Hamshire se pregunta cuál es la diferencia entre un ser humano libre y uno que no lo es si ambos obedecen a un sistema determinado

¿Cómo puede reconciliarse la percepción de una persona, desde el punto de vista de un observador externo, científico, con la percepción que esa misma tiene de sí misma, como parcialmente determinada parcialmente no?...Las fases de la libertad de espíritu, que constituyen una felicidad natural, son momentos que el hombre se identifica, por medio de su propio pensamiento con el orden natural de las cosas³²⁸.

³²⁷ Tatián, Diego, *Op Cit.* p. 26.

³²⁸ Hamshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad*. FCE, México DF, 2014. p. 94

La diferencia no estriba necesariamente en un hecho observable sino que la libertad es la manera como, a partir de un conocimiento claro y distinto nuestra potencia de obrar aumenta. Esta tesis se puede entender como un equilibrio interno, entre todas las fuerzas del mundo que nos determinan y nos afectan. De manera que hay una libertad que se expresa en la alegría que trae consigo el entendimiento. Sobre esto es posible hacer un paralelismo entre los procesos afectivos como los describe Spinoza, y los procesos neuronales como lo hace Damasio a la luz de Spinoza³²⁹. Empero es un tópico que dejaré para una investigación posterior.

La cuestión de la libertad que es abordada por Spinoza en la *Ética* tiene una connotación moral y en cierta medida existencial. Dicha libertad tiene más que ver con el puesto del ser humano en el cosmos y como vivir en torno a una concepción determinista. De manera que la libertad de la *Ética* no es *in strictu* sensu la libertad política. Al ser un sistema determinista ambas libertades obedecen al mismo orden, pero tienen enfoques diferentes.

Sin embargo, Spinoza considera en la *Ética* el papel de la política como un factor para la libertad, sobre esto destacan dos proposiciones:

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia... y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno (por el Corolario 1 de la Proposición de detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás.) Pero como están sujetos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios entre sí, aun cuando precisan de la ayuda mutua. Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno³³⁰.

Antes de comentar la proposición quisiera mencionar otra proposición donde destaca la política: “el hombre que se guía por la razón es más libre en el estado donde vive según leyes

³²⁹ Cfr. Damasio, A. *Op. Cit.*, p.153.

³³⁰ *Ética*, IV. XXXVII. Esc. II.

que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo”³³¹. En la primera proposición destacan dos cosas, en primer lugar el papel predominante del derecho natural como potencia y al mismo tiempo la anulación del mismo; *así pues, para que los hombres puedan vivir concordados y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural*. Como afirmamos más arriba no hay precisamente dos Spinoza(s) sino que la obra, particularmente los *Tratados* y la *Ética*, representan diferentes maneras en las que aborda el problema de la libertad. Sin embargo, hay una contradicción, entre el hecho de la política como aquello que mantiene el derecho natural y el mismo tiempo la anulación de este para vivir en sociedad.

La segunda proposición destaca el papel de la ley y el derecho como una elección de los *seres humanos libres*. Mi interpretación al respecto es que Spinoza concibe la sociedad desde dos aristas diferentes. La sociedad de filósofos o seres humanos libres y la sociedad del común de los mortales. En la primera elegirán el derecho y la ley pues estos entienden que este es parte de un conocimiento claro y distinto de su *conatus* y por ende de su verdadero *conatus*. En cambio las personas presas de las pasiones serán coaccionadas para no dañar a otros, y aunque pudieran pensar que sin estado serían más libres, en el fondo es parte de la ignorancia.

Aquí entra la democracia, ¿es potencia de la multitud aún siendo pasionales?, o más bien ¿es un poder coactivo para el bien común? La respuesta es que es ambas, así como el ser humano deambula entre pasiones y acciones, la política lo hace entre una democracia que permita un mayor grado de libertad, una potencia de la multitud y cierto grado de coacción en pos del bien común. En este punto solo resta decir que la libertad como la plantea en la *Ética* conduce a la democracia, y que la democracia como lo plantea en los *tratados* permite más fácilmente la libertad.

El problema que encuentro con esta libertad son todos los elementos que Spinoza menciona para que esta se dé realmente, destacando *la política*. Considero que el ser humano libre concibe efectivamente la democracia como la mejor forma de gobierno, de igual manera considero que el ser humano buscará que la ley no sea pasiva sino activa. En lo que no estoy de acuerdo es que la democracia libere inmediatamente a los ciudadanos.

³³¹ *Ética*, IV. LXXIII.

Es verdad que en políticas esclavistas, racistas o discriminatorias la creación de instituciones que fomenten una igualdad o una libertad mayor sí producirán en los sujetos el paso afectivo que es la libertad y la felicidad. Imagino la experiencia paulatina del pueblo afroamericano en disfrutar los mismos derechos que los blancos, desde lo más trivial como ir de compras hasta lo más solemnes como el voto.

Sin embargo, no creo que toda sociedad democrática efectivamente cree seres humanos libres. Spinoza argumenta defender una política objetiva de lo que es y no de lo que debe ser. Si aceptará esta afirmación como verdadera implicaría que los ejemplos políticos democráticos no son ejemplos, sino ejemplares de cómo se debe vivir. Sobre ello aún hay estados con políticas intolerantes. Pero más interesantes son los estados con políticas tolerantes pero con ciudadanos intolerantes. Ejemplo de ello son los grupos neonazis en Alemania, país que en muchos aspectos debería ser un ejemplo de progreso cultural y políticas tolerantes. Parece que no todos siguen las mismas normas³³².

Ejemplos similares están en los movimientos supremacistas blancos, así como las tendencias expansionistas de algunos países que siguen latentes. Lo interesante es que sucede en países democráticos y con economías exitosas. Parece que la fe en la democracia no es totalmente acertada. Una respuesta es el concepto de disidencia, de políticas que castiguen esas prácticas y fomenten la igualdad de todos. La cuestión es que de hecho esas leyes existen, pero también individuos que ven en la democracia la posibilidad de una libertad destructiva, quizá no libertad, sino libertinaje.

En el tema de las pasiones considero que en la democracia también hay pasiones tristes. El que un ciudadano nazca en un contexto democrático no implica que no tenga miedo y esperanza. Aunque claramente le será más fácil su realización a un individuo en un contexto democrático que a uno de un contexto diferente. Empero, las sociedades más exitosas también suelen tener estándares altos de depresión. *Si la política es lo que es y no lo que debería ser* estos fenómenos son parte de una política democrática, de manera que aun en la democracia hay pasiones tristes.

³³² Consultado el 7 de Agosto de 2020 <https://www.nytimes.com/es/2020/07/10/espanol/mundo/alemania-ksk-neonazi.html>

Finalmente no hay liberación de las pasiones tristes, sino que hay libertad por vía de ellas. Así que el ser humano libre será consiente de su naturaleza pasional. La libertad no es un ideal ficticio sino más bien parte de un proceso que enfrentamos a veces consiente, a veces inconsciente de buscar y encontrar lo que nos es útil, de entender lo que nos es útil y realizarnos en el proceso. La libertad no es posterior a nuestra naturaleza, sino que es la naturaleza misma expresada en nosotros.

ii. La paz y la seguridad

El siguiente punto en abordar es el concepto de paz. Spinoza no destaca precisamente un espacio en los tratados para hablar de la paz como un concepto, sino que es parte del sistema. El objetivo de la política en general es la paz: “Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente el fin del estado político que no es otro que la paz y la seguridad de la vida”³³³.

El concepto de paz juega un papel central en dos dimensiones. En primer lugar se refiere al estado como institución que vela por la seguridad de los ciudadanos. En segundo lugar se refiere a la concepción del derecho internacional de Spinoza, ¿cuál es la relación de los estados para tener paz? Empecemos por esta pregunta. El estado es concebido como un cuerpo, el cual está compuesto de otros cuerpos, pero actúa como uno solo; pero al mismo tiempo necesita de otros cuerpos para conservarse. Esta relación que en los seres humanos es la amistad y mutua colaboración, o bien el derecho natural que solo existe donde hay un pacto común, sucede igual entre naciones.

El derecho común inicia justo en el pacto entre varias naciones: “Pues no podemos siquiera dudar que, si dos sociedades quieren prestarse mutua ayuda, tienen más poder y por lo tanto más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola”³³⁴. ¿Cuáles son las fuerzas que motivan a las naciones a realizar diferentes alianzas? Para Spinoza no es la buena voluntad sino una vez más el miedo y la esperanza, *la idea de un bien mayor y el rechazo de un mal mayor*.

En cuanto a la relación entre naciones y el derecho de guerra no es un tema que Spinoza desglosara mucho. Sobre ello afirma que ya que el derecho natural es absoluto, también lo es

³³³ TP, V, §1.

³³⁴ TP, III, §12.

el de guerra: “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”³³⁵.

La guerra es un derecho enteramente subjetivo e individual, en cambio la paz implica la colectividad, no hay paz sino donde hay cosas comunes. Así como en las personas las nociones comunes permiten la paz entre los ciudadanos, hay paz entre las naciones, esto es en el deseo de conservarse. Las naciones son muy similares, de manera que no hay una diferencia radical entre una y la otra más allá de sus procesos históricos y las estructuras de las mismas.

Sin embargo, la relación entre estados también es conflictiva. Así como Spinoza afirmaba que no podemos prometer nada que vaya en contra de nuestra propia conservación las relaciones entre naciones siguen este mismo orden. Apenas una nación encuentre problemática su relación con otra nación puede disentir. Solo en la medida que comparten una esperanza o un miedo común puede seguir el tratado de paz, pero apenas uno encuentre razones para separarse lo hará efectivamente.

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 (*por el § 10 del capítulo precedente*), 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. Y no se puede decir que obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido para ella la causa del miedo o de la esperanza. Esta situación, en efecto, era la misma para ambas partes: que la primera que se viera libre del miedo, recuperaría su autonomía y haría uso de ella según su criterio. Por otra parte, nadie adquiere un compromiso para el futuro sin estas condiciones previas; y, cuando éstas cambian, desaparece también la razón de ser de tal situación. Por este motivo, cada una de las sociedades aliadas conserva el derecho de buscar su bien, y, de hecho, cada una de ellas se esfuerza cuanto puede por sustraerse al miedo y recuperar su autonomía y por impedir que la otra se haga más poderosa. De ahí que, si una sociedad se queja de haber sido engañada, no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino

³³⁵ *TP*, III, §13.

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 Estado³³⁶.

Parece que Spinoza mira hostil la relación entre las diferentes naciones. Si el derecho natural en los tratados de paz se funda en la comunidad ¿qué asegura que la propia comunidad no traicionará el pacto? La ciega confianza parece no ser la respuesta. Spinoza apunta más bien a un colectivo de estados, en los cuales encuentren afectos comunes: “Cuantas más sociedades firman un tratado de paz, tanto menos temible resulta cada una de ellas a las demás. En otros términos, menos poder tiene cada una de hacer la guerra y más obligada se siente a observar las condiciones de la paz”³³⁷.

En síntesis, la paz sigue más el orden de la *vulgus* que de la *multitudo* pues en la medida que se sostiene en afectos comunes, como el miedo, es más probable que las naciones unidas mantengan la paz. Esto no conduce necesariamente a una paz perene sino a un armisticio donde la guerra sigue latente. Empero, el conjunto de naciones, la alianza, permite velar por la paz en la medida de que la mayoría se defendería frente a cualquiera que irrumpa el tratado. Spinoza en el derecho internacional ofrece una lectura muy realista al grado de sonar cruda, tristemente la historia ha demostrado que las naciones suelen seguir esa lógica.

No obstante también Spinoza es consciente de la paz verdadera, una que no se funde en el miedo sino en la razón. “La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer”³³⁸. La paz al ser una virtud verdadera debe brotar de la virtud y de afectos potenciadores y no del miedo y la esperanza. Y aunque esto es posible, en teoría, parece Spinoza *irónicamente no tener mucha esperanza en ello*. La paz entre naciones es provisional, pero útil al mismo tiempo. ¿Qué sucede con la paz interna?, ¿hay cavidad para el disenso?

³³⁶ TP, III, §14.

³³⁷ TP, III, §14.

³³⁸ TP, IV, §4.

iii. El estado como multitud

Considero que Spinoza es un autor equívoco y que esta peculiaridad no solo está en su *Ética* sino en su teoría política. El problema se encuentra en su noción de derecho natural, el cual finalmente es una reformulación de su concepto de *conatus*. ¿Qué sucede en la posibilidad de disenso? Un concepto que introduce Tatián, la disidencia. Esta obedece la lógica de buscar una apertura mayor de libertad, paralela al paso de afectos tristes por alegres.

Ciertamente estos conceptos no aparecen tal cual en Spinoza y son claramente una lectura. Un Spinoza revolucionario, inspirador de los movimientos sociales, ¿qué tan congruente es esto con el sistema? Tanto Negri como Tatián ven en el concepto de *multitudo* el cuerpo unido en su conservación. Considero que la *multitudo* como potencia democrática de la multitud no es una interpretación incorrecta, el problema es otro.

¿Qué tanto Spinoza abordó realmente la democracia? En el *Tratado teológico político* Spinoza hace varias menciones a la democracia, pero no como potencia, sino como un pacto para mantener el derecho natural. En cambio en el *Tratado político* sucede algo diferente, y es que de los once capítulos que conforman la obra solo en los tres primeros aborda el concepto de la democracia como potencia de la multitud. En el resto de la obra desglosa la monarquía y la aristocracia con sumo detalle. Es en el último capítulo donde da escasas líneas sobre la democracia, desafortunadamente a nuestro autor le llegó la muerte (1677) antes de terminar el *Tratado político* y su opinión plena de la democracia siempre será un punto a discutir.

¿Es efectivamente la democracia una potencia de la multitud? El equívoco al que nos enfrentamos en este problema estriba, como lo mencionamos más arriba, en el derecho natural. Si bien Spinoza afirma que la diferencia entre Hobbes y él es que siempre mantiene *incólume el derecho natural y el poder del soberano frente a los súbditos*. La lectura frente a esta postura es que el derecho natural en el estado de naturaleza, o fuera de la ley no existe, obedece al orden de lo imaginario y no al de lo racional. En cuanto al poder del soberano este solo llega hasta donde el derecho natural de cada individuo se lo permite, un gobernante no puede estar por encima del pueblo, y si lo llegase a estar el pueblo podría no estar de acuerdo y disentir con dicho gobernante, modelo político o estructura social.

Si seguimos esa lógica parece que Spinoza tiene en sus obras una democracia radical, o un protopopulismo. No obstante, el filósofo holandés fue un personaje pacífico, que si bien se interesó en la disidencia política³³⁹ apoyando a los hermanos Conelius y Johan De Witt, terminó su vida trabajando en lentes, de forma solitaria y sin intereses por la vida académica o política. ¿Es razón suficiente esto para ver las lecturas como incorrectas? La respuesta es que no, pero estas aclaraciones permiten tener un panorama más amplio a la hora de hacer un juicio sobre las tesis del holandés.

¿Cuál es el problema de las tesis que defienden un populismo en Spinoza? El problema no lo encontramos en el texto mismo, pese a las pocas menciones que tiene de la democracia. El problema estriba en la aplicabilidad. Parece que la tesis de la *multitudo* como una potencia reaccionaria es que es opuesta a la *vulgus* como una potencia pasiva. La primera, presumiblemente se sostiene, en afectos que potencian, la segunda en afectos que debiliten, miedo y esperanza. Esto genera la sensación de que todo acto de disidencia es legítimo, de que toda respuesta es efectivamente un aumento racional de la potencia de obrar.

A pesar de que Spinoza tiene afirmaciones que claramente son machistas³⁴⁰, Negri y Tatián nos incitan a pensar que la *multitudo* es una potencia que se abre, que cada vez tiene más miembros. El voto femenino o la participación de las minorías en el orden político siguen esta misma lógica, de manera que cada sociedad tendrá tendencialmente una mayor potencia de la libertad política. En estos ejemplos no veo mayor problema, pues finalmente son ejemplos geniales, que difícilmente alguien podría no apoyar.

El problema está en la democracia misma como potencia. Las luchas revolucionarias ¿en que se sostienen? Sería ingenuo pensar que todas las revoluciones siguen un orden racional. Muchos de los movimientos sociales actualmente no se sostienen en la razón nada más, sino más bien en afectos compartidos. Esto es algo que Spinoza afirma, pues no podemos negar nuestra naturaleza pasional. El problema se encuentra en ver esos movimientos como ejemplos de la potencia de la multitud.

³³⁹ También se puede ver un acto disidente en su ex comunión

³⁴⁰ *TP*, XI, §4.

Pensemos en las respuestas tan comunes en Latinoamérica de políticas de izquierda. Algo que denuncia Spinoza es el mesianismo, el pensar que una persona resolverá las problemáticas sociales, la respuesta debe encontrarse en leyes e instituciones, no en personas. La solución de Negri es una democracia radical, que sea el pueblo unido el último juez.

El problema es que en la práctica esos movimientos se sostienen en el miedo y en la esperanza. No muy diferente de la superstición que Spinoza denuncia en el *Tratado Teológico político*, en la fe, muchas veces ciega, de que una persona, un caudillo, resolverá la política para siempre. Si bien Spinoza consideraría que el error no fue del gobernante, sino del pueblo por creer ciegamente en una persona, no podemos negar que esos movimientos se presumen como racionales, liberadores y democráticos, muchas de las veces incluso tienen el apoyo de la mayoría.

Con esto queda claro que si bien un derecho que permita a la mayoría conservarse en su *conatus* es una *multitudo*; no toda revuelta o protesta es efectivamente una *multitudo*. Muchas de ellas se basan en miedo y esperanza, incertidumbre y demás pasiones que debilitan. Esto implicaría que es menester un criterio para unificar al pueblo en el disenso, si fuera la pura pasión no habría diferencia entre el mesianismo es sus nuevas formas política y las legítimas luchas. La razón en cambio es un criterio insuficiente, pues apenas no estén en paz habrá conflicto. De manera que esta lectura de Spinoza es bastante problemática pues no es una respuesta plena a la política.

Los conceptos de Spinoza no son absolutos, como ya vimos, pero si permiten analizar los actos políticos actuales bajo cierto criterio, de manera que pueden servir de forma regulativa. Indiscutiblemente el papel del estado es la paz y el bienestar de los ciudadanos, así como la libertad de los mismos. Apostar en leyes e instituciones me parece más sensato que por personas. No obstante, la ley existe pero diferentes factores, como la burocracia, impiden su aplicabilidad plena. De manera que este es un problema vigente, demostrando la vigencia de Spinoza. Si bien la democracia es la meta, el camino no es del todo claro.

IV. Conclusión

¿Cómo concluye este último capítulo? El derecho para Spinoza es el *conatus* el deseo por conservarse en cuanto a su naturaleza; cada sujeto tiene tanto derecho como potencia de obrar tiene. Esta concepción del deseo sigue el orden contractual de otros autores, la diferencia empero, es que en el estado, el pacto, no anula el derecho sino que lo afirma, la comunidad es una manifestación del derecho como potencia.

Dentro de la comunidad existen normas que pueden regular el comportamiento humano. Así en el mundo del determinismo es posible juzgar actos como bueno o malos, pero solo porque obedecen a un consenso, y no por que necesariamente lo sean. De manera que hay cierta posibilidad de responsabilidad en Spinoza.

La *multitudo* como opuesta de la *vulgus*, es la mejor forma de gobierno, la política de las acciones, donde cada sujeto busca aumentar su potencia de obrar, expresando en general la potencia de la multitud, el estado, la democracia. El sistema político de Spinoza es demócrata. Siguiendo la misma lógica de la sustancia, la cual hemos mantenido en todo el trabajo, la mejor forma de gobierno será aquella que siga el orden natural. La democracia es esta forma de gobierno en la cual los individuos pueden preservar su naturaleza de manera más plena. El objetivo de la democracia no es otro que el de la libertad, el de la paz y el del resguardo para todos aquellos que viven en sociedad.

V) Conclusiones Finales

En líneas generales ¿Cuáles son las principales conclusiones de este trabajo? En el primer capítulo concluimos que la sustancia y los atributos, y por ende los modos, son lo mismo, pero expresados en dos órdenes diferentes. La *natura naturans* y *natura naturata*. Lo infinito donde su potencia es plena, y por lo tanto solo obedece a su necesidad. Así como lo finito, donde su potencia es limitada. De igual manera el orden infinito de la sustancia es concordante con las leyes de la ciencia *nomological*. Si bien no hay un modelo que exprese la absoluta totalidad del universo, si hay aproximados considerables, la física, la medicina, la biología expresan el orden de la sustancia, el cual por supuesto nos compele, nos determina.

La mente humana y el cuerpo son ambos modos de la sustancia y por ende lo mismo, pero conocidos por dos atributos: pensamiento y extensión. La gran expresión de la potencia finita es la potencia singular del cuerpo. En este mismo sentido hay una impotencia, la incapacidad por conservar plenamente el deseo. Esta fuerza interna que dimana de cada individuo, es su propia esencia y conservación, no obstante como demostramos en este trabajo su potencia es finita y por ende limitada.

Al dar el salto al tema de los afectos que se encuentran en el tercer y cuarto capítulo concluimos la naturaleza pasional en el ser humano. En el ámbito debilitante encontramos pasiones tristes: miedo y esperanza, envidia y celos. En cambio en el ámbito de las acciones, afectos que potencian, están la alegría, la fortaleza y la generosidad. Ambas formas de afectos expresan la capacidad dual del ser humano, el esfuerzo por seguir siendo. La clave de Spinoza es que el determinismo conjuga con una noción positiva del ser humano, las pasiones alegres ofrecen un paradigma de la potencia de obrar más plena del ser humano. La clave de la libertad es el paso entre las que atan y las que liberan, proceso que es tanto epistémico como existencial.

Estos afectos existen en la política en dos formas: la *vulgus*, sometida a las pasiones. Y la *multitudo*, donde los ciudadanos participan en el estado bajo la guía de la razón. El concepto de *multitudo* lo consideramos como potencia democrática de la multitud, de manera que hay

en Spinoza un pensamiento demócrata donde esta forma de gobierno expresa de la mejor manera la naturaleza humana.

El conocimiento se divide en tres géneros: lo imaginario, lo racional y *la beatitudo*. En el primero se encuentra la esclavitud, las pasiones, *la vulgus* y la impotencia. En cambio el segundo presenta un mayor grado de potencia, las acciones, mayor libertad y por supuesto la democracia. El tercero, que fue muy poco explorado es el conocimiento intuitivo de Dios, de la naturaleza, un holismo y una especie de misticismo donde se encuentra la mayor libertad.

A lo largo de este trabajo hemos analizado diferentes tesis de la filosofía de Spinoza teniendo como eje el problema de la libertad. Si hubiese una respuesta que se debe *in strictu sensu* de responder, debe de ser ¿hay o no libertad en el sistema de Spinoza? E igualmente ¿cuál es el papel de la sociedad en la noción de libertad Spinoza? Frente a estas preguntas subyacen las tesis que hemos explorado y en alguna medida defendido.

En primer lugar la libertad es la capacidad *por existir según su propia naturaleza*. En principio esta tesis de la libertad convive con el determinismo. Contrario de lo que el lenguaje común considera como determinismo, para Spinoza, determinismo no es coacción. El obrar bajo un sistema determinista no implica estar forzado por un poder externo a ir en contra de nosotros mismo. Actuar en contra de nuestra propia naturaleza no es un acto de libertad, es un acto de esclavitud.

La primera gran conclusión es que la *Sustancia en cuanto que es una potencia infinita es necesariamente libre*. Bajo el esquema del mundo como sustancia infinita y necesaria, la libertad existe plenamente en cuanto que solo sigue su propia naturaleza como un acto de determinismo. Esta potencia, en la *natura naturans*, no es problemática, pues implica que la realidad es única y que no puede ser de otra manera. El mundo de Spinoza se aleja del pesimismo, no es el peor de los mundos posibles, pero tampoco el mejor, sino el único mundo posible, pues es el mundo de la necesidad.

En cuanto al ser humano, como vimos, es modo y no sustancia. Empero, los modos son una expresión de la sustancia infinita, la cual se expresa en grados. El mayor grado del ser humano, tentativamente hablando, debería ser su racionalidad, la mayor expresión de su *conatus*. No obstante, sucede que al asumir la necesidad de las pasiones, el ser humano no

siempre es racional, y esta potencia perene de la racionalidad es consecuencia de la imaginación.

¿Cómo se entiende la imaginación en este sentido? En primer lugar como la idea de que podamos ser absolutamente libres. Una libertad que podríamos llamar indeterminada, ir en contra de nuestros deseos. En su lugar tenemos un entramado causal que nos implica. Generalmente entendemos la palabra “causalidad” como algo que sucede por azar. En cambio, al asumir la naturaleza como una sustancia necesaria que se expresa en un sistema causal, nada es por azar, sino que todo obedece a una concatenación. El comprender esto desde un orden causal es consecuencia de la verdadera racionalidad.

Ahora bien, la libertad se traduce en la capacidad por entender el mundo y aumentar la potencia de obrar en el proceso. La alegría que trae consigo lo necesario es el mayor ejemplo de una libertad spinozista; ¿es esto libertad? Hay que ser muy agudos con esta pregunta, por lo que concluyo cinco puntos:

- i. En primer lugar, la libertad parece ser un estado mental, en la cual hay una disposición al conocimiento, el entender el mundo de manera clara y distinta. Y al asumirlo de esta manera aumentará nuestra potencia de obrar.
- ii. En segundo lugar, la libertad como este entendimiento racional, es simplemente una cuestión de perspectiva, la cual trae para con el cuerpo un sentimiento de alegría. Pues el orden causal siempre será el mismo, es decir lo determinado. Hay un determinismo radical, el cual asedia toda posibilidad de un obrar diferente.
- iii. Lo que me lleva al tercer lugar, y es que el mundo al ser uno y determinado traduce la libertad en resignación frente a las vehemencias del mundo. Vehemencias que solo juzgamos por ser pasionales y tener un conocimiento incompleto, pues el sujeto racional, el ser humano libre, asumirá su necesidad causal. Problemas como la muerte, el dolor, la tristeza, el miedo y la esperanza son comprendidas por el ser humano libre de manera racional. Pero no bajo la resignación estoica, sino bajo la alegría que trae consigo el entender y el obrar en el mundo.
- iv. La filosofía de Spinoza es un claro pre romanticismo, que busca unificar el sentir con el conocer, el actuar con el estar determinado, la naturaleza con el individuo, la necesidad con la libertad. De manera que este juego de parejas no pueden ser

entendidos uno sin el otro, creando un sistema que en su tendencia a la univocidad se vuelve muy equivoco.

- v. Finalmente en este mundo de potencias, la libertad del sujeto como este conocer, este hacer suya la realidad, es la única libertad posible. Todas las otras formas de libertad como la libertad en la política serán o bien reformulaciones de la primera libertad, o creaciones de la imaginación volátil del personas que gustan con pensar en un mundo donde todo es diferente.

¿Qué significa lo anterior? En primer lugar que ni el filósofo más spinozista es absolutamente racional todo el tiempo, muchas de las veces es presa de las pasiones y por ende tiene un conocimiento oscuro y confuso, y lo peor, es que considera entender al mundo desde un orden racional y objetivo. ¿Debemos negar la libertad por esto? La respuesta es que no. La libertad, como la posibilidad de entender el mundo de forma racional, está *tentativamente* al alcance de todos, pero también lo están las pasiones que debilitan. Existirán momentos en los que el ser humano haga gala de la razón, de la empatía y de las acciones alegres; pero también los hay en los que son presa del odio, de la envidia y de la ambición.

De manera que una primera conclusión es que sí hay libertad en el Spinozismo. La libertad como se vio a lo largo de la tesis tiene muchos matices, pero es la única libertad posible dentro de este sistema. Todas las otras formas conceptuales de la libertad no son compatibles con un sistema determinista y se alejan de Spinoza. No obstante, la libertad de Spinoza no es ingenua ni pesimista; considero que es cómoda, pues asume lo necesario y potenciadora pues busca la alegría.

En cuanto al tema del ser humano si preguntáramos ¿cuál es la naturaleza del ser humano? La respuesta es que el ser humano es pasional, pero entre sus pasiones también están las acciones, afectos que potencian la propia razón, aunque siempre de una manera inconstante. Si alguien asumiera la necesidad de seguir siempre el puro mandato de la razón, terminaría por agobiarse, y sucumbiría a las pasiones tarde o temprano, consciente o inconscientemente. En cambio, si alguien asume que las pasiones están ahí, y obra racionalmente pero con una alegría detrás de sí mismo será más pleno en su actuar, seguramente también sucumbirá, pues esa es la naturaleza humana. Pese a ello podrá ser feliz, a pesar de la imperfección del error, pues el error es parte de nuestra naturaleza humana y sigue la necesidad de la libertad. Sobre

este punto y siguiendo las conclusiones anteriores quiero destacar tres conclusiones sobre el ser humano:

- i. La libertad singular, de los cuerpos finitos obedece la misma necesidad ciega del mundo. Por lo que las acciones, los afectos que potencian, son tan necesarias como lo es la noche tras el día.
- ii. La búsqueda de lo útil de un ser humano, con otro ser humano y la propia racionalidad, es tan productiva como lo es el correr veloz en los ciervos y la aguda vista del halcón. Es decir nuestra mejor expresión natural de nuestras potencias.
- iii. El naturalismo de Spinoza convive con la antropología filosófica y es su ética.

El mayor problema con esta tesis es la responsabilidad, en todos los ámbitos, desde el aspecto humano, hasta el social o político. En esta medida consideramos que *el ser humano libre prefiere el estado que la soledad*. Es en el estado obra bajo un marco común, que se traduce en un sistema legal, donde las personas pueden vivir en armonía. Si asumiéramos la necesidad de nuestras acciones ¿todo está permitido? Concluimos que no. Si bien no hay un criterio del bien y del mal, más allá de lo útil, la ley puede buscar un marco común. Un bien común, o un mal más evidente, mal común. En la medida de que alguien transgrede la ley, daña a terceros, o afecta su entorno de tal o cual manera, debe ser sancionado. Pues pese a que no siempre somos conscientes de nuestros actos, podemos dañar a otros en este proceso.

Este punto es una *contradictio in adiecto* pues juzgamos como libre lo que dijimos en tantas ocasiones que no lo es. De manera que dada la lógica de la sustancia, al analizar la racionalidad de las causas implícitas en los crímenes, en los conflictos bélicos, genocidios y demás ejemplos, veríamos que tienen una explicación y que por ende no eran incorrectos *a priori*. No obstante, Spinoza legitima que los juzguemos como si lo fueran, que los castigemos y que en cierta medida los prohibamos en el derecho ¿esto seguiría la imaginación o la razón?

Mi postura es que la responsabilidad en Spinoza existe bajo esquemas imaginarios y no en ideas claras y distintas. Si bien la ley puede seguir la naturalidad del *conatus* como vimos en el derecho natural, también tiene cierta artificialeidad, cierta ilusión, pues no siempre comprendemos lo real y lo necesario. En este punto, si bien es una contradicción, considero la clave no está en la contradicción del juzgar así las cosas, sino en la imposibilidad de no

justificarlas de esa manera. Pues dada la naturaleza humana, siempre buscaremos lo útil y rechazaremos lo dañino; sentenciaremos lo que consideramos incorrecto y apremiaremos lo bueno. Y si bien bajo la lupa de la razón lo bueno y lo malo, para Spinoza, se difumina en el mundo de la necesidad, no todos pueden tener una lupa tan fina como el holandés propone.

Volviendo a la política, la mayor instauración del derecho para Spinoza se encuentra en su concepto de derecho natural, como reformulación del *conatus*. La potencia de conservarse según nuestra propia naturaleza no existe fuera de la sociedad. Si no hay otro criterio que lo útil en cuanto al bien y el mal es obvio que sin un marco normativo nos terminaríamos matando unos a otros.

El derecho busca ser siempre natural, pues este permanece incólume en el estado, mantendrá que toda sociedad debe tratar de conservar en la medida de lo posible la libertad humana. De manera que el estado no tiene otra finalidad que la propia paz para los individuos, paz en la cual se puedan conciliar las pasiones tristes y transformar en una potencia alegre por actuar. Frente a otros autores que consideran la libertad como aquello que no prohíbe la ley, para Spinoza hay libertad en la ley misma y en sus mandatos.

Así como el ser humano no tiene la capacidad de ser absolutamente libre, los estados tienen una conservación limitada. Cuestión que ejemplifica el éxito democrático de algunos y la búsqueda perpetua de otros. El éxito democrático de las naciones sucede por dos razones, en primer lugar porque la democracia es la forma más plena de gobierno pues expresa mejor la naturaleza humana. En segundo lugar, el éxito democrático, obedece más a una circunstancia causal, que a la absoluta voluntad de los estados. Así como hay personas que por condiciones causales pueden más fácilmente conseguir un obrar racional, la democracia sigue este orden.

Considero que la conclusión de la libertad de Spinoza es realista y con cierta soltura me atrevo a decir que cómoda. No compromete tanto al determinismo como se podría llegar a pensar. De manera que la libertad de Spinoza es una noción alegre, realista y que asume la vida como es, una y solamente una.

El cambio se encuentra en el paso de inmanencia y sociedad. Como vimos para Spinoza el ser humano no es ajeno al ser humano por lo que la comunidad política es un espacio donde la libertad se gesta, esto no significa que en la singularidad haya pura esclavitud, sino que en

la colectividad la potencia de obrar es mayor. Sobre este punto concluyo los siguientes puntos:

- i. Todos tenemos tanto derecho como de hecho deseo tenemos.
- ii. El estado tiene como objetivo conciliar los derechos subjetivos, los *conatus* individuales bajo la forma de la colectividad.
- iii. Esta colectividad es natural, con ello significa que solo en la misma los *conatus* podrían coincidir y existir, sin ella nos terminaríamos matando unos a otros.
- iv. De manera que hay un contractualismo en Spinoza, al mismo tiempo que una defensa de la democracia.
- v. Esta libertad es una reformulación de la primera libertad. Pues al tener un conocimiento claro y distinto del ser humano asumiremos que nos conviene vivir en sociedad y que solo así podremos seguir nuestro deseo

En este punto surge la pregunta de ¿sí el pensamiento de Spinoza es una filosofía revolucionaria o proto revolucionaria? Spinoza prefiere la paz que el conflicto. Pero indudablemente en un estado donde no existe la posibilidad de seguir su propia naturaleza los sujetos se levantarán contra el mismo. Por lo que lecturas como la de Negri no son la letra misma de Spinoza, pero tampoco algo que se aleje mucho de él. Por lo que, es en el plano social y comunitario donde el ser humano alcanza un mayor grado de libertad.

Hacer filosofía como Spinoza, bajo la inmanencia y la necesidad es complicado. Indudablemente la obra de Spinoza es puente entre muchos autores, pero también es un destino en sí mismo. La vigencia de muchas de sus proposiciones es evidente al analizarlas con el debido detenimiento. Si bien Spinoza es uno de tantos autores que abordan, el ánimo la paz y el hecho siempre pesado de llevar la vida, en estos días de pandemia resuenan sus proposiciones, de aceptar al mundo como necesario y de encontrar la alegría en los encuentros con otros cuerpos.

Así concluye este trabajo sobre la libertad, el cual espero haya sido claro y distinto, espero las tesis de Spinoza y mi propias defensas de la lectura fueran diáfanas. Han sido dos años largos y turbulentos durante la investigación, en los cuales fue necesario la paz del ánimo y la fortaleza del espíritu, el deseo por trabajar, por hacer un buen trabajo y expresar de la mejor manera posible nuestros intereses filosóficos. El tema como tantos otros de la filosofía queda

perene, puede ser releído y por supuesto no hay una respuesta definitiva, pero si aproximaciones bastante sólidas y satisfactorias.

VI) Bibliografía

Obras de Spinoza en español

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Tr. Vidal Peña. Buenos Aires, 2011.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. FCE Tr. Vidal Peña. Madrid, 2015

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico Político*. Alianza Tr. Atiliano Dominguez, Buenos Aires, 2014.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Alianza Tr. Atiliano Dominguez, Buenos Aires, 2014.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Editorial Alianza, Madrid, 1988.

Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza, Tr. Atiliano Dominguez, Buenos Aires, 2014.

Obras de Spinoza en inglés

Spinoza, Baruch, *Ethics*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being* Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *Theological-Political Treatise*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *Political treatise*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *The letters*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Spinoza, Baruch, *Treatise on the Emendation of the Intellect*. Cambridge Tr. Samuel Shirley. Indianapolis, 2002.

Bibliografía secundaria

Libros

Allendasalazar, M. *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Alianza, Madrid, 1988

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: an introduction*, Yale University Press, USA, 1987.

Aristóteles, *Metafísica*. Gredos Tr. Madrid, Tomás Calvo Martínez, 2011.

Altini, Carlo, *La Fábrica de la Soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros Modernos*. El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

Ávalos, Tenorio, Gerardo, *Ética y Política para tiempos violentos*. UAM, Ciudad de México, 2016.

Bartra, Roger, *Cerebro y Libertad: ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*. FCE, México, 2017.

Boehm, Omri, *Kant's Critique of Spinoza*. OXFORD, New York, 2014.

Bennet, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*. FCE, México, 1990.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza y felicidad*. FCE, México DF, 1995.

Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario, las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*. Topía, Buenos Aires, 2005.

Copleston, F. *Historias de la Filosofía tomo II*, Ariel, Barcelona, 2011.

Chaui, Marilena, *Política en Spinoza*. Gorla, Buenos Aires, 2004.

-*La Nervadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*. FCE, CDMX, 2020.

-*A Nervadura do real: Imanencia e liberdade em Espinosa*. Companhia de letras, Sao Paulo. 1999.

Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics: An essay in interpretation*. Cambridge, London, 1969.

-*Behind the geometrical method: a Reading of Spinoza's ethics*. Priceton, New Jersey, 1988.

Damasio, A. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción*. Tr. J. Ros. Crítica, Barcelona, 2006.

Damasio, A. *El error de Descartes*. Tr. J. Ros. Crítica, Barcelona, 2006.

Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets, Buenos Aires, 2006.

-*Spinoza y el problema de la expresión*. Atajos, Barcelona, 1999

-*Spinoza filosofía práctica*. Tusquets, Argentina, 2006.

-*En medio de Spinoza*. Cactus Serie Clases, Buenos Aires, 2017.

Dellarocca, M. *Spinoza*. Routledge, New York, 2008.

Eccy de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging traditional aproach to Environmentalism*. Routledge, New York, 2004.

Espinosa, R. *Spinoza Naturaleza y Ecosistema*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.

Ezcurdia, José, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: A propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*. ITACA, CDMX, 2018.

Fernández, Eugenio; María Luisa de la Cámara, *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, Madrid, 2007

Green Marjorie, *Spinoza and the Science*, CIP, Canada, 1986.

Gonzales, Juliana, *Ética y Libertad*, FCE, México, 1997.

Hermosa, Andujar, Antonio, *La teoría del estado en Spinoza*. EUS, Sevilla, 1989.

Stuart, Hamshire, *Spinoza*. Alianza, Madrid, 1982.

- *Dos teorías de la moralidad*. FCE, México, 2014.

Schelling, F.W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Abada, Madrid. 2009.

Huenemann, C., Nadler, S. *Interpreting Spinoza Critical Essay*. Cambridge, New York, 2008.

Hobbes, T. *El Leviathan*. FCE, Tr. Manuel Sanchez Sarto, México DF, 2011.

G.W.F. Hegel, *La Fenomenología del espíritu*. Tr. Wenseslao Roses, FCE, México, 2012.

G. F. W. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho o Ciencia natural y Ciencia política*. Edhasa, Tr. Juan Luis Bernal, Barcelona, 1999.

G.W.F Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía IV*. FCE, DF, México, 2005.

J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral y moderna*. FCE, CDMX, 2009.

Israel, I, Jonatahn, *La ilustración radical*, FCE, México DF. p. 291.

- *Una revolución de la mente: La ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*. LAETOLI, Pamplona, 2015.

Kaminsky, G. *La Política de las pasiones*. Gedisa, Buenos aires, 1990.

Kisner Matthew J. *Spinoza on human Freedom reason autonomy and the good life*. Cambridge, NewYork, 2011.

Larauri, Maite, *La felicidad Según Spinoza*. Tandem ediciones, Valencia, 2003.

Laercio, *Diogenes. Vida y Obra de los filósofos más ilustres*. Alianza, Buenos Aires, 2007.

Leichtentritt, Hugo, *Music History, and Ideas*. Cambridge, Massachusetts, 1958.

Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión el pretendido mal*. Siglo XXI, México DF. 2013.

Macherey Pierre, *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón Tr. María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires, 2014.

- MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Martínez, Francisco, José, *Autonconstitución y Libertad: Ontología y política en Espinoza*. ANTROPOS, Barcelona, 2007.
- Michael Le Buffe, *From Bondage to freedom: Spinoza on Human Excellence*. Oxford, New York, 2010.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*. Gredos Tr. Miguel Manuel Saralegui Benito, Madrid, 2011.
- Naess, Arne, *Ecology, community and life style: outline of a ecosophy*. Cambridge University Press, United Kingdom, 2008.
- Negri, Antonio, *La anomalía de lo salvaje: Ensayo sobre el poder y potencia en Baruch Spinoza*. ANTROPOS/UAM, Ciudad de México, 1993.
- Negri, Antonio, Michael, Hardt, *Multitude: War and Democracy in the age of empire*, The Penguin Press, New York, 2004.
- M. *La multitud y la guerra*. Biblioteca ERA, México, 2007.
 - *Spinoza y nosotros*. Ediciones nueva visión, Buenos Aires, 2011.
- Ofray, Michael, *Los libertinos barrocos: Contrahistoria de la filosofía, III*. Anagrama, Barcelona, 2009.
- Ollala, Benito, *Baruch Spinoza Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- Oliva, Ríos, Mariela, *La inmanencia del deseo: un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. Gedisa editorial, UACM, México DF, 2015.
- Peña, Vidal, *El materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la ontología Spinozista*. Revista Biblioteca Filosófica de Occidente, Madrid. 1974.
- Remo Bodei, *Geometría de las pasiones: Miedo esperanza, felicidad: y su uso político*. FCE, México DF, 1995.
- Russell, Bertrand, *Historia de la Filosofía*. Grandes obras de la Cultura, Madrid. 2009.

- Salazar, Luis, *El síndrome de platón ¿Hobbes o Spinoza?* Coyoacan, CDMX, 2008.
- S. Paul Kashap, *Spinoza and moral freedom*. State University of New York Press, USA, 1987.
- Stewart, *El hereje el cortesano, Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Biblioteca Buridan, Madrid, 2006.
- Steven B. Smith, *Spinoza y el Libro de la vida: Libertad y constitución en la Ética*. Biblioteca nueva, Madrid, 2007.
- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001.
- *Spinoza, El don de la filosofía*. Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2012.
 - *Spinoza y el amor del mundo*. Ediciones Altamira, Buenos Aires, 2004.
 - *Spinoza Disidente*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2019.
- Voltaire, *Voltaire II*. Gredos, Tr. Mauro Armiño, Madrid, 2010.
- Wolfson, H. A. *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Harvard University, Massachusetts, 1934.
- Revistas
- Cohen, Diana, “*la muerte según Baruch Spinoza: aproximaciones a una noción problemática*”, DIANOIA, VOL. XLVI, no. 46, 2011. pp. 41-64.
- Lin Martin “*Spinoza’s Metaphysics of Desires: The demonstration of IIIp. 6*”, Rutgers university Law library, no. 86, pp. 21-25.
- Sevilla, Jara, Javier Pérez, “*Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del libre arbitrio*”, Themata, Revista de filosofía no. 23, pp. 27-44.
- Maciel, Cabañas, Pamela. “*El lobo Mexicano*”, *Revista de la Universidad de México*, no. 830., 2017, pp. 45-51.

Meneses Reyes, Alejandra, “Libertad, determinismo e identidad personal”, Revista estudiantil de filosofía, 2008, pp.1-17.

Fuentes digitales

Stanford Encyclopedia Philosophy (2018). Spinoza's Theory of attributes. Recuperado el día 19 de Marzo en <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-attributes/>

https://www.nationalgeographic.com.es/naturaleza/actualidad/exitosa-reintroduccion-lobo-parque-nacional-yellowstone_13386 Recuperado el día 23 de Mayo del 2020

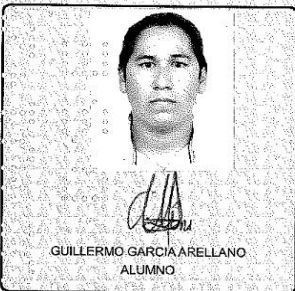
<https://www.nytimes.com/es/2020/07/10/espanol/mundo/alemania-ksk-neonazi.html> recuperado el día 15 de julio del 2020



INMANENCIA Y LIBERACIÓN
SOCIAL EN LA ÉTICA DE BARUCH
SPINOZA.

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 11:00 horas del día 1 del mes de diciembre del año 2020 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA



Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: GUILLERMO GARCÍA ARELLANO.

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ
MTRA. ROSALBA HERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE
DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

SECRETARIO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA