



Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Facultad de Humanidades

Carrera de Filosofía

# **Spinoza: fuerza humana y praxis común**

**Sobre el mecanismo pasional en la construcción política**

**María Aurora Ale**

**DIRECTORA:** Lic. Mariana Rocío Saade

San Miguel de Tucumán, 2018.-

# Índice

Introducción.....	3
Abreviaturas.....	8
I. Estudio preliminar: reseña biográfica-intelectual.....	9
II. Esencia y dinámica de las pasiones en la <i>Ética</i> .....	20
II.1. Estructura y composición de la <i>Ética</i> .....	21
II.2. Las pasiones.....	37
II.2.1. La razón que piensa las pasiones.....	37
II.2.2. La fuerza de las pasiones.....	50
II.2.3. El control racional de la vida pasional.....	60
III. Constitución política del Estado a partir de las pasiones.....	71
III.1 <i>Tratado Teológico-Político</i> .....	72
III.2. <i>Tratado Político</i> .....	85
IV. Pasiones y Política: conciliación entre subjetividades .....	102
Conclusión.....	115
Bibliografía .....	125

## Introducción

La Modernidad trajo consigo una etapa enteramente diferente para la historia occidental. Su giro paradigmático afectó a todo el espectro de la experiencia humana: la vida social, las relaciones políticas y económicas, el trabajo, las creencias espirituales, las prácticas estéticas, etc. La decadencia del pensamiento Escolástico-Medieval y la consolidación progresiva de la ciencia posibilitó el surgimiento de una generación de pensadores que instauran una manera de hacer filosofía diferente a todas aquellas que le precedieron. Tal impacto ocasionó un cambio en el modo de enfrentar y de expresar la realidad y, por consiguiente, una nueva forma de comprenderla. La filosofía con base física que comienza a demandar ver lo real como algo homologable, el predominio del orden sistemático-deductivo acorde con el modelo de pensamiento científico, la interpretación de los fenómenos desde una óptica mecanicista, la primacía de la razón expuesta como vía adecuada para establecer el conocimiento en contraposición a la fe y al dogma que para entonces ya carecían de valor metafísico, enmarcan el contexto de la corriente denominada Racionalismo que encuentra en Baruch Spinoza (1632-1677) a uno de sus mayores exponentes.

La obra de Spinoza no llegó a ser de las más extensas, sin embargo, no es exigua, cada uno de sus libros tiene de profundo lo que tiene de inagotable. Esto no significa que sean impenetrables, significa, en definitiva, que la amplia gama de temas que cada uno encierra llega a constituir estudios complejos y son siempre susceptibles de nuevas y variadas interpretaciones. Lejos de pretender realizar un estudio sistemático que abarque la totalidad de las temáticas abordadas por Spinoza, esta investigación se centra en dos cuestiones spinozianas por excelencia: pasiones (*Ética demostrada según el orden geométrico*) y política (*Tratado teológico-político* y *Tratado Político*) y buscará probar la íntima relación que mantienen tanto los temas como los libros.

Si la antedicha relación existiese, implicaría no sólo la articulación de sus obras sino además una prolongación en la línea de su filosofía, que traspasa un específico ámbito de estudio y se constituye y reafirma en otro. Esto a su vez estaría manifestando la posibilidad de conectar dos de los que parecen temas desemejantes y hasta incompatibles. De manera que si el análisis de las pasiones desplegado en su célebre libro *Ética* (en adelante E) se vincula tanto

con el *Tratado teológico-político* (en adelante TTP) como con el *Tratado político* (en adelante TP), podría existir una matriz que subyace en toda su filosofía y la unifica. A partir de lo de lo anterior, la hipótesis de este estudio se prescribe de la siguiente manera: es posible trasladar el plano pasional (antropológico-ético) a la esfera política y, de esta manera, hacer una interpretación homogénea de los escritos.

El programa de lectura que se propone en esta investigación intentará seguir una secuencia iterativa entre los tres libros. Este esquema compete a las áreas de la antropología filosófica, la gnoseología, la ética, la filosofía política y la epistemología, manteniendo el propósito de formar una visión globalizadora y unificadora de las mismas. Asimismo es preciso señalar que esta labor no compete a los campos de la teología ni a los de la metafísica. La intención de este análisis será recoger los objetivos éticos y políticos que se alzan sobre los ideales que guían la conducta individual y colectiva hacia el modelo de excelencia propuesto por Spinoza.

Disintiendo con antiguas doctrinas filosóficas, Spinoza reivindica la dimensión pasional del hombre y, diferenciándose de aquellas, rompe con la tradición que la concebía bajo la categoría comúnmente denominada *inferior*, lo que podría llegar a ser una verdadera paradoja al considerar que estamos hablando de uno de los mayores pensadores racionalistas. Pero a raíz de la apreciación que aquí se defiende, se sostiene que esto no llega forzosamente a fundar un dilema, puesto que entender la constitución afectivo-pasional implica una comprensión de nuestra propia naturaleza y esto es poseer un conocimiento cierto, tanto como se nos es posible alcanzar. El autor busca inscribir sus ideas dentro de una filosofía arraigada en la realidad, es decir, no utópica; en la que las pasiones sean tenidas como lo que verdaderamente son: propiedades humanas inevitables, y por tanto, no haya que detestarlas sino explicarlas para comprenderlas. Por la coherencia temática de sus escritos –que la presente propuesta de lectura reconoce– se asevera que la política no puede existir de forma aislada a este respecto, debe coincidir con él, comprenderse junto a él, ya que nada se encuentra fuera de esta única realidad.

Algunos teóricos asumen que los escritos de Spinoza expresan doctrinas asimétricas y no conciben armonizarlas sin tener que supeditar una para salvaguardar la comprensión de ambas. Mi apreciación difiere, por lo que me aventuro a afirmar que las reflexiones que

desarrolla el filósofo en los tratados de política son una directa prolongación de su propuesta ética, esto es, tienen un desarrollo conjunto. Ambas se vinculan a la ordenación de los comportamientos humanos, y reafirmo, no de forma opuesta: su filosofía enseña un mecanismo para la organización y la convivencia de todos los registros de vida. Es por esto que se considera capital un estudio reflexivo en torno a la temática político-pasional, puesto que la misma encuentra un correlato en la vida práctica y es a lo que el estudio filosófico debe tender.

De esta forma, la investigación que se exhibe promueve una vía integral para la consideración del pensamiento de Spinoza y propone ahondar en la constitución de la naturaleza humana y desde allí expandir el análisis a la constitución política del Estado, es decir, pasar del ámbito *interno* al *externo*. No se trata de subordinar la teoría de las pasiones a la concepción política, por el contrario, el interés reside en mostrar las relaciones transversales entre la ética y la política, y la posibilidad de una interpretación conectiva y alineada en donde se encuentren puntos de identificación y donde se destaque la centralidad de esta unión y correspondencia para una comprensión nítida de su filosofía.

Ahora bien, para poder examinar el temple vital de Spinoza, y así comprender la génesis de su pensamiento, es conveniente recuperar el hilo cronológico de su vida, contextualizar su historia y demarcar las características culturales, sociales, políticas y religiosas que marcaron su existencia. El Capítulo I corresponde al estudio preliminar de este trabajo y presenta una reseña biográfica-intelectual del autor.

El Capítulo II, que corresponde al estudio de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, se desdobra en dos vertientes: la primera constituye un reconocimiento general del libro que esboza sintéticamente su estructura y composición. Para poder comprender la esencia y la dinámica de las pasiones (Tercera, Cuarta y Quinta Parte de la *Ética*) es necesario partir desde la concepción ontológica y epistemológica de la Naturaleza y del lugar que ocupan los seres humanos en ella (Primera Parte de la *Ética*). Además, reconocer el orden del universo podrá permitirnos reconocer la constitución del hombre (Segunda Parte de la *Ética*). Ciertamente se podría haber desistido de incorporar esta estructuración, pero ello implicaría no acceder a la visión conjunta y arremeter contra la adecuada comprensión y asimilación del libro.

La segunda vertiente tiene un objetivo más marcado. En ella se tratará de mostrar cómo Spinoza, partiendo de premisas ontológicas concretas, obtiene vía *ordine geometrico* las conclusiones que de ellas se derivan, construyendo toda una teoría de las pasiones, que al ser susceptibles de comprensión son procesadas objetivamente. A fin de conservar el procedimiento secuencial propuesto por el autor, su tratamiento se subdivide en tres estadios: 1) establecer la naturaleza de las pasiones, 2) especificar sus propiedades y 3) demarcar sus límites. Cabe aclarar que el tema de las pasiones no se circunscribe exclusivamente a la *Ética*, bien pueden verse algunos bosquejos, ciertas aberturas matizadas en otras de sus obras (*Tratado breve y Tratado de la reforma del entendimiento*) o bien sugeridas en su correspondencia (*Epistolario*) pero no explicitadas como en el libro que se ha escogido para trabajar esta problemática.

El otro campo paradigmático de esta tesis compete a los dos tratados de política, por ello es que el Capítulo III también se desdoblará respectivamente en la lectura y el análisis de cada libro. En lo que compete al *Tratado teológico-político* se comenzará contextualizando los hechos políticos y religiosos que dan forma y materia al escrito, con la intención de explicitar la carga histórica que posee. El (TTP) se divide en dos partes: la primera defiende la libertad de interpretar la Escritura (1-15) y la segunda la libertad de expresión en el Estado (16-20), pero como se indicó anteriormente, queda exenta la teología de las áreas de investigación propuestas, por ello el examen del libro partirá desde el capítulo 16.

Por su parte el tratamiento del *Tratado Político* también partirá de una breve reseña histórica por la cual la comprensión tomará sentido y fundamento. Se debe aclarar que aun cuando el (TP) se conserva como un texto inconcluso, puede dividirse en dos partes: la inicial –a la cual esta investigación se aboca a contemplar– abarca los cinco primeros capítulos y expone los fundamentos del Estado, completando de esta manera las ideas de la *Ética* y del *Tratado teológico-político*; la segunda, y casi totalmente original, describe con minuciosidad la organización de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía (TP, 6 a 7), aristocracia (TP, 8 a 10) y democracia (TP, 11), la última apenas iniciada. Como se anticipó, la segunda parte del estudio político spinoziano no atañe al objetivo aquí planteado, pero será comentada brevemente para encaminar el orden comprensivo.

El Capítulo IV mantiene el imperativo de de-mostrar la unidad de los libros, y exponer de qué manera el referido planteamiento de las pasiones conduce inexorablemente al estudio de la constitución política del Estado. La búsqueda de conciliación entre subjetividades singulares y la objetividad de las instituciones tomará toda la atención de este capítulo, e irá explicando sus líneas de conexión para ver cómo la conducta humana con su dinámica de acción y pasión también cobra el mismo sentido en el ámbito de la vida política-social. Por último, se exhibirán las conclusiones con el anhelo de haber alcanzado el objetivo propuesto y la visión de un todo multiforme.

Por lo que concierne a las fuentes utilizadas, se recurrió a la colección *Biblioteca de Grandes Pensadores* de la editorial Gredos que publicó en un solo volumen las tres obras del filósofo holandés, precedidas por un estudio de Luciano Espinosa, profesor y conocido especialista. Las traducciones que integran el cuerpo del volumen son las de Oscar Cohan para la *Ética* (realizada sobre el texto latino de la tercera edición de las *Obras Completas* de Spinoza publicadas en 1914 en la Haya por Van Vloten y Land); la traducción de Emilio Reus y Bahamonde para el *Tratado teológico-político*, basada en la edición de Princeps de 1670; y la traducción y notas de Humberto Giannini y M. Isabel Flisfisch (basada en la de A.G. Wernham de 1965) para el *Tratado político*. Asimismo es preciso resaltar que cuando se apele a las expresiones en latín se utilizará la *Opera*, ed de Carl Gebhardt, 4 vols., Carl Winter, Heidelberg, 1925.

## Abreviaturas

Se citará respetando el sistema usual de abreviaturas de las obras de Spinoza:

CM = *Cogitata Metaphysica* (*Pensamientos metafísicos*).

Ep. = *Epistolae* (*Epistolario*).

E = *Éthica Ordine Geometrico Demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*).

KV = *Korte Verhandeling* (*Tratado breve*).

PPC = *Principia Philosophiae Cartesianae* (*Principios de la filosofía de Descartes*).

TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*).

TP = *Tractatus Politicus* (*Tratado político*).

TTP = *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratado teológico-político*).

Especificaciones de la *Ética*:

Ap. = apéndice.

Ax. = axioma.

C = corolario.

Def. = definición.

Def. Af. = definición de los afectos.

Exp. = explicación.

Lem. = lema.

P = proposición.

Post. = postulado.

Pról. = prólogo.

S = escolio.

1,2,3, ... antecidos por E = partes de la *Ética*.

1,2,3, ... = se refiere al número de la definición, proposición, etc.

## I. Estudio preliminar: reseña biográfica-intelectual

“Caute, quia spinoza”<sup>1</sup>

Sustraer de un estudio analítico-crítico el contenido histórico de un pensador acarrea el riesgo de impedir la íntegra asimilación de su filosofía, lo que significa desplazarse en la superficie sin re-conocer el centro. Claro está que penetrar en vida y obra requiere una investigación aguda y minuciosa<sup>2</sup>, tarea de la cual se prescinde en este trabajo, más bien se propone trazar la línea de su tiempo y señalar aquellos acontecimientos que manifiestan ser relevantes, referencias que permitan profundizar en su comprensión.

La vida de Spinoza ha sido, y lo es aun en la actualidad, fuente inagotable de discusión y controversia, y esto no sólo por los sucesos políticos, religiosos, sociales y culturales que marcaron su corta existencia, sino que, además, el debate atañe a la innovación de su pensamiento que implicaba una verdadera revuelta para el siglo XVII, razón por cual la atención se suele enfocar en la búsqueda de una categoría adecuada para su filosofía y sus creencias espirituales. Sus ideas, rotuladas de heréticas y prohibidas (acusaciones que surgen poco antes de su excomunión), no dejan de hacer eco en nuestros días, aunque posiblemente, como señala Antonio Damasio, Spinoza sea “un pensador mucho más famoso que conocido”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Spinoza lacra su correspondencia con un sello que tenía inscrita la expresión latina *caute* junto a una rosa con espinas, simbolización que se traduce convencionalmente como: “con cautela, tiene espinas”. A pesar de que la traducción de su emblema no implique problematicidad, la interpretación de lo que podría significar el mensaje se ramifica en distintas direcciones. Sobre esto, puede leerse la introducción que hace Diego Tatián al *Epistolario* confrontando las opiniones de Carl Gebhardt y Filippo Mignini: SPINOZA, *Epistolario*, versión y prólogo de Oscar Cohan, introducción de Diego Tatián, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. XV-VI. Tatián señala que la palabra *caute* encontraría su adecuada interpretación en la conclusión del *Tratado breve*: “tan sólo me resta, para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos. Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan solo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a alguien, que no os guíe ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo”: SPINOZA, *Tratado breve*, versión de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990, pp. 167-8.

<sup>2</sup> Sobre un estudio más completo acerca del autor sugerimos la lectura de Atilano DOMINGUEZ (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, quien presenta las primeras biografías que surgieron del filósofo: Jelles (1677), Bayle (1697), Kortpolt (1700), Colerus (1705), Lucas (1705), acompañadas de noticias, documentos y un detallado análisis que complementa la compilación.

<sup>3</sup> Antonio DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, traducción de Joandomènec Ros, Barcelona, Ediciones Destino, 2011, p. 25.

Sus antepasados más cercanos eran sefardíes pertenecientes a la península Ibérica que huyeron de la Inquisición, primero de España y luego de Portugal. Su familia era marrana (calificativo utilizado para referirse a los judíos y mahometanos obligados a convertirse al cristianismo) como la gran mayoría de los inmigrantes que se trasladaron a Holanda hasta fines del siglo XVI. Por entonces era el país europeo con mayor libertad política y tolerancia religiosa aunque no estaba exento de conflictos, y gozaba de un importante florecimiento comercial a nivel mundial. En este contexto nació Baruch Spinoza<sup>4</sup> un 24 de noviembre del año 1632 en Amsterdam.

No se encuentra información indiscutible acerca de sus parientes directos, a excepción de que su padre, Miguel, había nacido en el año 1600 en la localidad portuguesa de Vidigueira, de donde también era oriundo su padre, Isaac. Miguel Spinoza, quien emigró de pequeño a Amsterdam, fue un comerciante acomodado que se dedicaba a la importación y exportación de frutas y especias. También, se presume, fue un hombre respetado y considerado tanto en el ambiente laboral como en la comunidad judía. Se casó tres veces, siendo su primera unión con una mujer de la que sólo se conoce el nombre, Raquel, con la que tuvo una hija llamada Rebeca. Tras un año de viudez, contrajo nuevo matrimonio con su prima Hanna Déborah, con quien se sospecha tuvo cuatro hijos: Miriam, Baruch, Isaac y Gabriel. Finalmente, tras la muerte de Hanna, se casó en terceras nupcias con Esther.

Para los biógrafos e historiadores de Spinoza los antecedentes incuestionables acerca de su entorno familiar refieren a la sucesión de pérdidas que comienza en su niñez, cuando apenas tenía seis años, con la muerte su madre Hanna Déborah en 1638, sus hermanos Isaac y Miriam fallecieron en 1649 y 1651, la madrastra en 1653, y el padre al año siguiente. Más no

---

<sup>4</sup> Este es el nombre que se utilizará en adelante para hacer referencia a Spinoza. Cabe resaltar que las diversas versiones del mismo responden al idioma del cual se asuma, y así se encuentra: Baruch o Baruj (hebreo), Benedictus o Benito (latín), Bento (portugués). Esta pluralidad no implica contradicción alguna puesto que todos significan lo mismo: *bendito*. De igual manera, su apellido suele ser objeto de discusión. Se encuentra evidencia de que en ocasiones el filósofo estilaba firmar como Benedictus Spiñoza; otras, B. d´Spinoza y B. de Spinoza. Una carta de él lleva la firma Benedictus despinoza: Cf. León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I: La vida de Baruj Spinoza, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941, p. 51. Por su parte, Carl Gebhardt sostiene que la familia Spinoza procedía, como refiere su apellido, de la ciudad castellana de Espinosa de Monteros, en el límite cantábrico, y por ello tomaría la designación del mismo lugar: Cf. Karl GEBHARDT, *Spinoza*, traducción del alemán por Oscar Cohan, Buenos Aires, Editorial Losada, 1940, p. 25. Lo cierto es que la forma *Spinoza* es una transformación del apellido hispano-portugués Espinosa al neerlandés.

se conoce sobre su infancia, por fuera de que en su hogar se hablaba el español y el portugués, siendo éstas las primeras lenguas que aprendió. La educación recibida fue la de un joven judío de clase pudiente. Se sabe, además, que cursó los estudios de la tradición (Torá y Talmud) en la escuela “El árbol de la vida” (*Ez Schajim*) fundada en 1637:

“La enseñanza que impartían los rabinos estaba dividida en siete clases, que abarcaban desde los fundamentos del idioma hasta las cimas del Talmud; de modo que las últimas clases sólo se daban a los que, habiendo cumplido los trece años, querían dedicarse a los estudios rabínicos. Bento no siguió estos últimos como sabemos por la historia de *Ez Schajim*. Pero sí recibió en ésta las bases para el conocimiento exacto del hebreo y de la Biblia”<sup>5</sup>.

Dos de los maestros de su juventud deben ser especialmente recordados: Menassé ben Israel<sup>6</sup>, con quien se instruyó en “El árbol de la vida”, escuela en la que inició su educación, y Saúl Levi Morteira<sup>7</sup> de la academia “Corona de la ley”, en donde continuó su formación. Sobre el primero, se relata:

“A diferencia de los otros maestros de Spinoza, Menassé ben Israel profesaba *ideas liberales*. A los dieciocho años llegó a ser rabino [...]. Ha sido quien estimuló en Spinoza la inquietud espiritual y el afán de saber. Los pensadores y escritores judíos españoles de la edad media le fueron dados a conocer por Mensassé ben Israel, más que en la escuela, en la frecuentación personal”<sup>8</sup>.

El ilustre rabino introdujo a Spinoza en una educación basada en la religión, tradición y cultura del pueblo judío, aunque al respecto, como muchos comentaristas señalan, Menassé ben Israel no fue ni pudo ser el guía de Baruch, pero es innegable, y la historia lo evidencia,

---

<sup>5</sup> Karl GEBHARDT, *Spinoza*, p. 29.

<sup>6</sup> También se encuentra en la forma Menasseh o Menasché. Nació en Madeira en el año 1604 y falleció en Middelburg en 1657. Además de rabino y maestro, fue escritor y editor. Fundó la primera imprenta hebrea en Ámsterdam por el año 1626 en la que publicó varias de sus obras tanto en castellano como en latín. Una de sus obras más sobresalientes titulada *Esperanza de Israel*, dedicada a las autoridades de la comunidad judía –entre las que figuraba Miguel Spinoza– se encontró en la biblioteca personal del Baruch. Dujovne asiente el supuesto de que Menasé ben Israel tenía una estrecha relación de amistad con el padre de Spinoza y esto explicaría cómo devino la proximidad que mantuvo con el filósofo.

<sup>7</sup> Nacido en el año 1596 en el seno de la comunidad sefardita de Venecia, fue un rabino destacado, también estudió medicina, por lo que estuvo en contacto con la ciencia de la época y, sin dudas, no desconocía acerca de la cultura laica. Creador de la academia “Corona de la ley” donde Spinoza prosiguió su formación hebrea, luego de sus seis años en el “Árbol de la vida”. Se le atribuye ser el gran maestro de Spinoza. Murió en 1660 en Amsterdam.

<sup>8</sup> León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I, pp. 64-65.

que ningún otro judío de Holanda tenía por aquel entonces una erudición superior y “si alguno pudo acercarlo a las más vastas esferas del conocimiento fue él”<sup>9</sup>.

Posteriormente, Saúl Levi Morteira lo orientó en la exégesis racional de la Escritura en conjunto con los comentarios medievales de Maimónides, Gersónides, Ibn Ezra, entre otros, pero a diferencia del anterior, de un modo estrictamente ortodoxo: “lo más agudo y complejo de su instrucción hebraica se lo debió Spinoza a Morteira”<sup>10</sup>. Se le considera, también, una de las mentes más sobresalientes de la comunidad hebrea del siglo XVII. Estudiante tanto de la Ley como de la tradición judía, poseía amplios conocimientos en Filosofía Antigua, Patrística y Medieval, así como en Filosofía Hebrea.

Spinoza creció inmerso en este ambiente de religiosidad y disciplina, aunque “no siguió a Morteira como toda la comunidad, por la senda del judaísmo aschkenasi<sup>11</sup> [...] tampoco aceptó el compromiso humanista de Menassé”<sup>12</sup>. A corta edad, su distinguida capacidad intelectual en afinidad a su audaz espíritu crítico le concedieron, brevemente, la prestigiosa fama de futuro rabino, incluso se admite la idea de que ese fue el deseo de su progenitor. Con el paso del tiempo las discrepancias con sus maestros aumentaron y la obediencia hacia su religión decrecía, y fue apartándose del ambiente sinagoga y del cumplimiento de la legislación judaica.

Tras la muerte de su padre en el año 1654, el joven filósofo se mostró inamovible en sus posturas. Cabría preguntarse qué le hizo desviarse del trayecto recorrido, o más bien, cuál fue el camino que emprendió, porque aseverar como motivo la heterodoxia es una afirmación simple pero amplia y por tanto imprecisa. Lo cierto es que Baruch, conforme fue creciendo y configurando su pensamiento no pudo llegar a conciliar sus ideas con el credo de la religión. Escapa del dominio de esta investigación poder evidenciar si esta bifurcación fue propiamente un deseo suyo o una imposición, y no es descartable la posibilidad de una combinación entre

---

<sup>9</sup> León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I, p. 67.

<sup>10</sup> Cf. Ibidem.

<sup>11</sup> Es la denominación empleada para referirse a los judíos de origen europeo que se asentaron en Europa central y oriental en el siglo X; Ashkenaz es el nombre medieval hebreo dado a esta región. En contraposición, el apelativo sefardí que se ha mencionado anteriormente significa *español* en hebreo e identifica a los descendientes de los judíos que vivieron en la península ibérica hasta el siglo XV y que están ligados a la cultura hispana.

<sup>12</sup> Cf. Karl GEBHARDT, *Spinoza*, p. 33.

ambas. El quiebre con la tradición<sup>13</sup> fue un episodio que no evadía su discernimiento, y la separación con su comunidad era un hecho perceptible, que por añadidura venía a cuentas sin que por ello fuese escogido.

A partir de estos acontecimientos se produce el episodio más significativo de su vida: a los veinticuatro años de edad fue excomulgado<sup>14</sup> y expulsado de la sinagoga del barrio judío. Existen variadas teorías acerca de este suceso<sup>15</sup>, pero por cuestiones de extensión no serán incluidas en esta reseña, baste indicar –para su conocimiento– que afortunadamente se conserva la nota de excomunión fechada el 27 de julio de 1656. En el compendio *Biografías de Spinoza*, Atilano Domínguez presenta, entre varios documentos, la carta del *Herem* que se publicó en la tribuna (*teva*) contra Baruch Spinoza:

“Los señores del Comité directivo (*Mahamad*) hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos, y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ellos muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los

---

<sup>13</sup> En una reseña sobre los conflictos de la congregación a la que perteneció Spinoza, la doctora Cohen Agrest redacta: “[...] Se habrían hecho toda clase de esfuerzos para retenerlo en la ortodoxia judía, hasta se le habría ofrecido un estipendio anual con la sola condición de que asistiera ocasionalmente a los oficios religiosos”: Diana COHEN AGREST, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, 1ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 2015, p. 15.

<sup>14</sup> Es preciso puntualizar dos casos afines que tuvieron igual repercusión en el ambiente judío del siglo XVII. Uno de ellos precedió a Spinoza y el otro le advino. Uriel da Costa, filósofo racionalista, encontró defectos a las enseñanzas y las prácticas del judaísmo y las expuso por escrito y en público. La sinagoga le censuró por aquellas ideas heréticas, pero algunas décadas más tarde fue excomulgado, luego exonerado, y de nuevo vuelto a excomulgar. Juan Prado, médico sefardí, fue primeramente amonestado y luego condenado por las autoridades religiosas judías de Ámsterdam, en un sonado proceso similar al que sufrieron Uriel da Costa antes y Baruch Spinoza después. Se habla de una cercanía con Spinoza que posiblemente haya durado un par de años y es por esto que se le suele atribuir la heterodoxia religiosa spinozista y la consideración de la razón como único criterio de verdad.

<sup>15</sup> A modo de síntesis: “[...] hubo distintas interpretaciones al respecto: de entrada, la mayoría lo tomó como un sujeto abominable y absolutamente inmoral que negaba los pilares de la fe y de la sociedad, mientras que algunos eruditos moderados –como el famoso Pierre Bayle– lo desaprobaban como ateo de sistema, pero reconocieron su sinceridad y honradez personal. Para otros más cercanos –como su amigo Jarig Jelles–, lo que le animaba era la búsqueda de una religión racional depurada de las adherencias supersticiosas que la contaminaban y degradaban”: Luciano ESPINOSA “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado Teológico-político. Tratado político*, Madrid, Gredos, 2011, pp. XXIV-V. A esto se podría adicionar la opinión de Gebhardt en discrepancia con la de Lucas (primer biógrafo de Baruch), sosteniendo que en la disputa de Spinoza con la sinagoga, la iniciativa la tuvo el filósofo: “lo prueba el escrito titulado: *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga* que dirige a las autoridades de la comunidad. En efecto, fue Spinoza el que rompió con la sinagoga y ésta no tuvo más remedio que aceptar las consecuencias inevitables excomulgándolo”: Karl GEBHARDT, *Spinoza*, pp. 36-7.

señores rabinos (*hahamim*), decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos santos libros (*sepharim*), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (estáis) vivos hoy; advirtiendo que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él”<sup>16</sup>.

Tras leer el acta surge la inquietud por conocer cuáles fueron *aquellas horrendas herejías que practicaba y enseñaba y las enormes obras que obraba*, pero lo cierto es que no existe ninguna evidencia sólida que confirme tales acusaciones, de hecho, Spinoza no redactó ni publicó obra alguna hasta 1657/8. Lo que sí existen son registros que testimonian acerca de su personalidad ajena a los escándalos, precisamente su lema era: *con cautela*. Sobre este aspecto, Dujovne sugiere:

“No fueron razones de especulación intelectual en el campo religioso las que determinaron la crisis de su separación del judaísmo, en el cual las opiniones metafísicas no eran motivo de sanciones punitivas. Fueron sus actos seguramente los que dieron lugar a su excomunión: la burla de las fórmulas de culto; el incumplimiento de las prescripciones de la sinagoga. Los pecados que le merecieron el enorme castigo no fueron sus pensamientos”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Atilano DOMÍNGUEZ (comp.), *Biografías de Spinoza*, pp. 186-7.

<sup>17</sup> León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I, p. 109.

Como se ha señalado, sobre su excomunión se encuentran variados supuestos, así que legitimar uno por encima del otro resulta absurdo. Acertado es alegar que “el siglo XVII no era un siglo en el que se pudiera decir alegremente cualquier cosa”<sup>18</sup> y cabe indicar, además, que la comunidad israelita colaboraba con las autoridades de Amsterdam vigilando y resguardando el comportamiento de sus miembros, “la relativa tolerancia en materia religiosa no significaba tolerancia con la irreligiosidad”<sup>19</sup>. Luego de pronunciarse el *Herem* (máxima sanción) que denota el aislamiento extremo, Spinoza no se convierte a alguna otra religión sino que asume en sentido de pertenencia la ciudadanía de Holanda, como él mismo la llama en reiteradas oportunidades: *mi patria*, es decir, se trata de una adscripción puramente política.

Poco antes de que la sentencia fuese promulgada Baruch todavía se encontraba trabajando en el negocio familiar, pero al acontecer la muerte del padre, pasa a su cargo junto a Gabriel, su hermano. El decreto excomulgatorio prohibía a todo miembro perteneciente a la comunidad judía mantener cualquier tipo de relación o contacto con él, por lo que asumida la imposición dejó su casa, renunció al trabajo y se alejó de su familia<sup>20</sup>.

Se dirigió a la aldea de Ouwerkerk que se encontraba a las afueras de Amsterdam, pero poco tiempo consiguió permanecer allí, y regresó a su ciudad natal en donde se vinculó con Francisco Van den Enden<sup>21</sup>. Es fundamental traer este nombre a colación puesto que Spinoza frecuentó durante varios años su casa y escuela, donde retomó sus estudios de la lengua que posteriormente utilizaría para escribir sus obras (latín) y en la que redactó la mayor parte de sus cartas. El espacio intelectual que ofrecía Van den Enden no se limitaba a la filosofía y al estudio gramatical de la lengua latina sino que además se extendía a los campos de la

---

<sup>18</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza: Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2012, pp. 41-42.

<sup>19</sup> León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I, p. 110.

<sup>20</sup> La hermana habría tratado de quitarle su parte de la herencia, medida que lo dispuso a iniciar un proceso judicial para detener la situación, en la que habiendo salido victorioso, rechazó lo obtenido porque la intención que abrigaba la lucha era defender sus derechos, no así los beneficios correspondidos. Tal parece que de su hogar sólo se llevó consigo su cama y una manta.

<sup>21</sup> “Prestigioso y erudito profesor de origen francés, ex jesuita y padre de familia numerosa, activista político cosmopolita, republicano y sin duda portador de ideas tan generosas como subversivas. No solo enseñó al joven judío ávido de conocer la lengua latina, el pensamiento antiguo y los rudimentos de la nueva ciencia, sino que también pudo reforzar en él una posición democrática próxima al moderno estado de derecho, tal como la presentaba en su obra *Proposiciones políticas libres* (1648): defensa de las libertades fundamentales, igualdad ante la ley, separación de política y religión, ejercicio del voto, respeto a la privacidad y piedad personales, etc.”: Luciano ESPINOSA “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, pp. XVII-VIII. Muere a los setenta y dos años siendo ahorcado frente a la Bastilla, el 27 de noviembre de 1674 acusado de conspirar junto al caballero de Rohan para matar al rey Luis XIV y de intentar establecer una república en Normandía.

matemática, las ciencias naturales, la astronomía y, por supuesto, era el lugar adecuado para la discusión política:

“Es fácil suponer que Spinoza se acercó con él, entre otros, a las obras de Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tácito o Tito Livio, pero también a las de Giordano Bruno, Michel de Montaigne, Nicolás Maquiavelo, Tomás Hobbes o Galileo Galilei y, obviamente, René Descartes. Semejante síntesis de clasicismo y novedad, de ciencia y humanidades, de tradición y crítica, no podía caer en mejores manos para ser asimilada con provecho. Hay motivos para afirmar, en fin, que Van den Enden completó su educación, especialmente en sentido político, y agudizó la capacidad de análisis de las circunstancias históricas, lo que trasciende el contenido de los meros libros”<sup>22</sup>.

Tiempo después Spinoza decidió trasladarse y el resto de su vida residió en otras ciudades: Rijnsburg (de 1661 a 1663), Voorburg (1663 a 1670) y La Haya (de 1670 hasta su muerte). En todos estos lugares vivió en calidad de inquilino, y fue en aquellas habitaciones donde generaba el ingreso económico para su subsistencia –no así para el estudio– mediante el oficio de pulidor de lentes, pero no por mera necesidad monetaria; en su labor circundaba un interés teórico por la óptica.

Mediante las cartas se conoce que en 1600 ya estaba en Rijnsburg. En aquellos tiempos, Holanda era escenario de fuertes disputas doctrinales; el calvinismo preveía siendo la religión oficial pero afloraban diversas agrupaciones de tinte espiritual ligadas al afán de libertad e inquietud mística. Los avances en el campo científico y artístico se entrelazaban con las nuevas concepciones intelectuales y religiosas del siglo XVII:

“Las divergencias religiosas creaban en Holanda una atmosfera de controversia, de polémicas permanentes entre las tendencias y sectas. De estas, más que ninguna otra interesa a la biografía de Spinoza la de los *colegiantes*. La denominación procedía del primer colegio o núcleo constituido en la aldea holandesa llamada Rijnsburg. En 1619 nació la secta [...]. Todo miembro de un *colegio* se consideraba capaz de interpretar por sí sólo la palabra de Dios, sin necesidad de mediadores. [...] Cada cual podía libremente resolver los problemas espirituales que se le fueran planteando, sin las trabas de dogma alguno [...] La vinculación de Spinoza con los *colegiantes* se inició cuando éstos comenzaron a ser perseguidos por los calvinistas [...] Estrechos fueron los vínculos

---

<sup>22</sup> SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, pp. XVII-VIII.

personales de Spinoza con miembros de la secta [...] Los frecuentaba. Eran sus camaradas en la búsqueda de la verdad. [...]”<sup>23</sup>.

En este círculo adquirió buenas compañías entre las cuales figuran los primeros discípulos que tuvo. Sobre los amigos del filósofo se distingue especialmente Simón Joosten de Vries, uno de los más cercanos y queridos. En el *Epistolario* figura una carta que de Vries escribe a Spinoza siete años después de su excomunión en la que pone de manifiesto su alta estima para con él. Quiso dejarle toda su herencia antes de morir pero Baruch se negó a recibirla. Por su parte, Jarig Jelles, un fiel amigo que conocía desde su juventud, fue quien le estimuló y contribuyó para que escribiera y pudiese publicar los *Principios de la filosofía de Descartes*, y tiempo después posibilitó la realización física del *Tratado teológico-político*.

En abril de 1663 Spinoza se muda a la pequeña aldea de Voorburg “entrando así a un nuevo medio, determinado ya no por los colegiales, sino por los regentes, los caballeros aristocráticos del estado holandés”<sup>24</sup>. Allí entabla una importante relación de amistad con el prestigioso republicano y defensor de la ciencia y la filosofía Juan de Witt<sup>25</sup> que en aquellos años era Pensionario Consejero de Holanda. La trascendencia de esta unión se ciñe con la impronta política en el pensamiento de Spinoza, que tiempo más tarde encontrará su máxima expresión. Según algunos intérpretes, de Witt habría intentado proteger la publicación anónima de su *Tractatus theologico-politicus*, pero al acontecer su muerte, el libro conoció la luz.

Desde 1670 hasta su muerte vivió en La Haya. En 1673 se le ofrece una cátedra universitaria por parte del Elector del Palatinado en Heidelberg, pero Spinoza no accede a la misma, temiendo que la aceptación al cargo de profesor oficial pudiese limitar su

---

<sup>23</sup> León DUJOVNE, *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, I, pp. 122-3-4.

<sup>24</sup> Karl GEBHARDT, *Spinoza*, pp. 75-6.

<sup>25</sup> Además de ser el principal estadista desde 1653 a 1672, fue un matemático magistral, y una de las más destacadas figuras políticas neerlandesas. En 1650 fue nombrado jefe de la delegación de Dordrecht a los Estados de Holanda, el mismo año en el que murió el estatúder Guillermo II de Orange-Nassau. De Witt se convirtió en el líder del cuerpo gobernante en 1653. Controló Holanda y gobernó la República de las Provincias Unidas. Mantuvo la paz con Inglaterra luego de la Primera Guerra Anglo-Holandesa con el Tratado de Westminster en 1654, el cual tenía un anexo secreto que prohibía al hijo de Guillermo II de Orange-Nassau el derecho de ser renombrado estatúder. De Witt hizo todo lo posible para prevenir que cualquier miembro de la Casa de Orange ganara poder, convenciendo a muchas provincias de que abolieran completamente el estatúderato. Reforzó su política apoyando públicamente la teoría del republicanismo. En ese momento la República era una de las Grandes Potencias, dominando el mercado mundial y era de ese modo la nación más rica del mundo. En 1672, cuando Francia e Inglaterra atacaron la República durante la Guerra Franco-Holandesa (Tercera Guerra Anglo-neerlandesa), los orangistas tomaron el poder por la fuerza y le expulsaron. Fue brutalmente asesinado por un grupo de linchadores en una conspiración de los orangistas. Su hermano tuvo el mismo trágico final.

pensamiento, su libertad de filosofar. Deteriorado por la tisis y la inhalación de cristal mientras esmerilaba lentes, murió el 21 de febrero de 1677 cuando contaba con cuarenta y cuatro años de edad.

Se ha optado por no incluir sus obras filosóficas conforme al desarrollo de esta reseña biográfica-intelectual debido a que no existe acuerdo en datos tan elementales como la cronología de las mismas o las relaciones de anterioridad y posterioridad que guardan. Pero se tratará de ordenarlas, a continuación, acorde al convencionalismo que se suele admitir.

En el año 1663 aparece la única obra que Spinoza publicó en vida bajo su nombre: *Principia Philosophiae Cartesianae* (*Los principios de la filosofía de René Descartes*) pero de hecho, no fue su primer escrito. En orden de redacción se cree que el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) dataría de 1657/9, se trata de un texto inconcluso que es considerado por muchos como su propio *Discurso del método*. En el año 1600/1 redacta la composición filosófica *Korte Verhandeling* (*Tratado breve*) una obra juvenil que circulaba como borrador entre sus allegados “librepensadores y heréticos protestantes de Rijnsburg”<sup>26</sup>, de dominio público en 1862. Entre los años 1662 y 1665 se dedica a la composición de su célebre *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*) que fue interrumpida para consagrarse al *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratado teológico-político*) que circunstancialmente requería su completa entrega, y que tras cinco años de elaboración, se publica en 1670 con otro nombre y falsa imprenta. En 1675 es concluida la *Ética*, y aún encontrándose en posesión de la imprenta que la divulgaría, fue recogida y cuidadosamente archivada para evitar posibles riesgos, se dirá, para protegerla de quienes encontraban en sus ideas un potencial peligro. La última obra escrita por Spinoza fue el *Tractatus Politicus* (*Tratado político*) pero su muerte detuvo el trabajo y hoy se conserva como un texto inacabado. Ese mismo año (1677) sus amigos editaron todas sus obras inéditas, incluida la *Ética*, parte de su *Correspondencia* (fechadas entre los años 1661 y 1676) y el *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*<sup>27</sup> (*Compendio de gramática de la lengua*

---

<sup>26</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza: Una introducción*, p. 16.

<sup>27</sup> Se trata de una de las obras menos conocidas de Spinoza. Para la opinión experta el motivo deviene de la escasa relevancia en el campo filosófico, aunque muy por el contrario, constituya un enriquecedor y provechoso estudio de corte filológico. Ante el desinterés que suscitaba el *Compendio*, fue recién en el siglo XXI cuando se lo tradujo al español. Véase: SPINOZA, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez, Madrid, Trotta, 2005.

hebrea) bajo el título *Opera Posthuma*<sup>28</sup> y casi seguidamente se publicó la versión neerlandesa: *Nagelate Schriften*. Por último, cabe la mención de dos escritos de carácter científico cuya autenticidad se ha visto matizada en disputas pero que se atribuyen a su autoría: *Cálculo de probabilidades* y *Cálculo algebraico del arco iris*, publicados anónimamente en 1687.

---

<sup>28</sup> SPINOZA, *Opera Posthuma*, edición de Carl Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg, 1925.

## II. Ética demostrada según el orden geométrico

“[...] verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam determinavit” (*Ethica.*, III, praef.).

Spinoza inicia su proyecto ético entre los años 1662-5 y llega a concretarlo luego de casi una década y media. La *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* forma parte de la *Opera Postuma* (1677), hecho que, como se indicó en el capítulo anterior, ocurrió de manera incidental. Se cree que el manuscrito se filtraba entre sus discípulos, hasta su muerte, donde se le agrupó a los demás trabajos inéditos y se conformó la obra. La publicación se hizo bajo la firma B. D. S. y tuvo una prominente recepción pero tan pronto se identificó la abreviatura de su nombre pasó a ser un libro prohibido por contener pensamientos blasfemos, herejes y subversivos. Para la época, el pensamiento de Spinoza implicaba, efectivamente, mucho más que una mera innovación. En el fondo, la radicalidad de su *Ética* embestía los fundamentos de cada una de las concepciones vigentes, por lo que, ya sea tenido como el *monstruo atroz* o el *ebrio de Dios*, lo cierto e indudable es que su *cautela* revestía una revolución.

La *Ética* es, más allá de toda crítica, *la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas*. En ella se configura un estudio complejo de los asuntos humanos que penetra su dimensión más íntima y desde allí vertebra una nueva teoría del hombre, la cual no pretende enunciar deberes y regular normas sino que, por el contrario, partiendo de la génesis para contemplar la conexión todo-partes, descubre una intrínseca lógica causal que es comprensible racionalmente, de manera que no es necesario establecer cosa alguna puesto que su contenido es deducible. Spinoza nos presenta un esquema rigurosamente ordenado en el que nada queda fuera de la realidad que siempre es inmanente. Toda la temática en ella comprendida se ve concatenada y debe abordarse siguiendo el hilo conductor que las vincula. La obra responde a una estructura axiomática precisamente porque la realidad tiene la misma estructura.

## II.1. Estructura y composición

Teniendo presente que el contenido de la *Ética* es tan extenso como variado y en consecuencia, inabarcable dentro de los límites de este trabajo, se propone un conjunto de referencias afín a esta investigación que esboce sintéticamente su estructura y composición. En relación a ello, se advierte la necesidad de precisar su configuración interna, motivo que se fundamenta en dos razones: 1) porque su forma expresa la manera de comprenderla y 2) porque es el único modo de introducirse en la obra. Por las causas precedidas y por considerarlo apropiado al propósito planteado, se presenta este apartado con la intención de procurar la unidad interpretativa.

La *Ética* se inspira en el modelo metodológico de la geometría que consiste en una deducción a partir de principios elementales, similar al procedimiento de Euclides<sup>29</sup> y en concordancia al estilo reinante de la época<sup>30</sup>. Como el subtítulo lo expresa, su demostración es al *more geometrico*, esto implica que el *ordine*<sup>31</sup> avanza a través de definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones y escolios (o explicaciones). En términos generales, la forma expositiva que utiliza Spinoza no es para nada una novedad, pero se reconoce que su arquitectura geométrica es la expresión más elevada del racionalismo moderno. Pese a que hay quienes conjeturan que tales demostraciones resultan artificiosas, es necesario reconocer que el interés de la *Ética* se enfoca en resaltar el carácter necesario de la interconexión de las partes del universo de la que cabe obtener un conocimiento demostrado.

---

<sup>29</sup> Al analizar los sistemas deductivos, Irving Copi asevera: “la geometría Euclidiana constituye el más antiguo de los ejemplos de conocimiento sistematizado o ciencia”. A partir de esta afirmación, argumenta: “[...] en los *Elementos* de Euclides (alrededor de 300 a. de J. C.), [...] todas las proposiciones geométricas fueron ordenadas comenzando por los axiomas, las definiciones y los postulados, y continuando con los teoremas deducidos de las proposiciones iniciales [...]. Tal vez el más audaz de los intentos hechos en esta dirección fue el de Spinoza, cuyo trabajo más importante, la *Ética*, fue escrito en forma “geométrica”. Partiendo de axiomas y definiciones, Spinoza intentó deducir el resto de sus doctrinas metafísica y ética como teoremas demostrables fundados en estos supuestos iniciales”: Cf. Irving M. COPI, *Lógica simbólica*, traducción de Andrés Sestier Boulier, Mexico, Compañía Editorial Continental, 1993, pp. 187-188.

<sup>30</sup> La preferencia por tal sistema de deducción es atribuible a la influencia que recibió del racionalismo cartesiano, lo cual puede observarse incluso antes de la *Ética* en su libro los *Principios de la Filosofía de Descartes*. En el prefacio de este opúsculo que redacta su amigo Ludwig Meyer (bajo la supervisión del propio Spinoza) se encuentra una exposición detallada de los motivos que le indujeron a la adopción del método.

<sup>31</sup> Si se desea profundizar en este tema se sugiere la lectura de un estudio compacto pero bastante sugestivo que invita a reflexionar sobre el orden que dispone la *Ética*: Piet STEENBAKKERS, “The Geometrical Order in the Ethics”, en Olli KOISTINEN (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 42-55.

La obra consta de cinco partes: *De Dios, De la naturaleza y del origen del alma, Del origen y de la naturaleza de los afectos, De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos* y *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*.

El nombre de la primera –*De Dios*– puede resultar un tanto ambivalente, puesto que la *Sustancia* identificada con *Dios* –de acuerdo a la perspectiva que se adopte– se equipara tanto a *Dios* como a la *Naturaleza* que son términos equivalentes según su célebre expresión: *Deus sive Natura* (E4Pról.). Se tratará de condensar –tanto como sea posible– el contenido de esta primera sección del libro y para ello se utilizará como punto de referencia, para el alineamiento de los demás elementos, las definiciones expuestas.

Spinoza no inaugura la *Ética* definiendo a Dios, antes preparará el campo para hacerlo y partirá de otros conceptos de los cuales servirse para explicar su naturaleza. De esta manera, comienza con la definición de *causa de sí*, entendiendo por ésta: “[...] aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente” (E1Def.1). El punto de partida es la esencia desde la cual se afirma que el ente concebido existe sin prescindir de otra cosa. El tercer concepto al que alude es el de *sustancia*: “[...] aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse” (E1Def.3). Dicha noción coincide con la definición de *causa sui*, puesto que afirmarla como *aquello que es en sí y se concibe por sí* se fundamenta en cuanto es razón de sí misma. La definición spinozista de sustancia se reduce a una sola, Dios (que se demuestra en E1P14 y que se explicará seguidamente), y este es uno de los aspectos más notorios de su contraposición a Descartes<sup>32</sup>, inclusive manifiesta el antagonismo con la tradición que de Aristóteles a Leibniz admite la existencia de sustancias individuales.

---

<sup>32</sup> Tanto en el pensamiento de Spinoza como en el de Descartes la noción de sustancia tiene una impronta sobresaliente aún cuando entre ambas nociones exista una diferencia radical, diferencia que se establece por la cantidad de sustancias que cada uno promulga; éste es el ápice por el que sobrevienen algunos otros desacuerdos. Descartes admite la existencia de dos tipos de sustancias: la infinita, *res infinita*, Dios, que no necesita de nada para existir, es en sí misma y por sí misma, y la finita que no necesita de nada para existir excepto a Dios, es en sí pero no por sí. Dentro de este segundo tipo de sustancia, distingue: el pensamiento, al que denomina *res cogitans*, y la materia, a la que denomina como *res extensa*. Pero si se tiene presente la definición cartesiana de sustancia: “aquello que no necesita de otra cosa para existir” (*Principios de la Filosofía*, I, 51) se puede reconocer el punto de apoyo por el que Spinoza valida su definición de Dios como única sustancia, ya que, en sentido estricto, sólo a Dios le correspondería tal denominación, como se observa en (E1Def.3). A partir de esto surge otra cuestión que vuelve a separar tajantemente a los pensadores, y es la que apunta a la interrelación de sustancias, es decir, la conexión alma y cuerpo. “Es notorio que esta cuestión se revelaba como problemática cuando el alma y el cuerpo se consideraban como clases de sustancias independientes e incompatibles, porque la pregunta insoslayable era

*Atributo y modo* corresponden, respectivamente, a las definiciones cuarta y quinta: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma” (E1Def.4) y “por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe” (E1Def.5). Adviértase que el filósofo redefine atributo –oponiéndose a la Escolástica– de manera que los atributos no serán tenidos como propiedades tradicionales del Dios de las religiones sino como las esencias constituyentes de ese Dios sustancial, maneras en que la realidad es construida, articulada o expresada<sup>33</sup>. La sustancia consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (E1P11), de entre ellos el hombre sólo conoce dos: pensamiento y extensión (desarrollados en la segunda parte de la *Ética*). Como la naturaleza de Dios tiene infinitos atributos que expresan una esencia infinita y eterna, necesariamente “deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito” (E1P16). A este respecto, Spinoza formula una explicación muy clara:

“[...] por *Naturaleza Naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza Naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse” (E1P29Esc.).

La sustancia es la realidad; causa de sí y a la vez de todas las cosas, por lo que la *Natura naturans*, como sustancia y causa, y la *Natura naturata*, como efecto y modo, se entrelazan en vínculos de mutua inmanencia.

---

entonces: ¿cómo es posible que la sustancia pensante –el alma– y la sustancia extensa –el cuerpo–, siendo ambas, por definición, totalmente heterogéneas, sean mutuamente dependientes, tal como parece probarlo nuestra experiencia cotidiana? [...] Porque si el hombre es esencialmente un alma que, tal como creía el filósofo francés, debe gobernar el cuerpo humano [...] debe presuponerse algún punto de unión que explique la interrelación entre esa alma y ese cuerpo. Descartes creyó verlo en el cerebro humano, más concretamente en la glándula pineal. Pese a sus esfuerzos para localizar fisiológicamente ese punto de encuentro, [...] no logró explicar satisfactoriamente la relación entre ambas sustancias”: Diana COHEN AGREST, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, pp. 25-26. La extensión y el pensamiento (las dos sustancias de Descartes) son para Spinoza atributos de esa sustancia única. Y por atributos entiendo las diversas maneras de ser de la sustancia, los elementos constitutivos de su esencia. De esta forma, Spinoza consigue restablecer la unidad del ser que Descartes había roto por su dualismo alma-cuerpo, como tendremos oportunidad de profundizar a lo largo de esta tesis.

<sup>33</sup>Cf. *Ibidem*, p. 28.

Sobre la base de las nociones antedichas se presenta la definición de Dios: “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” (E1Def.6). A ella se anexa una explicación: “Digo *absolutamente* infinito, pero no en su género, pues de lo que es solamente infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; pero a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación” (E1Def.6Exp). Los conceptos precedentes configuraron la definición de Dios y se los advierte contenidos en ella, lo que pasa a complementarla es la especificación *absolutamente infinito* que apunta a resaltar dos aspectos implícitos: por un lado, que el ser infinito es la absoluta afirmación de la existencia, por otro, y a su vez, manifiesta que nada queda fuera de él.

La sustancia-Dios es libre<sup>34</sup> –en el sentido exclusivo de la palabra – y eterna<sup>35</sup>, pues a su naturaleza le pertenece existir, como se señaló previamente. Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios (E1P15); por tanto, Dios es causa inmanente (pero no transitiva) de todas las cosas (E1P18). En el orden natural de las cosas nada es contingente, todo se encuentra determinado por la necesidad de la naturaleza divina (E1P29).

A modo de síntesis, se puede observar una alteración de la caracterización tradicional de Dios, alteración que no fenece como simple reforma conceptual, porque ella expresa un cambio en la cosmovisión del mundo que ya no se concibe bajo la forma común *Dios es todo*, sino: *todo en Dios*<sup>36</sup>. Para Spinoza, Dios –o ser sustancial al que pertenecen y del cual parten

---

<sup>34</sup> “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 se determina por otra a existir y operar de cierta y determinada manera” (E1Def.7).

<sup>35</sup> “Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna” (E1Def.8).

<sup>36</sup> Dado que en la concepción spinozista hay una identificación de Dios con la Naturaleza, durante siglos se le atribuyó el calificativo de *panteísta*. Tal consideración es un tema de debate que mantiene vigencia en nuestros días, pues no existe consenso para la apropiada manera de abordarlo. Para no quedarse con el tópico, se extractará su procedencia y definición: “[...] el término ‘panteísta’ (*Pantheist*) fue usado, por vez primera, por John Toland en su obra *Socinianism Truly Stated* (1705), y el término ‘panteísmo’ (*Pantheism*) por el adversario de Toland, J. Fay, en su *Defensio religionis* (1709) [...]. Tanto Toland como Fay entendían por ‘panteísta’ el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser fundamentalmente distinto del mundo, y por ‘panteísmo’ la correspondiente creencia, doctrina o filosofía. [...] Tomado en un modo general, como ideología filosófica, y especialmente como una ‘concepción del mundo’ por medio de la cual pueden filiarse ciertas tendencias filosóficas, puede llamarse ‘panteísmo’ a la doctrina que, enfrentándose con los dos términos ‘Dios’ y ‘mundo’ –no, por tanto, previamente a ellos–, procede a identificarlos. El panteísmo es en este sentido una forma de monismo, o por lo menos de ciertos tipos de monismo. Ahora bien, el panteísmo ofrece diversas

todas las cosas— está presente en todas ellas, por lo que cada una es estados diversos de la misma sustancia. La naturaleza que contiene las leyes de armonía universal es la sustancia infinita, necesaria y causa de sí a la que pertenecen incontables atributos y modos (seres particulares) en los que se manifiesta.

*De la naturaleza y del origen del alma*<sup>37</sup>, segunda parte de la *Ética*, explica aquellas cosas que se siguen necesariamente de la esencia de Dios. Al inicio, el filósofo reconoce que la existencia singular del ser humano se concibe a partir de su existencia corporal y es de donde debe ser comprendida: “Por *cuerpo* entiendo el modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa” (E2Def.1). Seguidamente, define *idea*, entendiéndolo: “un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (E2Def.3). Como se indicó anteriormente, el hombre condicionado por su conformación psicofísica solo conoce dos de los infinitos atributos de Dios, a saber: extensión y pensamiento. Todas las ideas proceden de Dios en la medida en que Dios es realidad pensante, de manera análoga, los cuerpos se derivan de Dios en la medida en que Dios es realidad extensa. Esto significa que únicamente Dios como pensamiento genera los pensamientos y únicamente como realidad extensa genera los modos relativos a la extensión: “los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se los considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera bajo algún otro” (E2P6). Consecuentemente, Spinoza formula una de sus célebres proposiciones: “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”<sup>38</sup> (E2P7), esto

---

variantes. Por un lado, puede concebirse a Dios como la única realidad verdadera, a la cual se reduce el mundo, el cual es concebido entonces como manifestación, desarrollo, emanación, proceso, etc., de Dios (como una ‘teofanía’). Este panteísmo es llamado ‘panteísmo acosmista’. Por otro lado, puede concebirse al mundo como la única realidad verdadera, a la cual se reduce Dios, el cual suele ser concebido entonces como la unidad del mundo, como el principio (generalmente ‘orgánico’) de la Naturaleza, como la autoconciencia del mundo, etc. Este panteísmo es llamado ‘panteísmo ateo’ o ‘panteísmo ateísta’. [...] En ambos casos el panteísmo tiende a la afirmación de que no hay ninguna realidad trascendente y de que todo cuanto hay es immanente; además, tiende a sostener que el principio del mundo no es una persona, sino algo de la naturaleza impersonal [...]”: José FERRATER MORA, art. “Panteísmo”, *Diccionario de Filosofía* III, (1994) 2688-9.

<sup>37</sup> El título original es *De natura et origine Mentis* pero la mayoría de las traducciones al castellano han sustituido la palabra *mente* por *alma*. En PPC Spinoza fundamenta el empleo de *mens* al explicar que *anima* es un término equivoco por lo que frecuentemente se le asocia a una cosa corporal (Primera Parte, Def. 6). La adopción del vocablo *mens* podría no circunscribirse exclusivamente a una estrategia conceptual que evite posibles ambigüedades, sino que además permite tomar distancia de las connotaciones religiosas que guarda el término *anima*. Sin embargo, hemos optado por mantener la traducción *alma* de acuerdo a las versiones en uso que casi todos los traductores han respetado.

<sup>38</sup> Esta proposición dio origen a la controvertida teoría del *paralelismo*, la cual interpreta que el orden de las ideas es paralelo u/o correlativo al orden de los cuerpos. Claro está que tal es una interpretación, de hecho, en los

manifiesta que las ideas y las cosas (el alma y el cuerpo prontos a explicar), designan algo semejante y no realidades superpuestas, no hay exclusión, más bien igualdad; son lo mismo, ya sea considerado bajo el atributo pensamiento, ya sea considerado bajo el atributo extensión.

Sabemos –pues es una verdad de hecho– que el hombre piensa (E2Ax.2). Asentada esta noción común, Spinoza revela inmediatamente que “los modos de pensar, como el amor, el deseo, o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. [...]” (E2Ax.3). Por tanto, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular<sup>39</sup> existente en acto (E2P11) o –dicho en otras palabras–, el alma, por su capacidad de representar cosas es una idea, supuesto esto, se infiere que esa idea debe ser la idea de un individuo actualmente existente. Ahora bien, sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos (E2Ax.4). Para ser más exactos, lo único que sentimos y percibimos son los cuerpos y los modos de pensar (E2Ax.5), y es en virtud de ello que tenemos las ideas de las afecciones del cuerpo. Luego, el objeto de la idea que constituye el alma es el cuerpo, es decir, “[...] cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más” (E2P13). De aquí se sigue que el hombre está constituido por alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos (E2P13C).

Más tarde, el filósofo postula: “el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos<sup>40</sup> (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (E2Post.1), lo que conduce a precisar que “los individuos que componen el cuerpo humano, y, por consiguiente el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos” (E2Post.3). Admitidos estos principios –que sirven como base–, se deriva de ellos que el alma es apta para percibir muchas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos puede disponerse su cuerpo (E2P14); esto se evidencia en cuanto que todo lo que acontece en el cuerpo humano es percibido por el alma humana. Manteniendo en alto su interés por resaltar las especificaciones necesarias a su cometido, Spinoza expresa que la idea que constituye el ser formal del alma humana (la idea del cuerpo) no es simple sino compuesta de muchísimas

---

últimos tiempos ha perdido sustento y se la desestima como una expresión equívoca. Este trabajo se adhiere a la interpretación de *identidad* o *igualdad* como expresiones más adecuadas.

<sup>39</sup> “Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada [...]” (E2Def.7).

<sup>40</sup> “De los individuos de los que está compuesto el cuerpo humano, algunos son fluidos, algunos blandos y algunos, en fin, duros” (E2Post.2).

ideas (E2P15), lo cual se comprende a la luz del Post. 1 antes mencionado. Pero el alma no sólo percibe las afecciones del cuerpo sino también las ideas de esas afecciones (E2P22) y es en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo que el alma se conoce a sí misma (E2P23).

En razón de todo lo expuesto deviene la exposición descriptiva de los tres géneros del conocimiento:

“[...] percibimos muchas cosas y formamos nociones universales partiendo: 1° de las cosas singulares que nos son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento [...]; y por eso suelo llamar tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*; 2° de los signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas [...]. A uno y otro de estos modos de considerar las cosas los llamaré, en adelante, *conocimiento del primer género, opinión o imaginación*; 3° en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas [...]; y a este modo lo llamaré *razón y conocimiento del segundo género*. A parte de estos dos géneros de conocimiento se da [...] otro tercero, que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas [...].” (E2P40S).

El primer género designa el conocimiento sensible en general y este incluye no solamente una determinada clase de ideas de la mente, sino que además atañe al proceso por el cual se produce esa clase de ideas. Las ideas sensibles –tanto las percepciones como así también las imágenes y los recuerdos– provienen de los movimientos fortuitos de cuerpo que padecemos sin llegar a comprender el mecanismo por el cual son producidas. Entonces, a este género pertenecen todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas, y por tanto, este conocimiento es la única causa de la falsedad (E2P41).

Otro modo de conocer, basado en nociones comunes –percibidas clara y distintamente por todos– proporciona ideas adecuadas. A diferencia del primero, el segundo género es discursivo en tanto procede por inferencia y por ello es que la razón garantiza una certeza. Es un saber necesario, seguro e inmutable. Sus ideas surgen cuando la mente comprende la

existencia de relaciones, “de su composición y de su descomposición”<sup>41</sup>. Esto quiere decir que ya no conozco los cuerpos por el efecto que tienen sobre el mío (como se da en el primer género de conocimiento) sino por las relaciones que constituyen, en tanto convienen o no con mi cuerpo. Las ideas de este segundo género de conocimiento son, según las llama Spinoza, nociones comunes y lo son en tanto se dicen de un mismo modo de los cuerpos que entran en relación en ellas. Siendo común a la parte y al todo no puede ser inadecuada, es forzosamente unívoca y de allí los afectos que derivan de las nociones comunes son afectos-acciones, alegrías-activas<sup>42</sup>.

El segundo y el tercer género de conocimiento nos enseñan a distinguir lo verdadero de lo falso (E2P42). Pero si el segundo puede ¿por qué Spinoza dirá que es el tercer género el más elevado? Cuando Deleuze se pregunta: ¿por qué hay un tercer género de conocimiento? responde explicando: “Porque las relaciones no son esencias. Spinoza nos dice que el tercer género de conocimiento o el conocimiento intuitivo va más allá de las relaciones, puesto que alcanza la esencia que se expresa en las relaciones, de su composición y de su descomposición. Es el conocimiento de las esencias”<sup>43</sup>. La ciencia intuitiva refiere al modo más acabado del conocer, el cual procede de la idea adecuada de Dios, de la esencia formal de algunos atributos de Dios y progresa hasta el conocimiento de las esencias de las cosas. En este nivel se contempla a Dios y a todas las cosas en Dios. La auténtica comprensión de la realidad se encuentra, para Spinoza, en poder captar la unidad de este *todo*.

Como últimas especificaciones en torno al alma, el filósofo repara en el hecho de que en ella no existe ninguna voluntad<sup>44</sup> absoluta o libre (E2P48), puesto que la misma, al ser un cierto y determinado modo de pensar, no puede ser causa libre de sus acciones, sino que está determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, ésta a su vez por otra, etc. Esto conlleva a aseverar que en el alma no se da ninguna volición (afirmación y negación) aparte de aquella que implica la idea en cuanto idea, esto refiere

---

<sup>41</sup> Gilles DELEUZE, *En medio de Spinoza*, 2° ed., Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 424.

<sup>42</sup> Cf. Cecilia M. PELLIZA, “Los tres géneros de conocimiento según Spinoza”, *Cuaderno de cátedra de Institución y Sociedad en la Lic. en Comunicación Social*, U.N.R., Septiembre de 2015. Disponible en: [http://www.academia.edu/16323733/Los\\_tres\\_g%C3%A9neros\\_de\\_conocimiento\\_seg%C3%BAAn\\_Spinoza](http://www.academia.edu/16323733/Los_tres_g%C3%A9neros_de_conocimiento_seg%C3%BAAn_Spinoza) [consultado el 25/01/2018].

<sup>43</sup> Gilles DELEUZE, Op. cit., p. 428.

<sup>44</sup> “[...] Por voluntad entiendo la facultad de afirmar y negar, pero no el deseo; entiendo, digo, la facultad por la cual el alma afirma o niega lo que es verdadero o falso, y no el deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas” (E2P48S).

simplemente a voliciones singulares (E2P49). En consecuencia, como declara el corolario de la misma proposición: “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”.

La tercera sección del libro aborda el estudio *Del origen y de la naturaleza de los afectos*, su análisis –eje principal de esta investigación– junto al de las secciones cuarta y quinta –que la complementan– será desarrollado detalladamente en la segunda parte de este capítulo, mientras que aquí se hará una breve mención con el fin de conservar el orden. Antes, se ha procurado resaltar que en el contenido de la *Ética* no existe discontinuidad y con ello no sólo se hace referencia al proceder expositivo, su pensamiento responde a un encadenamiento y los temas se suceden porque guardan intrínseca conexión. Ahora bien, los afectos constituyen la otra cara del proceso cognoscitivo, razón por la cual Spinoza los somete a una aguda observación “igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (E3Pref.).

Cuando Spinoza define afecto lo hace mediante el recurso de las dos definiciones que le anteceden: causa adecuada-inadecuada y obrar-padecer, las cuales la derivan y la completan. Los afectos expresan el paso de una mayor o menor perfección y la variación en nuestra potencia de actuar:

“Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. *Si podemos, pues, ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión*” (E3Def.3).

Según se ha dicho, los modos del pensamiento abarcan las ideas y “los afectos de ánimo” (E2Ax.3); entre éstos se establece una relación necesaria, pues todo afecto que un sujeto experimente debe tener una idea, aunque se pueda dar una idea sin que el individuo experimente afecto alguno. Ahora, continuando su examen sobre la constitución subjetiva del hombre, Spinoza nos dice que la actividad y la pasividad se encuentran determinados por afectos que vienen acompañados de ideas inadecuadas o adecuadas, pero no de ideas sin afectos: “llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, denomino *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola” (E3Def.1). Entonces, la idea por sí sola no genera ni actividad ni pasividad; asentado que: “obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que

somos causa adecuada, esto es [...], cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entender clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial.” (E3Def.2)

Dada una idea cualquiera, de ella se sigue necesariamente algún efecto: en tanto el alma tiene ideas adecuadas, obra, en tanto inadecuadas, padece. Si bien idea-efecto exige correspondencia, no así, subordinación: “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a nada más [...]” (E3P2). En el esolio de la misma proposición, el filósofo agudiza su confrontación con la antigua creencia del movimiento del cuerpo por la voluntad del alma, declarando que nadie ha podido determinar lo que puede el cuerpo y lo que no sin el decreto<sup>45</sup> del alma: “el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su alma” (E3P2S). La pretensión por determinar las causas que propician las acciones del cuerpo toca asertivamente otra cuestión, antigua e igualmente inagotable: la *libertad humana* (contemplada en las secciones anteriores y próxima a especificar).

De acuerdo a Spinoza, las cosas en cuanto tales y como entes singulares se caracterizan sin excepción alguna por cierta fuerza que las impulsa a perseverar en la existencia, una tendencia natural a la autoafirmación del ser y sobre todo a la autoconservación: “cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser” (E3P6). A esta capacidad la denomina *conatus*. La célebre cita, que asemeja a una sentencia, ostenta una determinación necesaria a existir y obrar de cierta manera. De modo que al consistir la esencia misma de la cosa en su esfuerzo por mantenerse en el ser (E3P7), la misma esencia estaría implicando estar sujeta a la naturaleza, dicho sea de paso, sin implicar ningún tiempo finito sino indefinido (E3P8). Debe entenderse que cuando Spinoza señala que el *conatus* tiene un tiempo indefinido, está haciendo referencia a una duración indefinida, la que solamente puede ser detenida por causas externas a sí.

---

<sup>45</sup> “[...] el decreto como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son por naturaleza simultáneos, o más bien, una y la misma cosa que llamamos decreto cuando se considera bajo el atributo del Pensamiento y se explica por él, y que denominamos determinación cuando se considera bajo el atributo de la Extensión y se deduce de las leyes del movimiento y del reposo. [...] Por decreto del alma no podemos hacer nada si no nos acordamos de ello” (E3P2S).

Conviene precisar las características esenciales del *conatus* a fin de procurar una apropiada comprensión:

“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito* [...]. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: *El deseo es el apetito con conciencia de él*. Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceamos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos” (E3P9S).

La conciencia del *conatus* es característica diferencial del alma humana frente a otras realidades. La frase final del escolio es decisiva, ese deseo del que surge la estimación de un bien podrá ser irracional, pero es real. Como se ha indicado, el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar a una mayor perfección o, en su defecto, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza.

Spinoza llama afectos primarios al deseo<sup>46</sup>, la alegría<sup>47</sup> y la tristeza<sup>48</sup>, y de ellos surge la variedad de los secundarios. De entre los tres, el deseo posee un carácter más básico en tanto que toda alegría y toda tristeza implican una forma de deseo. Se hace notorio que el deseo es un tema central en la *Ética*, es el perseverar referido tanto al alma como al cuerpo simultáneamente: “perseverancia con conciencia de sí, aunque la racionalidad consciente sea inadecuada y limitada, es decir, imaginaria”<sup>49</sup>. El alma se esfuerza por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (E3P12). Mientras el alma imagina un cuerpo externo a través de las afecciones de su propio cuerpo, considerará el cuerpo exterior como presente, y si el alma imagina que el cuerpo propio está afectado por modos que le favorecen, entonces el cuerpo se verá realmente afectado por modos que aumenta su potencia de obrar. Se percibe, tras lo anterior, que el alma se esfuerza en imaginar aquellas cosas que

---

<sup>46</sup>“El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella” (E3Def.Af.1).

<sup>47</sup> “La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección” (E3Def.Af.2).

<sup>48</sup> “La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (E3Def.Af.3).

<sup>49</sup> Cf. Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, p.43.

sientan su potencia de obrar, todo lo que favorezca el pervivir se puede traducir en términos de utilidad.

Se continuará el examen de la constitución afectiva del hombre en el próximo apartado, el cual constituirá un análisis sobre las pasiones, principalmente, pero también sobre la mecánica de los afectos e incluirá observaciones acerca de algunas de las múltiples combinaciones posibles que se condensan en las 48 definiciones del Apéndice de la Tercera Parte de la *Ética*. Baste lo hasta aquí expuesto como notas introductorias de un primer acercamiento.

*De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos*, penúltima parte del libro, propone establecer y, en consecuencia, delimitar los alcances y posibilidades del poder humano sobre la base del supuesto de que los hombres al estar sometidos a los afectos, no dependen de sí sino de la fortuna; a este restrictivo se denomina *servidumbre*: “impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos” (E4Pref.). Esta es una instancia decisiva del estudio spinoziano que se aboca a precisar –en razón del mecanismo afectivo– qué poder ejercen sobre nosotros, y a su vez, cuál es el límite (si es que existe) de la razón frente a las pasiones. Resulta una instancia determinante a los fines de esta investigación porque el análisis que se despliega expresa un correlato íntimamente ligado con su pensamiento político, como podrá observarse en las siguientes páginas. Estas dos vertientes confluyen en una misma corriente, se reconocen y se unifican.

Debido a que la temática de (E4) pertenece al estudio que se desarrollará en el siguiente apartado, se hará una breve mención de su contenido. Como se indicó, el autor trata acerca de la fuerza de los afectos y para comprenderlos buscará establecer cuáles son las causas del estado de esclavitud del hombre, lo cual constituirá el acceso para la comprensión de su constitución más íntima. Pero si hay servidumbre debe también existir cierta autonomía, y esto desembocará en los preceptos de la razón.

Concretar tal enmarcación presupone efectuar ciertas observaciones preliminares: perfección<sup>50</sup> e imperfección son, para Spinoza, modos de pensar, nociones que forjamos al

---

<sup>50</sup> Preestablecido inicialmente: “Por *realidad* y *perfección* entiendo lo mismo” (E2Def.6) y ahora explicitado: “[...] entenderé por perfección en general [...] la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto existe y opera de un cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración [...]” (E4Pref.).

comparar entre sí los individuos de la misma especie o del mismo género. De igual manera, bueno y malo corresponden a nociones que formamos mediante la comparación de algunas cosas con otras. Estas nociones se circunscriben al cometido de formar una idea del hombre que sea *como un modelo de la naturaleza humana*, entonces, lo bueno es aquello que sabemos nos acerca a tal arquetipo, convirtiéndose en un medio *para...*, mientras lo malo implica lo que conocemos ciertamente que nos impide reproducir aquel modelo. Igualmente se entenderá que los hombres son más o menos perfectos en la medida en que se aproximan a tal paradigma.

Spinoza establece una adecuación entre razón, virtud y felicidad, por una parte, y naturaleza y deseo, por otra, no hay oposición sino adecuación<sup>51</sup>. Su planteamiento responde a un dispositivo de corte comprensivo-selectivo, esto es, optar por aquello que conviene con la razón y rechazar lo contrario a la naturaleza. Todo lo que contribuya al subsistir se asimila como útil: aborrecemos lo que juzgamos que es malo y apetecemos lo que juzgamos ser bueno.

Es cierto que las cosas son buenas porque las apetecemos y no al revés (E3P9S), pero esta autonomía del deseo no conduce a legitimar el capricho sino a la obligación de querer lo mejor. Por otro lado, eso sólo es posible en la medida en que las ideas adecuadas de la razón generan afectos positivos, ya que el conocimiento verdadero del bien y del mal por sí solo no basta y se requieren *fuerzas mayores* para desplazar lo negativo y serenar el espíritu<sup>52</sup>. Los deseos emergentes de la razón son precisamente el fundamento y los principios de la que se hace de alegría: “las prescripciones racionales pueden parecer proceder de idealidades trascendentes o de misteriosas entelequias, pero, en verdad, no son sino reglas inmanentes de la perseverancia humana”<sup>53</sup>. Todo lo que constituye el estudio de (E4) desemboca en el sumo bien y Spinoza lo prueba de forma abiertamente manifiesta:

“En la vida, pues, ante todo es útil perfeccionar, cuanto podamos, el entendimiento o la razón y en esto solo consiste la suma felicidad o beatitud del hombre; porque la beatitud no es nada más que la satisfacción misma del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios; pero perfeccionar el entendimiento no es tampoco nada más que entender a Dios

---

<sup>51</sup> Cf. Inmaculada HOYOS SÁNCHEZ, “Aproximación a una razón afectiva desde la Ética de Spinoza”, *Daímon Revista Internacional de filosofía*, suplemento 4 (2011) 277-283, p. 28.

<sup>52</sup> Cf. Luciano ESPINOSA, “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, p. LXX.

<sup>53</sup> Cf. Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p.138.

y los atributos de Dios y las acciones que se subsiguen de la necesidad de la naturaleza. Por lo cual, el fin último del hombre guiado por la razón, esto es, el deseo supremo con el cual procura gobernar todos los demás, es el que le lleva a concebirse a sí mismo y a concebir todas las cosas que puedan caer bajo su entendimiento, adecuadamente.” (E4Ap.4)

El filósofo retoma el recorrido de toda su obra mediante la institución de un nexo muy estrecho entre el perfeccionamiento del propio intelecto, el conocimiento de Dios y la plena satisfacción del alma, en lo que consiste la beatitud o felicidad<sup>54</sup>. La exposición de (E4) puede resumirse de la siguiente manera: si se contempla el hecho de que la potencia humana es limitada, y por tanto, superada infinitamente por causas externas, si además se comprende que tal limitación nos acaece de forma que no tenemos potestad absoluta y, que a su vez, somos parte de la Naturaleza entera cuyo orden seguimos: “si entendemos esto clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia se satisfará enteramente con ello y se esforzará en perseverar en el ser” (E4Ap.32).

A tal prescripción cabría –y justamente– preguntarse: ¿cómo es posible conservar el propio ser por parte de un ente que no tiene en sí autonomía e independencia algunas, sino que depende absolutamente del juego de fuerzas y de equilibrios que se instauran desde un punto de vista complejo en la vida de la sustancia y de sus determinaciones?<sup>55</sup>. Esta interrogante toca el centro mismo de la Quinta parte del libro: *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*.

El cometido de esta última sección –tal y como lo sugiere su título– representa una reflexión unificadora de la constitución natural del hombre encaminada a propiciar su sentido resolutivo. Dicha tarea se puede determinar en unas cuantas palabras:

“[...] Paso finalmente a esta otra parte de la *Ética*, que se ocupa del modo o camino que conduce a la libertad. En esta parte trataré, [...] de la sola potencia del alma o de la razón, y, ante todo, mostraré cuanto dominio tiene y de qué clase sobre los afectos para reprimirlos y gobernarlos. Que no tenemos, en efecto, dominio absoluto sobre ellos, ya lo he demostrado antes” (E5Pref.)

---

<sup>54</sup> Cf. Constantino ESPOSITO et al., *Felicidad y deseo*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 46.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p. 52.

Cierto es que Spinoza retorna constantemente a antiguas proposiciones, sea para compararlas, sea para evidenciarlas, sea para complementarlas. Un claro ejemplo de ello sobreviene: el orden y conexión de las ideas en el alma ocurre según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo y viceversa, del mismo modo, “el orden y conexión de las afecciones del cuerpo ocurre tal como se ordenan y encadenan en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas” (E5P1). Con este asiento, el autor señala que un afecto que es pasión deja de serlo tan pronto nos formamos de él una idea clara y distinta (E5P3); es en virtud de su conocimiento que el alma padece en menor medida. Esto es posible, porque de hecho, no existe ninguna afección del cuerpo de la cual no podamos formar algún concepto de dicha índole, por ello, se ha de procurar conocer cada afecto –en la medida de lo posible– clara y distintamente, para que así se separe el afecto mismo del pensamiento de una causa externa y se lo una a pensamientos verdaderos, de donde resultará que “los apetitos o deseos que suelen nacer de tal afecto tampoco puedan tener exceso” (E5P4S).

Mientras no estamos dominados por los afectos malos –entiéndanse aquellos contrarios a la naturaleza– la potencia del alma no se ve impedida para entender y, por consiguiente, tenemos potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. Ahora bien, admitida la proposición de que el alma puede formar un concepto claro y distinto de cada afección del cuerpo, se desprende que el alma puede –también– conseguir que todas refieran a la idea de Dios (E5P14). Aquel que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos con claridad y distinción ama a Dios, y tanto más, cuando la comprensión se acrecienta (E5P15). Este amor a Dios debe ocupar en grado máximo el alma (E5P16), de allí que no exista ningún afecto contrario a él que sea capaz de destruirlo (E5P20S).

Mientras mayor sea el conocimiento que se obtenga de las pasiones, mayores posibilidades de acción sobre las mismas (adviértase que es el conocimiento el que impera este abordaje). Continuando en su proceder expositivo, Spinoza afirma que el sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento (E5P25), el cual avanza desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta arribar en el conocimiento adecuado de las cosas. Es de este género de conocimiento que nace la suma satisfacción del alma (E5P27); en tanto que conoce las cosas mediante este género pasa a la suma perfección humana, y por ello, es afectado de suma alegría.

Si reconocemos que todo ocurre por necesidad, podremos lograr un reconocimiento intuitivo de la naturaleza como tal y llegar a una vivencia del contexto de todas las cosas, es decir, de que todo es uno. Entonces, para alcanzar la máxima felicidad es menester captar todo lo que existe con una sola mirada panorámica, esto fue lo que Spinoza llamó ver todo *sub specie aeternitatis*:

“Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos modos; o en cuanto concebimos que existen en relación a cierto tiempo y lugar, o en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se subsiguen de la necesidad de la naturaleza divina. Pero las que se conciben como verdaderas o reales de este segundo modo las concebimos bajo la especie de la eternidad y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios” (E5P29S).

En tanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, nuestra alma tiene necesariamente el conocimiento de Dios, reconoce que es en él y se concibe por él (E5P30). “Este conocimiento supremo tiene su principio en el alma misma, en cuanto expresa allí toda su potencia: es así como ella se eleva al conocimiento de Dios, a partir del cual a su vez el alma se concibe a sí misma”<sup>56</sup>. De este género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma acompañado por la idea de Dios como causa, esto es el amor intelectual de Dios: no en cuanto lo imaginamos presente sino en cuanto entendemos que es eterno (E5P32C), y aunque este amor no haya tenido comienzo, es sin embargo, eterno (E5P33). Este afecto, el amor intelectual de Dios (*amor intellectualis Dei*), pertenece a aquella parte de nuestra alma que es eterna, y nos permite permutar nuestra condición de sometimiento por una condición de autorreconocimiento de una plenitud existencial: “si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir sin duda en que el alma esté en posesión de la perfección misma” (E3P33S).

Para dar el salto que conecta conocimiento y libertad, Spinoza declara: “el amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (E5P34S). Beatitud, salvación o libertad consiste en

---

<sup>56</sup> Diana COHEN AGREST, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, p. 230.

un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. En esto consiste la más amplia libertad que un hombre puede experimentar: el amor intelectual de la sustancia, de la naturaleza y de sí. Comprensión integral que lo aleja de temores superfluos y lo acerca al verdadero conocimiento, a la vida, al eterno universal.

Bajo la mirada del filósofo, la libertad no corresponde a la tradicional noción de libre arbitrio que considera la voluntad como fuente del deseo en cuanto se le adjudica la potestad de elegir entre una amalgama de posibilidades. Por el contrario, se la concibe como la adecuada influencia que el pensamiento puede ejercer sobre las pasiones o, dicho de otra manera, la libertad consiste en actuar conforme a nuestra propia razón: “el poder del pensamiento sobre las pasiones, no es un poder de represión sino de entendimiento”<sup>57</sup>. Sólo vivimos como seres libres cuando podemos desarrollar libremente nuestras posibilidades inherentes. La beatitud, nos dice, no es el premio a la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos hacerlo (E5P42). De esta manera, recorrer el camino hacia el amor intelectual de Dios significa la concreción de la felicidad suprema acompañada de la anhelada salvación del hombre. Así, este estadio supremo del espíritu humano se posiciona como fin último del proyecto emancipador<sup>58</sup>.

A la luz de estas consideraciones –a mi criterio imprescindibles– que se enfocaron en tratar de avistar el núcleo de la *Ética*, se emprenderá el examen exclusivo de las pasiones. Júzguese, esta primera sección, como la composición necesaria a fin de la fragmentación requerida.

## II.2. Las pasiones

En la sección anterior se expusieron los principales lineamientos que estructuran la *Ética*, en tanto que, paralelamente, se efectuaron ciertas observaciones concernientes al plan de estudio de este trabajo. Esta contextualización previa mantuvo el imperativo de contribuir a la aprehensión de las nociones más elementales, lo cual se posibilitó acceder al conocimiento del verdadero orden natural partiendo de la concepción ontológica y epistemológica de la

---

<sup>57</sup> Digo TATIÁN, *Spinoza: Una introducción*, p. 58.

<sup>58</sup> Cf. Diana COHEN AGREST, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, p. 241.

naturaleza y del lugar que ocupa el hombre en ella. Esta perspectiva *general* es un reconocimiento llano pero integral de los elementos que ahora pasan a ser objeto de enfoque *particular*.

Conviene comenzar puntualizando que el problema inherente a las pasiones humanas se centraliza en la Tercera Parte de la *Ética*, se profundiza en la Cuarta Parte y se completa en la Quinta Parte, por lo que, a fin de conservar el procedimiento secuencial propuesto por el autor, el tratamiento que aquí se emprende, asumirá, asimismo, tres estadios de investigación: 1) establecer la naturaleza de las pasiones, 2) especificar sus propiedades y 3) demarcar sus límites.

### **II.2.1. La razón que piensa las pasiones**

Resulta bastante ilustrativo partir del comentario preliminar con el que Spinoza abre (E3). Lo relevante se focaliza en la crítica que efectúa contra las antiguas doctrinas que concebían la parte afectiva como lo más bajo de la condición humana, y que por tal, es contraria a las leyes de la Naturaleza. Si bien esta crítica anticipa algo acerca del estudio que sobreviene, debe observarse que la misma es el soporte por el cual el filósofo justifica y respalda su reinterpretación de los 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. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, y que no es determinado por nada más que por sí mismo. Atribuyen luego la causa de la impotencia y la inconsistencia humanas, no a la potencia común de la Naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, y la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian, o, lo que sucede con más frecuencia, detestan; y se tiene por divino a quien ha sabido despedazar más elocuente o sutilmente la impotencia del alma humana. [...] A éstos, sin duda, les parecerá maravilla que emprenda el tratar los vicios e inepticias de los hombres según el uso geométrico y quiera demostrar por un razonamiento cierto aquellas cosas que ellos proclaman que repugnan a la razón y que son vanas, absurdas y horrendas” (E3Pref.).

Es evidente que el reproche fundamental que Spinoza dirige a los filósofos es su falta de realismo. El desprecio y el afán por persuadir los afectos –y las pasiones, como pronto se verá– acomete contra la constitución intrínseca del hombre que no puede ni debe ser reducida a la dimensión racional, ello implicaría quitarle parte de lo humano al humano. Para Spinoza, tal rechazo, y por ende, tal disociación, encubre una ignorancia sobre su naturaleza. En el fondo, se subestima el poder de los afectos por su falta de conocimiento y esto indica que el error proviene del no poseer la visión de conjunto. Cuando el filósofo declara que el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio (*imperium in imperio*) refiere a una cuestión capital y coherente a toda su filosofía: el hombre no es un *todo* independiente, por el contrario, es una parte de la Naturaleza y se rige por sus leyes y reglas universales:

“[...] los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la Naturaleza que las demás cosas singulares; y, por ende, reconocen ciertas causas por medio de las cuales se entienden y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa con cuya sola contemplación nos deleitamos” (E3Pref.)

Por lo anterior, el abordaje que aquí se presenta se asienta sobre la base de que los afectos y las pasiones son inteligibles, son susceptibles de racionalidad. Esto no significa un punto de inflexión en su filosofía: “la concepción de Spinoza, alejada de fórmulas intelectualistas, no se abisma en el irracionalismo”<sup>59</sup>. Tampoco significa –como se demostrará– que el pensamiento tenga poder para *quitar* los afectos y las pasiones; el poder del pensamiento es un poder de comprensión y a mayor consciencia que tengamos de ellos, mayor será la utilidad en el desarrollo de la potencia de ser.

Para situarnos en lo que sería la piedra angular de esta cuestión es menester tomar la definición de afecto en su versión original, así lograr reconocer e interpretar su auténtico significado y, mediante tal apertura, adquirir ciertas especificaciones:

“Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul affectionum ideas.

---

<sup>59</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 27.

Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias, passionem” (Ethic., III, Def. 3).

Se ha optado por transcribir la cita en latín para analizar correctamente las palabras. La cita exige detenimiento en la estructura de los términos, en su forma, por ello resulta fundamental remarcar la diferencia entre *affectum* y *affectiones*. Si se atiende a la etimología de las palabras se observa que *affectiones* deviene de *affectio* (afección) y el término *affectum* remite a *affectus* (afecto). Ahora bien, en un primer nivel, Spinoza indica que los modos son las afecciones de la sustancia o de sus atributos (E1Def.5 y E1P25), pero en definitiva, las cosas particulares no son nada sino las afecciones mismas.

En un segundo nivel, las afecciones refieren a lo que le sucede al modo y, en este sentido, las afecciones son primero imágenes o huellas corporales, son *ciertos vestigios* que un cuerpo exterior imprime sobre el mío (E2Post.5). El registro sensible que resulta de los indicios o afecciones corporales es la imagen del cuerpo externo como existente en acto y como presente, aunque en realidad no lo esté. Las afecciones y sus ideas envuelven la naturaleza del cuerpo afectado y del cuerpo exterior afectante: “a las afecciones del cuerpo humano, de las que las ideas representan los cuerpos externos como presentes para nosotros, las llamaremos imágenes de las cosas [...] y cuando el alma considere los cuerpos de esta manera, diremos que los imagina” (E2P27S). Las huellas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensivas sino también la aptitud cognitiva de las ideas del alma.

En lo que sería un tercer nivel, las afecciones –imágenes o ideas– conforman un estado determinado del cuerpo y del alma afectados que implican mayor o menor perfección que el estado precedente. En este sentido, “las afecciones serían *affectus* pues remiten a estados de pasaje, movibles, activos, de una constitución y complexión corporal a otra, de una imagen-idea a otra”<sup>60</sup>. La afección-afecto revela los pasajes vividos o duraciones intensivas por las que pasamos (según sea cada caso) a una mayor o menor perfección en la potencia de nuestro obrar.

Para Spinoza, el afecto no puede ser tomado solamente como un estado de un cuerpo afectado por otro, sino como “una verdadera relación, elemental, constitutiva, de las

---

<sup>60</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 34.

variaciones continuas y correlativas de dos o más cuerpos afectados-afectantes”<sup>61</sup>. A estas variaciones se las llama afectos y constituyen la idea de la afección, “lo que conlleva un primer grado de consciencia y sentimiento que se traducen en una variación hacia una mayor o menor potencia del sujeto por lo que el afecto es activo o pasivo, respetivamente”<sup>62</sup>. La diferencia de naturaleza entre afecto y afección se transcribe al poder de ser afectado y la potencia de acción. Sobre esto, Deleuze sostiene:

“Se ha subrayado que, por regla general, la afección [...] se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto [...] se refería al espíritu. Pero la verdadera diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción. La *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes”<sup>63</sup>.

Retomando el análisis de la cita se observa que la misma contiene virtualmente las dos definiciones que le anteceden en orden secuencial de la *Ética*: causa adecuada-inadecuada y obrar-padecer: “si podemos, pues, ser *causa adecuada* de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una *acción*; de lo contrario, una *pasión*”. La causa adecuada es aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma, mientras que la causa inadecuada o parcial es aquella cuyo efecto no puede entenderse con la misma rigurosidad, es decir, no puede entenderse por ella sola (E3Def.1). Por otro lado, el filósofo entiende que *obramos* cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de lo que somos causa adecuada, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola, en cambio dirá que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial (E3Def.2).

Una causa adecuada es una causa completa, suficiente, mientras que la inadecuada – como contrapunto– implica parcialidad y como tal, una deficiencia en relación al

---

<sup>61</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 34

<sup>62</sup> Luciano ESPINOSA, “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, p. XCVI.

<sup>63</sup> Gilles DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 62-63.

conocimiento. Entonces, el hombre es activo cuando su sola naturaleza particular es la causa exclusiva –y claramente percibida– de un efecto, y se dirá que padece cuando obedece a una causa ajena o cuenta con el concurso sólo parcial de sí mismo. En otras palabras, la pasión se traduce como inadecuación, como pasividad frente al poder de las fuerzas externas, por el contrario, en los afectos somos la causa adecuada, total, puesto que son la consecuencia de nuestra propia actividad.

El alma humana obra ciertas cosas en tanto tiene ideas adecuadas y padece ciertas otras en tanto sus ideas son *mutiladas* o *confusas* (E3P1), de donde se infiere que el alma está sometida a tantas pasiones cuantas más ideas inadecuadas tenga, y obrará más en virtud a las ideas adecuadas que posea (E3P1C). Pero resulta que lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es necesariamente pasión en el alma: “el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma” (E3P2S). Esto se manifiesta a la luz del escolio que acentúa: “el alma y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (E2P7S). Con ello no debe entenderse que el alma determina al cuerpo a actuar ni al movimiento ni al reposo, tampoco éste determina al alma a pensar, no hay un dualismo ni reduccionismo, ninguno prima por sobre la otro.

En el escolio de (E3P2) Spinoza manifiesta taxativamente que “nadie ha determinado lo que puede el cuerpo” sin ser determinado por el alma, como tampoco nadie ha podido resolver de qué manera mueve el alma al cuerpo. Como lo atestigua la historia de la filosofía, no hubo por aquel entonces quien lograra establecer con exactitud el funcionamiento del cuerpo como para poder explicar sus disposiciones y precisar sus aptitudes y capacidades, aunque al respecto –y con la misma rigurosidad– el filósofo sostiene: “[...] el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su propia alma”.

Lo cierto es que tanto el decreto como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son por naturaleza simultáneos, son una y la misma cosa: “llamamos decreto cuando se considera bajo el atributo del Pensamiento y se explica por él, y que denominamos determinación cuando se considera bajo el atributo de la Extensión y se deduce de las leyes

del movimiento y el reposo”. Lo que se intenta mostrar es que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, y que “el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él”<sup>64</sup>.

En definitiva, el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*<sup>65</sup>, señala Deleuze. En mi opinión, lo que Spinoza propone es una reivindicación del cuerpo, de su capacidad de sentir, de obrar y padecer, y en este sentido, también se trata de una revalorización.

Por consiguiente cabe preguntarse: ¿de qué manera la fuerza de las pasiones y de los afectos aumenta o disminuye la potencia de actuar del cuerpo? Para poder dar respuesta a esta interrogante es preciso tener en cuenta que para Spinoza el principio universal que rige la naturaleza es el *conatus*. Tanto cuando el alma tiene ideas claras y distintas, como cuando las tiene confusas, se esfuerza por mantenerse en su ser: “cada cosa se esfuerza en cuanto está en ella por perseverar en su ser” (E3P6) y esta es una ley común a todas las cosas. Al considerar la derivación de la idea de *conatus*, ante todo, debe advertirse que “ese esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (E2P7), esto quiere decir que cada cosa contiene la causa o la razón inmanente de su esfuerzo o tendencia. La esencia de la cosa está en el ejercicio de su potencia, que es un poder para la realización del ser. Por eso cada cosa y también el hombre intentan afianzarse en su ser: “la aspiración con que cada cosa intenta mantenerse en su ser (*conatus perseverantiae*) es la esencia real de la cosa misma (*essentia actualis*)”<sup>66</sup>. Este esfuerzo debe ser entendido como una afirmación dinámica y activa de la cosa singular, es una potencia, es un principio innato de actividad.

Como se presentó en el apartado anterior de este capítulo, este esfuerzo cuando se refiere solo al alma se llama *voluntad*, pero cuando se refiere al alma y al cuerpo se denomina *apetito*, y entre ellos no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere a los hombres en

---

<sup>64</sup> Gilles DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 28.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, p. 29.

<sup>66</sup> Cf. H. G. HUBBELING, *Spinoza*, versión castellana de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1981, p.82.

cuanto son conscientes de su apetito: “el deseo es el apetito con consciencia de él” (E3P9S). Spinoza se enfoca principalmente en las manifestaciones del *conatus* en los seres humanos, en particular en el alma; pero tiene necesariamente su correlato corporal. Cuando refiere al alma, el *conatus* de un individuo se manifiesta en sí como una volición, no se entienda la facultad abstracta de la voluntad, sino como afirmaciones o negaciones particulares. Cuando un individuo se lo considera como una unidad de alma y cuerpo, su *conatus* consiste en un apetito. De allí que:

“[...] no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceemos y deseamos” (E3P9S).

Sentado esto, y para llegar a dar cuenta del mecanismo humano, es necesario tomar en consideración que si una cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, la idea de esa misma cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma. Al paso de esta variación que eminentemente involucra factores externos e internos, Spinoza lo explica de la siguiente manera:

“[...] el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por *alegría* entenderé, pues, en lo que sigue, *la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección*. Por *tristeza*, por el contrario, *la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección*. Además, llamo al *afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía*. Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una de sus partes es más afectada que las restantes; el regocijo y la melancolía, por el contrario, cuando todas son afectadas igualmente. Qué es, además, el *deseo*, lo he explicado [...] y fuera de estos tres, no reconozco ninguna afecto primario” (E3P11S).

A partir de estos tres afectos se derivan todos los restantes. De entre ellos, el deseo posee un carácter más básico en tanto que la alegría y la tristeza implican una forma de deseo. Las dos grandes vías de expresión del deseo se puede explicar sencillamente de la siguiente manera: la tristeza (el paso a una menor perfección) y la alegría (el paso a una mayor

perfección). La dinámica de la existencia en sus múltiples avatares se plasma luego en los muchos afectos concretos que proceden de los principales. El deseo que surge de la alegría es más fuerte que el que surge de la tristeza por ser doblemente potente y afirmativo (como se verá más adelante).

El alma se esfuerza, cuanto está en ella, por imaginar las cosas que aumentan la potencia de obrar de su cuerpo (E3P12), y si imagina cosas que disminuyen la potencia de obrar del cuerpo, se esforzará cuanto pueda por recordar otras que excluyan la existencia presente de las primeras (E3P13). De donde se sigue que el alma aborrece imaginar las cosas que reprimen su propia potencia y la del cuerpo (E3P13C). No obstante, el alma puede ser afectada por dos afectos al mismo tiempo: “si imaginamos que una cosa que nos suele afectar con un efecto de tristeza tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, le tendremos odio y a la vez la amaremos” (E3P17), y a esta disposición del alma que nace de los afectos contrarios Spinoza la llama *fluctuación del ánimo*. Cuando el hombre es afectado por la imagen de una cosa la considerará como presente, aunque ésta no exista, pero no la imaginará como pretérita<sup>67</sup> o futura sino en cuanto se una su imagen a una imagen del tiempo pretérito o futuro, de tal forma que la imagen de una cosa considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo pretérito, presente o al futuro; esto es, la disposición del cuerpo, su afección, es la misma (E3P18). En suma, lo que el autor intenta mostrar es que el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que sienta su potencia de obrar, ya que es lo propio de su naturaleza, y como se ha expuesto, el esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma del alma y esa esencia afirma lo que el alma es y puede.

En (E3P56) Spinoza afirma: “de la alegría, de la tristeza y del deseo y, por consiguiente, de todo afecto que se compone de éstos, como la fluctuación del ánimo, o que deriva de éstos, [...], se dan tantas especies cuantas son las especies de los objetos por cuales somos afectados”. La alegría y la tristeza y, por consiguiente, los afectos que se componen o que derivan de éstas, son pasiones. Pero nosotros padecemos necesariamente en cuanto tenemos ideas inadecuadas; y en tanto las tenemos, sólo padecemos en cuanto imaginamos, es decir, en cuanto somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la

---

<sup>67</sup> “Llamo aquí pretérita o futura una cosa, en cuanto hemos sido o seremos afectados por ella. Por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos, nos ha restaurado o restaurará, nos ha dañado o dañará, etc.” (E3P18S1).

naturaleza de un cuerpo externo. Aquí el filósofo es enfático, no basta entender las propiedades comunes de los afectos y del alma para poder determinar cuán grande es la potencia del alma para conseguir gobernar los afectos. La naturaleza de cada pasión debe explicarse necesariamente de manera que se exprese la naturaleza del objeto por el cual somos afectados.

Es importante precisar que el filósofo realiza una presentación de los afectos mediante el despliegue de (E3) mostrando por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que nacen de la combinación de los tres afectos primarios, lo cual puede percibirse como determinaciones resultantes del proceso de explicación, pero en (E3P59S), último argumento antes de las definiciones *individuales*, anuncia que repetirá por orden las definiciones de los afectos. Teniendo en cuenta lo antepuesto, esta investigación considera que este último orden resulta más claro y responde mejor a la secuencia de derivación de todos los afectos, pues expresa diferencias significativas si en rigor se lo contrasta con el orden que aparece en el cuerpo de las proposiciones y escolios.

Finalmente, según se dijo, el sistema conceptual de Spinoza expone los tres afectos primitivos de donde sobrevienen los cuarenta y ocho afectos que examina y explica detalladamente hacia el final de (E3) en su *Definición general de los afectos*. Como se procuró acentuar anteriormente, el deseo (*cupiditas*) tiene cierta preponderancia y debe interpretarse como disposición general, y si bien Spinoza entiende que el deseo hace referencia no sólo al esfuerzo que hace el sujeto (apetito), sino además a la consciencia de ese esfuerzo, retoma su análisis y lo define como: “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella” (E3Def.Af.1).

Es importante señalar que en la amplitud de esta definición se expresa que por afección de la esencia humana se entiende cualquier disposición de esta esencia, sea innata, adquirida, y ya sea concebida por el solo atributo del Pensamiento o por el de la Extensión, o ambos al mismo tiempo, concluyendo: “entiendo [...] bajo la denominación de deseo todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que según la diversa disposición del mismo hombre son diversos y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe hacia dónde inclinarse” (E3Def.Af.1). Si, entonces,

el deseo es la esencia de un hombre singular en tanto que determinado a hacer algo, ello significa no sólo que esta esencia es una causa que produce afectos, sino también que estar determinado a hacer algo no es señal de ausencia de libertad.

Desarrollar el concepto de cada uno de los cuarenta y ocho afectos sobrepasa ampliamente los límites de este trabajo, por lo que atendiendo a cuestiones de extensión y precisión, me abocaré a contemplar aquellos que considero centrales a los fines de esta investigación: alegría-tristeza (*laetitia-tristitia*) en tanto afectos primarios, amor-odio (*amor-odium*) y esperanza-miedo (*spes-metus*) en tanto están presentes en otros afectos y principalmente por su correlato al plano político.

Spinoza define la *alegría*, como se ha visto ya, como “la transición del hombre de una menor a una mayor perfección” (E3Def.Af.2), en contraposición a la *tristeza*, que constituye “la transición de una mayor a una menor perfección” (E3Def.Af.3). Estas definiciones –si bien simples y concisas– encierran uno de los elementos distintivos de su analítica afectivo-pasional; la palabra transición (*transitio*) no es casual, es el aspecto determinante. Si el hombre tuviese innata la perfección a la cual pasa, la poseería sin el afecto de la alegría, pero como no la tiene, se da transición-paso de un grado (o poder) a otro, porque la *alegría no es la perfección misma*. “La alegría es la ‘reverberación’ correspondiente al pasaje o transito expansivo que experimentamos cuando la potencia de vida se encuentra acrecentada por los cambios que ella misma experimenta”<sup>68</sup>. Por su parte, la tristeza es la ‘depresión’ que experimentamos cuando nuestra potencia de vida se encuentra disminuida, cuando causas exteriores nos condicionan hacia una retracción a nuestro propio ser. Si se tiene presente lo antes citado (E3P11S), se entenderá que la alegría y la tristeza son medios que tienden a favorecer o perjudicar la capacidad del obrar del cuerpo. En este sentido, la alegría, aunque sea una pasión, aumenta la perfección del cuerpo porque le da más potencia.

En lo que atañe a la segunda pareja de afectos por examinar, el autor define al *amor* como “una alegría acompañada por la idea de una causa externa” (E3Def.Af.6). Por su parte, entiende al *odio* como “una tristeza acompañada por la idea de una causa externa” (E3Def.Af.7). Una vez más estamos delante de dos definiciones bastante estrechas, pero que, a pesar de ello, comprimen con exactitud su esencia. En su explicación, Spinoza refiere

---

<sup>68</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, pp. 49-50.

comparativamente a la antigua concepción: “el amor es la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada” para expresar de qué manera esta definición no captaba la esencia del amor en tanto que sólo expresaba una propiedad, y como tal percepción era limitada, tampoco se tuvo claro el concepto de esta propiedad:

“[...] pero es de notar que cuando digo que el amante tiene la propiedad de unirse por su voluntad a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento, una deliberación o un libre decreto del ánimo [...] sino que entiendo por voluntad la satisfacción que se produce en el amante por la presencia de la cosa amada, satisfacción por la cual la alegría del amante es fortalecida o, al menos, sustentada” (E3Def.Af.6Exp.)

Dos cuestiones se deben tener presente: en primer lugar, tanto el amor como el odio refieren respectivamente a la alegría y a la tristeza como sus expresiones inmediatas; y en segundo lugar –y a pesar que no se encuentra expresada únicamente en estas dos definiciones – debe notarse la referencia a la idea: el amor es lo que sentimos en relación a lo que consideramos causa de nuestra alegría y el odio, por el contrario, de nuestra tristeza. Esto quiere decir que el odio se entiende como una variación del *conatus* en virtud de la cual pasamos de un estado de mayor perfección a una menor, acompañada por la idea de una causa externa que motiva esta variación. En este sentido, bien señala Diego Tatián: “el odio expresa nuestra potencia pero de la manera más baja y destructiva; no es en realidad el ejercicio de potencia sino algo que a ella le sucede: es, en sentido estricto, impotencia”<sup>69</sup>. Spinoza contempla también la ambivalencia: el amor y el odio se pueden dar simultáneamente, pero debe aclararse que esta posibilidad no es exclusiva, no se restringe simplemente a ellos.

Por otro lado, el filósofo define la *esperanza* como “una alegría inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto” (E3Def.Af.12). Consecutivamente entiende por *miedo* “una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto” (E3Def.Af.13). A simple vista se consigue percibir que en ambos casos prima la inconstancia que contrasta la duda. Esta variabilidad apunta a marcar también estados transitivos, pues si quitamos la duda de estos afectos, de la esperanza resulta la *seguridad*<sup>70</sup> y del miedo la

---

<sup>69</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015, p.100.

<sup>70</sup> “La *seguridad* es una alegría nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda” (E3Def.Af.14).

*desesperación*<sup>71</sup>. Por otra parte, pero en la misma línea, puede observarse que de estas dos definiciones se concluye que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Para que resulte más esclarecedor se recurrirá a la explicación que ofrece el autor:

“[...] En efecto, quien está pendiente de la esperanza y duda de que suceda una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de una cosa futura, y, por tanto, se entristece [...], y, por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza tiene miedo de que la cosa suceda. Pero el que, por el contrario, tiene miedo, esto es, el que duda de que suceda la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la cosa; y por tanto [...], se alegra, y en consecuencia, tiene esperanza de que no suceda”.  
(E3Def.Af.8Exp.)

En pocas palabras –y para circundar la idea– existe una relación entre esperanza y temor, relación de carácter intrínseco, por lo que puede decirse con propiedad que se coextienden o, dicho de otra forma, se articulan como complementarios. Otro aspecto a considerar es que ambos denotan inestabilidad e imprevisibilidad en la medida de la duda, es decir, en tanto que preside la imaginación, y esto se vincula directamente al género inferior de conocimiento. Aunque la esperanza pueda tener más eficacia que el miedo, ninguno deja de ser pasión, porque el factor externo es quien determina y subyuga. No será este el momento de discutir su correlato a la esfera política pero se puede anticipar que, para Spinoza, la esperanza y el miedo tienen una importancia política fundamental, en tanto que son el mecanismo más poderoso de esclavitud humana: “[...] son concebidos [...] como dispositivos de dominio que inducen a la pasividad, que obstruyen o bloquean el incremento de nuestra potencia de existir, cuya realización es el presupuesto, o más precisamente la forma misma de la vida buena”<sup>72</sup>.

Antes de concluir este apartado y a razón de proveer una visión lo más completa posible, es necesario tomar la *definición general de los afectos* con la que Spinoza cierra (E3). El autor considera que si se quiere atender a los tres afectos primarios y a lo que expuso de la naturaleza del alma, se podrá definir los afectos en cuanto se refieren sólo al alma:

---

<sup>71</sup> “La *desesperación* es una alegría nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda” (E3Def.Af.15).

<sup>72</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, pp. 127-128.

“Un afecto que se dice pasión del ánimo es una idea confusa por la cual el alma afirma del cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra” (E3Def.Gral.Af.).

Se puede pensar, en primera instancia, que Spinoza nunca termina de cerrar sus conceptos, por lo que resulta complicado distinguir en la amalgama de sus definiciones cual es la concluyente, pero lo cierto es que el autor procura a lo largo de toda su obra especificar cada aspecto que pueda ser objeto de refutación o que al menos no conduzca a una interpretación errada. Esta definición general no expresa desavenencia con su exposición precedente: como se indicó antes y se reafirma ahora, en la filosofía de Spinoza no existe la discontinuidad, su proceder estrictamente axiomático-deductivo es la prueba fehaciente de que todo se encuentra concatenado.

Con todo, lo que hace el autor es completar la teoría de los afectos en cuanto refiere al alma (una vez más se aclara que no hay oposición, porque ya se lo considere bajo el atributo Pensamiento: ‘alma’, o bajo el atributo Extensión: ‘cuerpo’, el hombre es uno y lo mismo, pero visto desde distintas perspectivas). Cuando el filósofo expresa que el afecto es una *idea confusa*, no dice nada por fuera de que las pasiones se refieren al alma en cuanto ésta tiene algo que implica una negación, en cuanto se la considera como una parte de la Naturaleza que no puede percibirse clara y distintamente por sí misma. Esta idea confusa de la que habla, es la idea inadecuada de la que ya hablé, y es en cuanto tiene este tipo de ideas que el alma padece. En lo que sigue a la definición: *por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes*, se puede acotar que la idea que constituye la forma de un afecto expresa la disposición del cuerpo por la cual su potencia de obrar, su fuerza de existir, es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida. La idea afirma del cuerpo algo que implica efectivamente mayor o menor realidad que antes. La última línea que versa: *y una vez dada esta idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra*, la utiliza para expresar, asimismo, que además de la naturaleza de la alegría y de la tristeza –que la primera parte de la definición explica– está la naturaleza del deseo.

Para concluir y procurando que se vislumbren sutiles diferencias –que si bien sutiles, pueden alterar el sentido de la concepción spinozista– es fundamental comprender que si el

afecto se encuentra unido a ideas que provienen de una cosa externa, ese afecto es una *pasión* o un *afecto pasivo*, y si el afecto proviene de una idea adecuada, es decir, de la potencia que posee el entendimiento humano para producir ideas, entonces es un *afecto activo*. Los afectos tienen una naturaleza dual que puede ser activa o pasiva.

## II.2.2 La fuerza de las pasiones

Una vez establecida la naturaleza de las pasiones se puede continuar por especificar sus propiedades, de manera que en (E4) el filósofo neerlandés propone tratar la impotencia humana para gobernar los afectos –impotencia que denomina *servidumbre*– partiendo de la siguiente consideración: “[...] el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera, que a menudo está compelido, aún viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor”, que no es una conjetura infundada, es una aserción que fácilmente se constata por la experiencia. El hombre es inevitablemente esclavo de sus pasiones, pero esto no implica reducirlo a ello, significa –en definitiva– que la facultad racional es la más elevada, pero tiene sus límites.

En (E4Pref.) propone considerar *bueno-malo* y *perfección-imperfección* en contraste con las antiguas concepciones que de dichos conceptos se tenía. Es necesario recordar que perfección e imperfección son modos de pensar, nociones que se forjan al comparar entre sí los individuos de la misma especie o del mismo género, y esto hace referencia a la noción de ente, porque en ella solemos referir a todos los individuos de la Naturaleza. De manera análoga, entiende que bueno y malo son nociones que nos formamos al comparar las cosas unas con otras, por lo que tomadas en sí mismas no indican nada positivo, pues una cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala e incluso indiferente. Lo que interesa remarcar de su estudio preliminar –porque de hecho, el autor se detiene a enfatizarlo– es que al decir que un hombre pasa de una perfección menor a una mayor o, en viceversa, no significa que mude de esencia o forma “sino que concebimos que su potencia de obrar, tal como se la entiende por su naturaleza, se aumenta o disminuye” (E4Pref.).

Para identificar las causas que propician la esclavitud humana se partirá de una verdad evidente: “en el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquélla

puede ser destruida” (E4Ax). El análisis propuesto se construye al pie de este axioma, pero bien puede ser tomado como una causa de la servidumbre humana. Padecemos, dice el autor, en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí y sin las otras partes (E4P2). Esto es equiparable a la afirmación: es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que a su vez, no pueda padecer otras mutaciones que las que puedan entenderse por su sola naturaleza y de las cuales sea causa adecuada (E4P4). Nótese la referencia a *parte*; somos parte de la Naturaleza pero diferimos de ella que es en sí y se concibe por sí (que es la definición de Sustancia). Nosotros somos parte *de...* y padecemos en tanto que sujetos a esto. “De aquí se sigue que el hombre está necesariamente sometido siempre a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza y lo obedece y se acomoda a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” (E4P4C).

Hasta aquí, dos cuestiones a considerar: se vuelve a evidenciar un determinismo –casi mecánico– que embiste antiguas interpretaciones, expresamente, las que conciernen a la libertad humana, y ligado a ello, se entiende que somos esclavos en la medida en que padecemos, en la medida de nuestra condición finita. Otra causa de servidumbre deviene por la potencia de las causas externas al hombre que limitan y coaccionan su fuerza por perseverar en el ser (E4P3). A este respecto, precisa el filósofo: “la fuerza y el crecimiento de cualquier pasión y su perseverancia en el existir no se definen por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E4P5). Esta proposición nos conduce a su complemento: “la fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre o su potencia de tal suerte que el afecto se adhiera pertinazmente al hombre” (E4P6).

Las proposiciones 7 y 14 enseñan que los afectos sólo pueden ser vencidos por otros afectos más fuertes y que la fuerza de esos afectos depende de diversos factores tales como que aquello que nos afecta tenga lugar en el presente, en el pasado o en el futuro, etc. El conocimiento solo no es suficiente para gobernar los afectos, y esta restricción se debe comprender como otra causa del mismo hecho: “el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino sólo en cuanto considerado como un afecto” (E4P14) a cuya suerte, sólo de ser más fuerte que el afecto a reprimir, puede hacerlo. Como se dijo, el conocimiento de nuestra impotencia no es suficiente para alcanzar la

liberación, pero sí es necesario a fin de que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón en el gobierno de los afectos (E4P17S).

Enmarcadas las causas que propician la impotencia y la inconstancia humana, Spinoza procede a tratar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan y qué otros son contrarios con las reglas de la razón:

“[...] Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser. [...] Además, puesto que la virtud no es nada más que el obrar según las leyes de la propia naturaleza y que nadie se esfuerza por conservar su ser sino según las leyes de su propia naturaleza, de aquí se sigue: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. Se sigue, *segundo*, que la virtud debe ser apetecida por ella misma que no se da nada que sea más excelente o más útil para nosotros que ella, a causa de lo cual debiera ser apetecida. Se sigue, en fin, *tercero*, que los que se suicidan son impotentes de ánimo y enteramente vencidos por las causas externas que repugnan a su naturaleza. Además, [...] se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que por esto han de ser apetecidas. [...] si por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil para el hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuerce todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos” (E4P18S).

Se ha transcrito el texto que enuncia los dictámenes de la razón a fin de poder analizarla en profundidad conforme al desarrollo de (E4). Como se puede percibir en el texto, el autor subordina el bien a la utilidad. Esto quiere decir que efectivamente hay un utilitarismo en la filosofía de Spinoza, y a pesar de que pareciera fundarse en la autonomía de las

complacencias meramente subjetivas, no obstante, se aparta de toda carencia de perfeccionamiento y moderación. Pondera, indiscutiblemente, la aspiración de contribuir al autoconocimiento del hombre siempre con vistas a incrementar su potencia de existir, mejorar su hábito o forma de vida y optimizar sus relaciones interpersonales.

La virtud<sup>73</sup> es una cuestión que toma vigor y relevancia, de manera que al considerar que su fundamento es el esfuerzo por conservar el propio ser, se evidencia que la virtud es la potencia humana (*virtus* y *potentia* representan para Spinoza nociones equivalentes) y en efecto, el grado de virtud del hombre será proporcional a la medida en que éste se esfuerce por conservar su ser. Por el contrario, en cuanto el hombre descuida conservar lo que le es útil, esto es, su ser, es impotente (E4P20), y a propósito de esto cabe decir que nadie descuida conservar su ser sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza<sup>74</sup> (E4P20S).

Este no es un tema que se consuma en esta especificación, porque el autor involucra la felicidad y hace referencia a ella en cuanto trata la virtud. Es un aspecto que se debe contemplar porque decir: “la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser” parece indicar que la felicidad del hombre depende y deriva de la autoafirmación de su existencia. Más aún, sustenta esta idea al aseverar que: “nadie puede desear ser bienaventurado, obrar bien y vivir bien, sin que desee, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir bien, esto es, existir en acto” (E4P21). Por lo que refiere al deseo; apetito con conciencia de él, que no es otra cosa que la esencia misma del hombre en cuanto está determinado a obrar aquello que sirve a su autoconservación, ya se ha tratado.

Si obrar absolutamente por virtud significa obrar, vivir y conservar el ser bajo la guía de la razón teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad (E4P24) que —en definitiva— significa obrar por las leyes de la naturaleza, entonces: ¿se dirá también virtuoso a quién esté determinado a obrar en tanto tiene ideas inadecuadas? Aquí lo decisivo, la razón

---

<sup>73</sup> “Por virtud y potencia entiendo lo mismo; esto es [...], la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza” (E4Def.8).

<sup>74</sup> Resulta sumamente interesante que el autor haya efectuado una teoría del *conatus* como esfuerzo de todas las cosas por conservar su ser y haga alusión al suicidio en apenas un escolio: (E4P20S). La muerte voluntaria vista en la filosofía spinoziana parece un sinsentido o una *paradoja* como señala la Dra. Cohen Agrest, quien ha emprendido varios estudios acerca de la manera más adecuada para conjugar *suicidio* y *deseo* en el pensamiento de Baruch Spinoza. Sobre esto, véase: Diana COHEN AGREST, “El suicidio: deseo imposible”, en *Spinoza, una cartografía de la Ética*, p. 167.

por sobre la pasión, puesto que la virtud se da en el hombre en tanto está determinado a obrar algo porque entiende, mientras que quien padece por las ideas inadecuadas obra algo que no puede percibirse por su sola esencia, esto es, que no se sigue de su virtud: “todo lo que nos esforzamos conforme a la razón no es nada más que entender; y el alma, en cuanto usa la razón, no juzga que le sea útil ninguna otra cosa, sino lo que conduce a entender” (E4P26). El esfuerzo por entender es el primer y único fundamento de la virtud, y el alma en tanto raciocina no apetece nada más que entender. Conforme a esto, debe tenerse presente que el alma no tiene certidumbre respecto de las cosas sino en cuanto tiene ideas adecuadas. Por lo último, será bueno aquello que conduce a entender y malo lo que pueda impedir que entendamos (E4P27).

En este contexto se enmarca el sumo bien del alma que consiste en el conocimiento de Dios, y su suma virtud que consiste en conocer a Dios. Spinoza sostiene que lo sumo que el alma puede entender es Dios, el Ente absolutamente infinito, es por ello que la suma utilidad del alma, es decir, el sumo bien, es el conocimiento de Dios. Y puesto que el alma obra sólo en tanto que entiende, entonces y sólo entonces, puede decirse que absolutamente obra por virtud (E4P28). Cabría preguntarse si este sumo bien es accesible a todos los hombres o; si, por el contrario, no es común a todos. Si se tiene presente que obrar por la virtud es obrar conforme a la razón y que todo lo que nos esforzamos en hacer mediante ella es entender, entonces la respuesta a tal interrogante es deducible: el sumo bien es igualmente común a todos los hombres en cuanto son de la misma naturaleza, pero es alcanzable mediante la guía de la razón (E4P36). Para un mayor discernimiento, recuérdese los géneros de conocimiento; conocemos por nociones comunes o ideas de relación (segundo género) y comprendemos por comunión esencial o dichosa (tercer género), por eso conocer no implica comprender. Conocer implica la dicha de la utilidad de la razón, comprender es ya ser dichoso.

Por cierto que una cosa en cuanto concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena (E4P31) y cuanto más concuerdan tanto más útil a nosotros. No obstante, ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que en cuanto es mala para nosotros, nos es contraria (E4P30). Por consiguiente, en cuanto una cosa no concuerda con nuestra naturaleza, será diversa a nuestra naturaleza o contraria a ella: “si es diversa, entonces no podrá ser ni buena ni mala; pero, si es contraria, será, pues, también contraria a la

naturaleza que concuerda con la nuestra, esto es [...] contraria a lo bueno, o sea, mala” (E4P31S).

Bajo la apreciación del autor, lo que llamamos bueno<sup>75</sup> o malo<sup>76</sup> es aquello que resulta útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, y esto quiere decir que cuando percibimos que una cosa nos afecta de alegría o tristeza la llamamos buena o mala, de manera que el conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de alegría o tristeza. Bien y mal no son categorías morales, son ontológicas. Entonces, no hay un bien o un mal en sentido absoluto, sino unas relaciones valorativas adaptadas a las situaciones, lo que no quiere decir de forma alguna que estemos delante de un relativismo, sino más bien de una inteligencia flexible de lo que conviene.

Hecha esta aclaración, y siguiendo la misma línea, el filósofo repara en la manera en que las pasiones provocan desavenencia entre los hombres:

“cuando se dice que las cosas concuerdan en naturaleza, se entiende que concuerdan en potencia [...], pero no en impotencia o negación, y, por consiguiente [...] tampoco en pasión; por lo cual, en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza” (E4P32Dem.)

Según el pensamiento de Spinoza, los hombres pueden diferir en naturaleza en cuanto se encuentran dominados por las pasiones, incluso un mismo hombre puede ser voluble e inconstante en tanto que es afectado de diversos modos por el mismo objeto. Asimismo, en tanto que dominados por pasiones, los hombres pueden ser contrarios unos a otros (E4P34). Sólo en cuanto viven según la guía de la razón concuerdan en naturaleza, porque es mediante la razón que obran necesariamente lo que es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre: “[...] lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza [...] esto es, el hombre” (E4P35C1), lo cual se completa en la afirmación: “cuando cada hombre busca en grado máximo lo que le es útil, entonces los hombres son en grado máximo útiles unos a otros” (E4P35C2).

---

<sup>75</sup> “Por *bueno*, entenderé lo que sabemos ciertamente que nos es útil” (E4Def.1).

<sup>76</sup> “Por *malo*, en cambio, lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien” (E4Def.2).

Percíbese la manera en que Spinoza encamina el estudio del hombre desde el orden *individual* al *social*, asimismo, resulta bastante sugestivo y debe observarse que ese paso deviene por el tratamiento de las pasiones y la razón, que no significa un cambio de paradigma sino la alineación de dos planos íntimamente relacionados. De la misma forma se ha de resaltar que los próximos pasajes a tratar se interconectan con sus tratados políticos (TTP y TP). Para especificar aún más, y en rigor, ese *paso* al cual se hizo alusión, corresponde hablar del *estado natural* y *estado civil del hombre*. Acerca del primero, el autor ya explicó fundamentalmente en qué consiste, baste reparar en las páginas anteriores para percibirlo, pero en pocas y otras palabras, lo expresa de esta manera:

“cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole [...] y se venga y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir aquello a que tiene odio [...]” (E4P37S2).

En el estado natural cada hombre mira su propia utilidad y es en vista a esa utilidad que juzga lo que le es bueno o malo, en definitiva, en este estado no puede hablarse de alguna ley normativa salvo la que guía a cada hombre. Pero claro está que el ser humano no vive aislado, el coexistir y relacionarse en una comunidad permanece y es concomitante con la existencia. El problema acontece en cuanto los hombres son sometidos a los afectos –los cuales superan ampliamente la virtud humana– por cuya causa son arrastrados en algunas ocasiones por diversos sentidos y resultan contrarios unos con otros a pesar de que necesiten ayuda mutua. Entonces, es necesario el surgimiento del *Estado* como la forma propia de la organización social y en efecto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es preciso que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. Para que esto pueda ocurrir, es decir, que los hombres (inconstantes y volubles) logren darse seguridad recíproca y consigan mantener fe unos con otros, Spinoza nos dice:

“[...] ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de

lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos [...], sino por medio de amenazas. Pero esta *sociedad*, consolidada por leyes y la potestad de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho, *ciudadanos*” (E4P37S2).

Como se expone en la *Ética*, los seres humanos se esfuerzan por perseverar en su ser, y para ello pueden, o bien guiarse por la razón, o bien por sus pasiones. Si los seres humanos fuesen capaces de guiarse sólo por la razón podrían vivir en colaboración mutua sin que medie ninguna autoridad exterior, pero dado el carácter limitado de la naturaleza humana, los hombres se guían antes por las pasiones y, por consiguiente, en estado de naturaleza, es decir, en ausencia de autoridad política, tienden a ser enemigos y hasta alcanzan su destrucción. Es por ello que Spinoza entiende que los seres humanos deben ceder su poder a una autoridad política, de manera que sea el Estado quien dirija la sociedad. Esta cesión de poder, para ser efectiva, debe ser absoluta, y en consecuencia, es en este estado civil que puede hablarse de norma de vida, leyes, de lo justo y lo injusto, del delito y el mérito que son nociones extrínsecas “más no atributos que expliquen la naturaleza del alma” (E4P37S2).

La razón es ineficaz porque no puede reprimir los afectos, como se ha explicado, conocer las pasiones no basta para que desaparezcan porque sólo una pasión supera a otra. Se evidencia que en la sociedad común hay una adhesión afectiva más que racional: “al considerar las pasiones como fuerzas, y al descubrir por lo tanto que existen distintos grados de pasividad y de actividad, la deducción *more geometrico* explora lo que filósofos y políticos habían ignorado: la energía afirmativa que puede encerrar la pasión<sup>77</sup>.”

Continuando la tarea de especificar lo que la razón nos prescribe, Spinoza sostiene que todo lo que hace que los hombres vivan en concordia, es decir, lo que conduce a la sociedad común de los hombres, es útil, mientras que será malo lo que introduce discordia en el Estado (E4P40). También señala que la alegría no es directamente mala, sino buena en tanto que es un afecto por el cual se ve favorecida o aumentada la potencia de obrar del hombre, pero la tristeza en cuanto disminuye la potencia de obrar del cuerpo, es directamente mala (E4P41).

---

<sup>77</sup> Cf. Mercedes ALLENDE SALAZAR OLASO, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988, p. 75.

Al no tener un poder absoluto para eliminar las tristezas, constantemente padecemos en alguna medida, por ello es que la tristeza es siempre una pasión. El autor indica –de la misma forma– que el amor puede tener exceso (E4P44) y que el odio nunca puede ser bueno en tanto que al esforzarnos en destruir a quien odiamos, nos estamos esforzamos en algo que es malo, además: “todo lo que apetecemos por estar afectados de odio es deshonesto y, en el Estado, injusto [...]” (E4P45C2). En cuanto a la esperanza y al miedo, sustenta sus definiciones y agrega que no pueden ser buenos por sí, sino sólo en cuanto pueden reprimir el exceso de alegría, debido a que ambos afectos no se dan sin tristeza, como se indicó anteriormente: el miedo es una tristeza, y no hay esperanza sin miedo. Pero además añade que estos afectos indican falta de conocimiento e impotencia del alma: “cuanto más nos esforzamos, en vivir conforme a la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en depender menos de la esperanza, en librarnos del miedo, en dominar cuando podamos, la fortuna [...]” (E4P47S).

Todo esto se resume en la siguiente regla de vida que concuerda perfectamente con los principios expuestos y con la práctica común:

“[...] cuando mayor es la alegría por la que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, esto es, tanto más nos es necesario participar de la naturaleza divina. Usar, pues, de las cosas y deleitarse cuanto es posible con ellas (pero no hasta la saciedad, pues esto no es deleitarse), es propio del [...] sabio” (E4P45S).

En efecto, el filósofo instituye una norma para ser tenida como regla general en la práctica de vida tanto individual como social. Claro está que todo exceso es malo, pero nada nos prohíbe deleitarnos y gozar de cuanto incrementa nuestra potencia de obrar. Y en este sentido, como sugiere la interpretación de Alain: “lejos de regular nuestras tristezas o nuestra alegría según la opinión que tenemos del mal o del bien, debemos juzgar el bien y el mal según la alegría o la tristeza que experimentamos”<sup>78</sup>.

Según lo anterior se debe señalar que la alegría es buena en cuanto concuerda con la razón, pero es una pasión en cuanto no aumenta la potencia de obrar del hombre como para que se conciba a sí mismo y conciba sus acciones adecuadamente. Acorde a esto, Spinoza dice que, en todas aquellas acciones a las cuales somos determinados por una pasión,

---

<sup>78</sup> Cf. ALAIN, *Spinoza*, traducción de Maite Serpa, Barcelona, Marbot ediciones, 2008, p. 135.

podemos ser determinados sin ella por la razón (E4P59) y que ningún deseo que nace de una pasión tendría ningún uso si fuésemos guiados por la razón: “el deseo que nace de un afecto que es una pasión es llamado ciego por nosotros” (E4P49S). Todo lo que el alma concibe guiada por la razón lo concibe bajo la especie de la eternidad y es afectada por idéntica certidumbre, de manera que la idea de una cosa futura, pretérita o presente será igualmente verdadera, manteniendo las mismas propiedades de la idea adecuada (E4P62). Aquí podría añadirse como una próxima derivación lo que en (E4P63C) asevera: “por el deseo que nace de la razón, seguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal” (E4P63C).

Sentado esto, y como últimas observaciones de (E4), el filósofo neerlandés exalta la diferencia entre el hombre que es guiado por la razón y el hombre que es guiado por un afecto o por la opinión. Sobre el segundo dirá que hace lo que mayormente ignora y por ello lo denomina *siervo*, por el contrario, a quien se deja conducir por los preceptos de la razón haciendo lo que sabe que es primordial en la vida y que por ello lo desea en grado máximo, lo llama *libre* (E4P66S). Esto representa un giro contundente en la noción de libertad que hasta entonces prevalecía, ya no significa elegir y obrar según la propia voluntad, ahora se identifica con el conocimiento, y es aquí donde se puede percibir con mayor claridad su racionalismo.

En (E4P67) el autor nos dice: “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. Esta proposición, cuya simpleza es de gran profundidad, interpela el núcleo de toda su doctrina. Spinoza entiende que la existencia del hombre presenta una suficiencia anclada en la orientación afirmativa de la sustancia que aparece como principio inmanente. Este distanciamiento con la antigua concepción que profesaba la idea de *la filosofía como una preparación para la muerte*, manifiesta la inversión del ideal platónico de liberación, pero también ostenta –a su manera– un arte de vivir, con la diferencia de que se encuentra instituido en el presente.

Se constata lo que en las primeras partes de la obra ya se anticipaba: una reflexión sobre la vida. La vida misma sólo puede ser considerada aquí y ahora, porque no hay trascendencia, de manera que el principio ontológico de perseverar en el ser se constituye, se reafirma y ahora se consolida. Como sugiere Diego Tatián: “la *Ética* es una ética naturalista. Casi una

física”<sup>79</sup>; en el fondo lo que trata es de pensar lo que hay (todo lo que existe) y combinar los encuentros de manera que incremente nuestra potencia de vivir. La muerte es un hecho y Spinoza jamás lo niega, pero es algo que viene de afuera. Si el alma piensa la muerte no es precisamente en cuanto es y actúa; al contrario, sólo piensa en ella en cuanto representa, en la medida de lo posible, su propia destrucción, es decir, en cuanto padece. La muerte es, también citando la opinión de Tatián: “un conjunto de malos encuentros exógenos que descomponen las relaciones vitales constitutivas de un ser”<sup>80</sup>. En definitiva, el miedo a la muerte no puede darse sin tristeza y sólo por eso es malo.

No obstante, en estos planteamientos el filósofo moderno reconoce en el sujeto una autonomía epistemológica, que va acompañada de una autonomía moral. La noción de idea adecuada y la determinación de la virtud como perseverar en el ser suponen un sujeto activo capaz de darse forma a sí mismo, a partir de la afirmación de su naturaleza en tanto poder de existir<sup>81</sup>.

Finalmente, para concluir este lineamiento general del hombre libre (se dirá *general* porque la libertad es tema principal de la última parte de la *Ética*) Spinoza afirma: “el hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo” (E4P73). Esta es la última proposición de (E4) y, sin dudas, la ubicación que tiene en la obra no representa simplemente una derivación de las anteriores. Es posible –aunque sea en un sentido implícito– que se encuentre estratégicamente situada al final para resaltar que las dos vías que conducen a la libertad y a la vida buena son el conocimiento y la actividad política, como pronto podrá percibirse.

### **II.2.3 El control racional de la vida pasional**

En el apartado que se dedicó a exponer la estructura y composición de la *Ética*, se anticipó una idea que en esta instancia cobrará pleno sentido: si hay servidumbre humana debe de existir, en contraposición, cierta autonomía, cierta independencia, y es lo que Spinoza llama *libertad*. De manera que si la esclavitud del ser humano acontece por la impotencia para

---

<sup>79</sup> Cf. Diego TATIÁN, *Spinoza, una introducción*, p. 53.

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, p. 54.

<sup>81</sup> Cf. José EZCURDIA, “Tradición y modernidad en la filosofía de Spinoza”, en Diego TATIÁN (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba, editorial Brujas, 2007, p. 18.

reprimir las pasiones, su contracara revelará la potencia de la razón para gobernarlas. La última parte de la obra, *De la libertad humana*, argumenta que la razón puede gobernar los afectos en la búsqueda de la virtud y para ello demostrará cuánto dominio y qué clase de dominio tiene la razón para enfrentar esta tarea.

Es menester comenzar afirmando que reprimir o gobernar no significa en absoluto anular. El filósofo jamás sugiere ni siquiera insinúa que la razón tenga un poder tal para desarraigar las pasiones. La utilidad y eficacia del conocimiento racional sólo se ponen de manifiesto si la razón deviene una razón afectiva, pues no se puede eliminar la afectividad sino transformarla. Esta visión tan realista propone buscar entender nuestros afectos y pasiones para saber cómo transmutar nuestras pasiones en afectos activos y llegar así a la libertad y la felicidad; por donde se verá “cuanto más poderoso es el sabio que el ignorante” (E5Pref.).

En el prefacio de (E5) Spinoza menciona a los estoicos y a Descartes con la finalidad de mostrar la diferencia de concepciones en el tema de los afectos. Se trata de una referencia evidentemente comparativa en la que no es preciso explayarse, baste comentar que el autor critica la creencia estoica de que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que el hombre tiene un dominio absoluto sobre ellos, creencia difícil de sostener en la experiencia, por lo que se vieron obligados a confesar que para reprimirlos y gobernarlos se requiere de mucho ejercicio y empeño. Por otro lado –pero en nada alejado de lo anterior– cuando alude a Descartes, Spinoza será más severo, pues su pensamiento de que ningún alma es tan débil que no pueda, si es bien dirigida, adquirir una potestad absoluta sobre las pasiones, no puede solventarse en la práctica, como tampoco resulta admisible la idea de la unión del alma con la glándula pineal, ni puede sustentarse siquiera el dualismo alma y cuerpo:

“Omito, en fin, todo lo que afirma acerca de la voluntad y la libertad [...]. Así, pues, dado que la potencia del alma se define, como hemos mostrado antes, por la sola inteligencia, los remedios para los afectos, que ciertamente, creo, todos conocen por experiencia, pero no observan cuidadosamente ni ven distintamente, los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y del mismo deduciremos todo lo que concierne a la beatitud de ésta” (E5Pref.).

La quinta parte de la *Ética* (E5) tiene la particularidad de no presentar definiciones que precedan el análisis. El filósofo aborda su estudio a partir de dos axiomas: 1) Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, deberá ocurrir necesariamente una mutación, ya en ambas, ya en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias; 2) La potencia de un afecto es definida por la potencia de su causa, en cuanto su esencia se explica o define por la esencia de su causa. La característica esencial de los axiomas es que constituyen enunciados tan evidentes que no requiere demostración, por lo que su empleo sirve como soporte en el cual descansan las proposiciones.

Spinoza enseñó que una pasión es una idea confusa, pero si de ese afecto nos formamos una idea clara y distinta, esa idea no tendrá con el afecto mismo –en cuanto se refiere al alma sola– sino una diferencia de razón; por tanto, ese afecto dejará de ser pasión: “un afecto está, pues, tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos en virtud de él cuanto más conocido nos es” (E5P3C). Esto sucede porque no se da ningún afecto del cual no podamos formar algún concepto claro y distinto, pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo y por ello debe implicar algún concepto que presente las mismas características (E5P4C). Entonces, si no se da nada de lo que no se siga algún efecto, y puesto que todo lo que se sigue de una idea que es adecuada en nosotros lo entendemos clara y distintamente, se infiere que cada hombre tiene la potestad de entenderse a sí mismo y de entender sus afectos con claridad y distinción (si no es de manera absoluta, al menos en parte), y así lograr padecer menos a causa de ellos:

“Por eso se ha de procurar, sobre todo, esta cosa, a saber: conocer cada afecto, cuanto es posible, clara y distintamente, para que así el alma sea determinada por cada afecto a pensar en lo que percibe clara y distintamente y en lo que halla entera satisfacción; y, por tanto, para que se separe el afecto mismo del pensamiento de una causa externa y se lo una a pensamientos verdaderos; de donde resultará que no se destruyan sólo el amor, el odio, etc..., sino que los apetitos o deseos que suelen nacer de tal afecto tampoco puedan tener exceso [...] Pues, ante todo, se ha de advertir que es un solo y mismo apetito aquel por el que se dice, tanto que obra como que padece el hombre” (E5P4S).

La pasión es algo arraigado en el cuerpo aunque también es una idea del alma, el hecho de poseer ideas inadecuadas significa que la pasividad pertenece a la constitución misma del

ser humano. Lo que importa destacar es que la pasión tiene una estructura temporal finita, nos acaece, es real, pero no inmutable. Asimismo cabe resaltar que el conocimiento no implica la supresión de los afectos, sino la utilización racional de los mismos, es decir, que el afecto en cuestión impulse una conducta racional. Cuando el alma entiende todas las cosas como necesarias, esto es, cuando entiende que están determinadas a existir y operar por un nexo infinito de causas, será mayor la potencia del alma sobre los afectos y padecerá en menor medida (E5P6).

Los afectos son malos o nocivos en cuanto impiden que el alma pueda entender. Mientras no estamos dominados por esa clase de afectos, la potencia del alma no se ve impedida para esforzarse en entender las cosas y, por tanto, tiene la potestad de formar ideas claras y distintas, y deducir unas de otras, así: “tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento” (E5P10). Con esta potestad de ordenar y encadenar rectamente las afecciones, el hombre puede conseguir no ser fácilmente afectado por afectos malos. Sobre esto, el Spinoza argumenta:

“[...] El que procura gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, se esforzará, cuanto pueda, en conocer las virtudes y sus causas y en colmar el alma con el gozo que nace de su conocimiento verdadero; pero, de ninguna manera, en considerar los vicios de los hombres, rebajar a éstos y gozarse en una falsa apariencia de libertad. Y el que aplique esto diligentemente (y en efecto, no es difícil) podrá en un corto espacio de tiempo dirigir generalmente sus acciones según el imperio de la razón” (E5P10S).

Las cosas que entendemos con claridad y distinción son las propiedades comunes de las cosas o las que se deducen de éstas, de manera que sus imágenes se excitan en nosotros más a menudo. Esto quiere decir que las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las que no (E5P12). Por lo que sigue, Spinoza sostiene que el alma puede conseguir que todas las imágenes de las cosas refieran a Dios (E5P14), puesto que, como se indicó, no existe ninguna afección del cuerpo de la cual el alma no pueda formarse una idea clara y distinta. Más aún, consolida esta idea al declarar que el hombre que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos con claridad y distinción ama a Dios (E5P15): “Este amor a Dios debe ocupar en grado máximo el alma” (E5P16), pues está unido a todas las afecciones del cuerpo por las cuales es

sustentado. Dicho amor es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón y es común a todos los hombres. No se da ningún afecto que le sea directamente contrario y que pueda destruirlo, por tanto, este amor es el más constante de entre todos los afectos.

En suma, las 20 primeras proposiciones de (E5) exponen los remedios para los afectos, esto es, todo lo que puede el alma –considerada en sí sola– contra ellos. Acerca de esto, como advierte la Dra. Cohen Agrest: “se deducen las condiciones del dominio de la afectividad, cuyo reconocimiento permitirá que el alma sea capaz de ejercer cierto control sobre sí misma, liberándose de los afectos pasivos y potenciando los afectos activos”<sup>82</sup>. A modo de resumen, la potencia del alma sobre los afectos consiste: 1° en el conocimiento mismo de los afectos, 2° en que se separa los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente, 3° en el tiempo por el cual los afectos que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente, 4° en la muchedumbre de causas por las cuales son sustentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios, 5° en el orden con el que el alma puede ordenar y encadenar sus afectos entre sí (E5P20S).

Se ha de notar que la potencia del alma se define por el sólo conocimiento; pero su impotencia o pasión se juzga por la sola privación de aquel, es decir, por las ideas inadecuadas; de donde se sigue que el alma padece en grado máximo cuando se encuentra constituida en su mayor parte por ideas que carecen de claridad y distinción. De aquí se desprende y puede distinguirse íntegramente lo que el conocimiento claro y principalmente el que Spinoza denominó de tercer género (aquel conocimiento cuyo fundamento es el conocimiento de Dios) puede sobre los afectos: si son pasiones no las suprime enteramente pero consigue que constituyan la mínima parte del alma, además engendra el amor a la cosa inmutable y eterna que no puede ser afectado por ningún vicio, y tal es la amplitud a la que puede llegar que puede ocupar, a su vez, el grado máximo del alma y afectarla considerablemente.

A partir de (E5P21) el filósofo se orienta hacia una perspectiva radicalmente diferente, es en esta instancia que se aboca a contemplar “lo que pertenece a la duración del alma sin relación al tiempo” (E5P20S), esto es, que el alma considere las cosas desde el punto de vista de la eternidad. Primero, en cuanto a lo que se refiere al presente, el alma sólo puede imaginar

---

<sup>82</sup> Diana COHEN AGREST, *Una cartografía de la Ética*, p. 219.

y recordar las cosas pretéritas mientras dura en el cuerpo (E5P21). Pero, casi seguidamente, el filósofo dirá que “el alma no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno” (E5P23). Esta consideración tiene de interesante lo que de enigmática, porque como se especificó en el desarrollo de este trabajo, Spinoza rechaza toda creencia de inmortalidad y trascendencia. En el escolio de la misma proposición, agregará: “no puede suceder que nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia, ni la eternidad puede definirse por el tiempo, ni puede tener ninguna relación con él. Pero, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos”.

Lo que hace a la dificultad –y asimismo al interés que suscita esta proposición– es concebir una experiencia tal en la aparente *incompatibilidad* entre presente y eternidad. Como bien advierte Deleuze, Spinoza no dice ‘pensamos’. ‘Sentir’ y ‘experimentar’ son palabras muy cargadas<sup>83</sup> y connotan más de lo que insinúan. Ahora bien, podría interpretarse que lo que Spinoza intenta decir es que aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma en cuanto implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterna, y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo, o sea explicarse por la duración. De manera que nuestra alma sólo puede decirse que dura, y su existencia puede definirse por un cierto tiempo, en cuanto implica la existencia actual del cuerpo, y solo entonces tiene la potencia de determinar la existencia de las cosas en el tiempo y concebirlas según la duración.

Acerca de esta experiencia de la eternidad, Deleuze desentraña una explicación, a mi criterio, bastante plausible:

“Experimento que soy eterno [...] bajo una condición: la de ser elevado a ideas y a afectos que den a esta parte intensiva una actualidad. [...] Es entonces una experimentación que significa una eternidad pero de coexistencia. No es una inmortalidad de sucesión. Es desde ahora, en mi existencia, que experimento la irreductibilidad de la parte intensiva que soy desde toda la eternidad, que soy eternamente, a las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración”<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Cf. Gilles DELEUZE, *En medio de Spinoza*, p. 421.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 438-439.

La diferencia de naturaleza entre la existencia eterna y la existencia duradera (aun indefinidamente) no por ello deja de subsistir. Pues la duración se expresa tan sólo en cuanto que los modos existentes realizan las relaciones conforme a las cuales nacen, mueren, se componen y se descomponen. Pero estas relaciones mismas, y con mayor razón las esencias de los modos, son eternas y no duraderas. Por esta razón, la eternidad de una esencia singular no es objeto de memoria ni de presentimiento ni de revelación; es estrictamente objeto de la experiencia actual (E5P23S): “La eternidad del espíritu sólo puede tener un único sentido no contradictorio en Spinoza: la parte eterna de una cosa finita cuyo modo de existencia, en tanto que finita, es la duración. La parte eterna de un pensamiento finito, en la única existencia que es suya, ella misma finita”<sup>85</sup>.

Para concluir esta idea, se debe decir que todo hombre siente y experimenta que es eterno, pero el ignorante de las verdades de la razón, o descrea de todo, o concibe la inmortalidad como una duración indefinida en el tiempo y la espera al final de su vida. El que en cambio tiene conciencia de sí como parte de la totalidad sabe que el tiempo es imaginario y vive en la eternidad cada instante de su existencia. Como opina Zourabichvili, “el problema de la doctrina final de la ‘parte eterna’ del espíritu debe ser planteado a partir de la constatación de que todo el espíritu es eterno, incluida la más ínfima de sus afecciones”<sup>86</sup>. Claro que éstas son simples conjeturas, una de las perplejidades más complejas de articular racionalmente es la noción de eternidad del alma tal como es concebida por Spinoza.

El sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento, el cual avanza desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (E5P25), y de este tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma por el cual pasa a la suma perfección humana y de donde resulta afectado de suma alegría. Es por esto que “Nada de lo que el alma entiende bajo la especie de la eternidad lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad” (E5P29). Esto quiere decir que el alma, al concebir la existencia presente de su cuerpo, concibe la duración que puede determinarse por el tiempo, pero la eternidad –como se señaló– no puede

---

<sup>85</sup> François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 178.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.175.

explicarse por la duración. Según Spinoza, las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos modos: en cuanto se las concibe en relación al tiempo y lugar, o en cuanto se las concibe que están contenidas en Dios y se subsiguen de la necesidad de su naturaleza divina. Las cosas que concebimos conforme a este segundo modo son concebidas bajo la especie de la eternidad.

Dirá el filósofo: “El tercer grado de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto que el alma es eterna” (E5P31). En tanto que eterna, tiene el conocimiento de Dios (E5P30) y, por consiguiente, este conocimiento es adecuado. Ahora bien, todo lo que el hombre entiende mediante el tercer género de conocimiento, aparte de adecuado, produce deleite (E5P32), porque el amor intelectual de Dios (*amor intellectualis Dei*) nace de este género, y este amor es eterno (E5P33). El amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo (E5P35C). Este amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad (E5P36).

Conforme a estas consideraciones, Spinoza indica en qué consiste la *salvación*, *beatitud* o *libertad* –tres conceptos semánticamente equivalentes que designan ese estadio supremo del espíritu humano<sup>87</sup>–: “en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llamó en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque ésta, en realidad, no se distingue de la gloria” (E5P36S).

A partir de lo anterior, deviene una de las proposiciones más controvertidas del spinozismo: “el que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (E5P39). Claro está que Spinoza ya estableció inicialmente que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” (E3P2S) pero aquello fue atendiendo exclusivamente a la corporalidad, ahora es preciso dilucidar la *pars aeterna* del alma. Esta parte eterna es el entendimiento, por el cual se dice de nosotros que obramos. La parte que perece es la imaginación por la cual se dice de nosotros que padecemos, esto porque: 1° el alma está sometida a las pasiones mientras dura en el cuerpo (E5P34), 2° el alma no puede imaginar ni recordar las cosas pretéritas sino

---

<sup>87</sup> Cf. Diana COHEN AGREST, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, p. 218.

mientras dura en el cuerpo (E5P21). Lo importante, dice Spinoza, es lo que puede un cuerpo; recuérdese que los afectos son afecciones del cuerpo en las que aumenta o disminuye nuestra potencia, nuestra vitalidad. En efecto, cuantas más pasiones interiorizadas tienen los hombres, tanto más aptos son para el pensamiento, ya que el alma es idea del cuerpo, y cuanto más complejo sea el cuerpo, cuantos más afectos tenga, tanto mejor será conocido. Ahora, aunque las ideas que corresponden a estas afecciones pueden ser inadecuadas cuando son el producto de la imaginación, existen sin embargo en todas las cosas unos rasgos comunes. La razón puede ir cambiando la dinámica de afectos pasivos en otra de afectos activos, de manera que lo importante no es condenar las pasiones, sino transmutarlas. Pero el esfuerzo que nos lleva a la salvación y a la felicidad debe brotar de la integridad del individuo y no ser una mera ascética de una parte contra otra o de unas normas externas.

Se trata de comprender “que la potencia del espíritu no radica en la voluntad libre, sino en la fuerza afectiva del entendimiento; y que el combate en pos de la libertad no es una lucha contra los cuerpos, sino una lucha contra los afectos, tanto psíquicos como físicos: no se escala hacia las alturas contra su cuerpo, con la sola fuerza de su voluntad; se escala con el cuerpo, reflexionando sobre él”<sup>88</sup>. Sólo con la ayuda de la razón los seres humanos podrán distinguir las pasiones que verdaderamente ayudan a la virtud de aquellas que son perjudiciales a ella. Gracias a la razón es que podemos ver las cosas como realmente son, *sub species aeternitatis*, “bajo el aspecto de la eternidad”. Y, dado que Spinoza trata a Dios y a la Naturaleza de forma indistinguible, conocer las cosas es conocer mejor a Dios. Entendiendo que todas las cosas son determinadas por la naturaleza a ser como son, podemos alcanzar la tranquilidad racional que mejor aporta a nuestra felicidad, y nos libera de ser conducidos por nuestras pasiones.

Al final, el filósofo expresa: “la beatitud no es el premio a la virtud, sino la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias” (E5P42). Lo cual termina de evidenciar la gran diferencia entre el ignorante y sabio, pues el primero se ve impelido por las concupiscencias, esto es, de muchos modos por causas externas, además de no poseer nunca la verdadera satisfacción de ánimo, vive casi inconsciente de sí, de las cosas

---

<sup>88</sup> Pascal SEVERAC, “Ethique 5” en Pierre-Francois MOREAU y Charles RAMOND, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, p. 155.

y de Dios. Pero el sabio es consciente de todo aquello con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera satisfacción de ánimo. El proyecto emancipador propuesto por Spinoza es un camino arduo y sinuoso, pero de más decir que la salvación requiere de un gran esfuerzo: “todo lo excelso es tan difícil como raro” de este modo termina la *Ética*.

Para cerrar este capítulo me gustaría citar una observación de Deleuze a la cual mi propia lectura de Spinoza se adhiere: “toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes”<sup>89</sup>. La *Ética* nada tiene que ver con la moral, tiene que ver con la capacidad de afectar y ser afectados. Mi esencia singular en acto está sujeta a mi deseo y mi esfuerzo esencial reside en perseverar en el ser; es un problema eminentemente personal e intransferible, pero mi esfuerzo se desplaza al ámbito social, no se circunscribe a mi individualidad, porque coexisto entre otros y con otros, y esto no es una desdicha si no existe nada más útil al hombre que el hombre mismo. Las pasiones confrontan a los hombres, los encuentran, los componen y descomponen, pero es inútil *esterilizar* los afectos para superar los conflictos y diferencias. Para Spinoza no hay pasiones sociales y otras que no lo sean, todas ellas son comparaciones de fuerzas propias y ajenas, y en este sentido, lo fundamental radica en que las relaciones puedan componerse de modo tal que los que se encuentran constituyan una potencia más intensa: “se tratará siempre, en Spinoza, de vencer la pasión con la pasión; no de reprimir sino de sustituir, de desplazar, de torcer o desviar las malas pasiones buscando un afecto de alegría”<sup>90</sup>.

Hay fuerzas, y por esto la razón se ve limitada, se requiere –como expresa Kaminsky–: “una economía política de las pasiones intensas que pueda abrir un cauce de posibilidad de vida humana con ayuda mutua: la sociedad”<sup>91</sup>. La *Ética* presenta los fundamentos de un dispositivo de interrelación psico-social, parte de la dimensión teórica de las pasiones y avanza a la dimensión práctica conforme un camino para nada discontinuo del orden civil.

---

<sup>89</sup> Cf. Gilles DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 127.

<sup>90</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 60.

<sup>91</sup> Cf. Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 165.

### III. Política

“[...] novi deinde, aequè impossibile esse vulgo superstitionem adimere, ac metum; novi denique constantiam vulgi contumaciam esse, nec ratione regi, sed impetu rapi ad laudandum vel vituperandum” (*Tractatus Theologico-politicus*, praef.).

Tal como se dijo en la introducción, el otro campo paradigmático de esta investigación es la política, por lo que el estudio que aquí se emprende estará abocado a contemplar los dos escritos en los que Baruch Spinoza refiere de manera expresa al tema: *Tratado Teológico-político* y *Tratado Político*. Este capítulo se dividirá en dos secciones, las cuales corresponden al tratamiento de cada libro respectivamente.

Antes de iniciar su desarrollo es necesario fundamentar algunas cuestiones que hacen a este trabajo como así también explicar las que no forman parte de él: 1° por lo que concierne al (TTP) sólo se analizarán los últimos cinco capítulos, esto porque los quince que le preceden refieren a la parte teológica del *Tratado*, la cual no constituye materia de interés a los fines de este proyecto. 2° En relación a lo anterior se debe justificar que si bien podría haberse omitido el (TTP) por su reducido contenido político, los argumentos que se exponen contribuyen a la visión conjunta del pensamiento del filósofo y, es en este sentido, que se optó por subsumirlo a la composición, pues representa los primeros lineamientos de la teoría política que luego encontrará su amplitud en el (TP). 3° En lo que atañe al (TP) se examinarán los cinco primeros capítulos del libro, en ellos el autor expone los fundamentos del Estado –campo-objeto de este proyecto– dejando excluidos los seis capítulos que subsiguen, los cuales constituyen una exploración de las tres formas clásicas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia), que no atañen al interés de esta investigación. 4° Por último, será menester abrir cada apartado del capítulo contextualizando las circunstancias históricas que marcaron la gestación y aparición de cada tratado, porque sólo mediante ese marco podrá comprenderse porqué el autor dice lo que dice o, si se quiere, piensa lo que piensa.

### III.1 Tratado Teológico-Político

Por su correspondencia se conoce que a finales de junio<sup>92</sup> de 1665 Spinoza interrumpió la *Ética* que llegaba entonces a la proposición ochenta de la Tercera Parte (Ep.28) para entregarse a la redacción del (TTP) a principios de septiembre<sup>93</sup> del mismo año (Ep.29). La información que reúnen y confieren las cartas que mantenía con su amigo Henri Oldenburg es de importancia capital para vislumbrar qué pudo impulsarlo a suspender el proyecto ético y comenzar el teológico-político. En la (Ep.30) Spinoza expone a Oldenburg los motivos que lo indujeron a escribir el *Tratado*: 1° “los prejuicios de los teólogos, pues sé que impiden soberanamente que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía [...]”, 2° “la opinión que el vulgo tiene de mí, que no cesa de acusarme de ateísmo [...]”, 3° la libertad de filosofar y de decir lo que pensamos, quiero defenderla en toda forma, porque aquí está suprimida de todos los modos por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores”.

Estas noticias acerca del génesis del *Tratado* se logran comprender tras una breve contextualización histórica. El (TTP) “es un texto de intervención”<sup>94</sup>. Ahora bien, ¿a qué? En primera instancia puede decirse que interviene *contra* los poderes que rigen a Holanda en el siglo XVII. Por aquella época existieron fuertes disputas religiosas y luchas políticas que no pueden concebirse como problemáticas aisladas, pero que, a pesar de ello, bien pueden inscribirse principalmente contra el rigorismo teológico calvinista y el autoritarismo centralista de la monarquía organizada de los Orange. En segunda instancia interviene *a favor* del gobierno republicano en el que Juan de Witt –amigo íntimo de Spinoza y uno de sus mayores representantes– era Gran Pensionario. El partido republicano mantenía la aspiración de la burguesía comercial-intelectual holandesa y era apoyado teológica y filosóficamente por los grupos de reformados no ortodoxos. Además de la afirmación de tolerancia religiosa como condición para la paz social, otra necesidad muy importante para los republicanos era la de subordinar todas las iglesias al poder civil.

---

<sup>92</sup> Cf. SPINOZA, *Epistolario*, pp. 134-135.

<sup>93</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 135-137.

<sup>94</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza, una introducción*, p. 71.

El *Tractatus Theologico-politicus*<sup>95</sup> se divide en dos partes: la primera defiende la libertad de interpretar la Escritura (1-15) y la segunda la libertad de expresión en el Estado (16-20). La crítica a la asociación político-religiosa –expresamente efectuada en el libro– señala el encauzamiento hacia un único y central problema: la superstición como trasfondo de la esclavitud. En el Prefacio, Spinoza confiere a esta postura una fundamentación arraigada en el seno mismo de la constitución pasional de los hombres:

“Si los hombres fuesen capaces de dirigir siempre su conducta por un deseo moderado y la fortuna se les apareciese siempre favorable, su alma estaría libre de toda superstición. Pero como a menudo se ven en tan miserable estado que no pueden tomar ninguna resolución racional; como flotan casi siempre entre la esperanza y el miedo, por bienes inciertos que no saben desear con medida, su espíritu se abre a la credulidad más extrema; vacila en la incertidumbre; el menor impulso le mueve en mil diversos sentidos, y las agitaciones del temor y de la esperanza se añaden a su inconsistencia [...]” (TTP, Pref.,1)<sup>96</sup>.

Para el autor, la verdadera causa de la superstición, que la conserva y que la mantiene, es el miedo (TTP, Pref., 5), y todos los hombres están sujetos a ella naturalmente. La superstición es variable e inconstante porque no procede de la razón sino de las pasiones, de allí que posean similares características. Al inscribirlo en la política, Spinoza apunta contra el régimen monárquico cuyo interés principal consiste en engañar a los hombres: “[...] en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre, y que el acto más glorioso sea dar su sangre y su vida para servir al orgullo de un hombre[...].” (TTP,Pref.,10). Si la base de este estado es el miedo, no puede ser libre bajo ningún aspecto que sea contemplado. Por ello dirá:

“Habiendo alcanzado la rara felicidad de vivir en una república en que cada uno dispone de libertad perfecta para pensar y adorar a Dios como le plazca, y donde nada hay más

---

<sup>95</sup> El libro salió a la luz en 1670 de forma anónima y con falso pie de imprenta bajo el título *Tractatus Theologico-politicus, continens dissertationes ali quot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et republicae pace posse concendi, sed eadem nisi cum pace replucae ipsaque pietate tolli non posse* (*Tratado Teológico-político*, con varias disertaciones en que se demuestra que la libertad del pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad): Cf. Atilano DOMÍNGUEZ, “Introducción histórica”, en SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Madrid, Ediciones Altaya, 1986, pp. 7-8.

<sup>96</sup> En todos los casos se citará la edición de Gredos.

querido a otros, ni más dulce, que la libertad, he creído hacer una buena obra, y de alguna utilidad, tal vez, enseñando que la libertad de pensar, no tan solo puede conciliarse con la paz y la salvación del estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo esa paz del estado y la piedad misma” (TTP, Pref., 12).

La cita manifiesta el propósito del libro, a saber: desvanecer diversos prejuicios que se han formado de la religión y los que se han fundado sobre el derecho de los poderes soberanos. Sólo a fin de conservar la unidad interpretativa, se puede comentar que –en lo que atañe a la prima parte del *Tratado*– Spinoza efectúa un examen nuevo de la Escritura manteniendo el imperativo de cumplirlo con espíritu libre, teniendo cuidado de no afirmar ni reconocer como doctrina santa nada que la Escritura misma no enseñe claramente (TTP, Pref., 20). Por medio de un método histórico-crítico y conforme al examen minucioso que desarrolla, arriba a la conclusión de que la Escritura deja a la razón absolutamente libre, que nada tiene de común con la filosofía, y que tanto una como la otra deben mantenerse con los recursos que les son propios (TTP, Pref., 24). En pocas palabras, el filósofo sugiere que es preciso dejar a cada uno la libertad de su juicio y el poder de entender los principios de la religión como le plazca, juzgando sólo de la piedad o la impiedad de cada uno según sus actos. Así será posible a todos obedecer a Dios con un alma libre y pura, y asimismo, sólo la justicia y la caridad tendrán un valor más alto (TTP, Pref., 28).

La libertad será el punto de unión con la segunda parte del *Tratado*, pues una vez que se ha establecido que la ley divina y revelada deja a cada uno su libertad, buscará hacer ver que esta misma libertad puede ser concedida sin daño para la paz del Estado y los derechos del soberano y, además, que no puede destruirse sin peligro para la paz pública y sin daño para el Estado mismo. Para establecer esta comparación se apoyará en el derecho natural de cada hombre, el cual no tiene otros límites que el de sus deseos y potencia, demostrando que nadie está obligado –según el derecho de su naturaleza– a vivir según el antojo de otro, siendo cada uno protector nato de su propia libertad (TTP, Pref., 29).

En relación a lo anterior, el filósofo neerlandés afirma que los soberanos son depositarios e intérpretes, no solamente del derecho civil, sino del sagrado; y que solo a ellos les pertenece el derecho de decidir lo que es justa o injusticia, piedad o impiedad y “para

respetar este derecho en la más amplia relación posible y conservar la tranquilidad del Estado, deben permitir a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa” (TTP, Pref., 32).

Comparativamente con la *Ética*, en el (TTP) Spinoza expone con más amplitud el paso del estado natural al estado político, es decir, la naturaleza del Estado. Defiende que el poder estatal –como poder supremo– debe extenderse a lo religioso y, a su vez, sostiene a lo largo de toda la obra que el poder del Estado y la paz y la piedad son compatibles con el ejercicio de la libertad individual. Es posible afirmar que el (TTP) es un texto de justificación y fundamentación de la democracia moderna, donde se establecen los cimientos para la libertad política en términos de democracia.

En el capítulo 16: “*Del fundamento del Estado; del derecho natural y civil de cada uno, y del derecho de los poderes soberanos*”, investigará hasta dónde se ha de extender la libertad de pensar y decir lo que cada uno siente en una república bien ordenada. Para ello comenzará examinando el derecho natural de cada uno, y hacia el final, los fundamentos del Estado: “Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo<sup>97</sup>, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo” (TTP, 16, 2). Esta definición afianza la idea de la ley natural que rige a toda cosa (ya contemplada en la *Ética*), esto es, que cada individuo tiene un derecho soberano a existir y a obrar según la determinación de su naturaleza, a perseverar en su ser (*conatus*).

Spinoza extrae las ideas expuestas en su proyecto ético sobre el hombre como ser imaginativo y pasional, esto es, sobre el estado natural. Puesto que todos los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y viven así la mayor parte de su vida, están por naturaleza sometidos a las pasiones. Ello no significa que el hombre sea un simple animal y que no posea razón, significa más bien que al no ser la razón el principio que guía a todos, el apetito es criterio tan válido como la razón. El autor entiende que quien vive según las leyes del apetito es exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón:

“por esto entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud y vive bajo

---

<sup>97</sup> Spinoza está hablando sobre el derecho natural de cada individuo, no de la Naturaleza considerada en absoluto: “[...] el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee un derecho soberano sobre todo” (TTP,16,3).

las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón; esto es, tiene derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón le dicta, o de vivir según las leyes de la razón: el ignaro y el impotente de ánimo tiene soberano derecho a hacer lo que su apetito aconseja o a vivir según las leyes de su apetito” (TTP, 16, 6).

Cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza tiene derecho para desear cuanto le parezca útil, ya sea por la sana razón o por el ímpetu de las pasiones. Esto cobra pleno sentido si se atiende a considerar que la naturaleza no se coarta al molde de la razón humana que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas que abrazan el orden de la naturaleza en que “el hombre es una partícula” (TTP, 16, 10). En este sentido, no se puede dudar de cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de la razón, como así tampoco existe quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras pueda hacerlo. Según el autor, los hombres, para poder llevar una vida feliz y llena de seguridad, “han debido conspirar para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos” (TTP, 16, 13).

Ese *conspirar* del que habla Spinoza equivale a *establecer* un pacto con la máxima firmeza y dirigirlo por el solo dictamen de la razón, una unión de fuerzas en una especie de cuerpo colectivo con el compromiso de someter el apetito a la razón, lo que significa el paso del estado natural al estado civil. Ese *pacto social* se instituye en la ley universal de la naturaleza humana, la cual consiste en que nadie descuide aquello que le parece bueno a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores, ni que se sufra algo malo sino para evitar daño más grave o con la esperanza de sucesos más provechosos; esto es, cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño (TTP, 16, 15). Por consiguiente, ese pacto sólo será posible y sólo seguirá siendo eficaz en la medida en que lleve consigo la común utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece. En tanto que uno cede a otro su poder natural, sea por fuerza, sea voluntariamente, otro tanto le cede necesariamente de su derecho, y por consiguiente; “aquel que dispone de un soberano derecho sobre todos, tiene un soberano poder para sujetarlos por la fuerza o por el temor del último suplicio, tan universalmente temido” (TTP, 16, 24).

La unión de fuerzas y la transferencia de derechos van unidas a la idea de pacto y éste aparece apoyado por un lado en la propia utilidad y, por otro, en el poder coactivo del Estado. Por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad. Sobre esto, el filósofo declarará:

“verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad, que por esta razón se define: *Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden*. De lo cual se deduce que la suma potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma” (TTP, 16, 26).

Con este asiento, Spinoza comprende que los imperios democráticos son menos susceptibles de caer en absurdos, pues es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en ellos. Además, debe advertirse su fin y fundamento, a saber: evitar apetitos desbordados y contener a los hombres en los límites de la razón, en tanto que esto puede hacerse para que vivan pacífica y concordemente. En este punto se podría juzgar que es *siervo* el que obra por mandato y *libre* quien se dirige a su antojo, pero esto no resulta absolutamente verdadero, ya que quien es llevado por sus deseos y no puede hacer aquello que le es útil es propiamente siervo, y es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón (TTP, 16, 32). Esta idea se respalda de la siguiente manera: “la acción, según el mandato, esto es, la obediencia, quita sin duda la libertad de cierto modo, pero no por eso se hace siervo, sino por la razón de las acciones” (TTP, 16, 33).

A partir de la tesis del pacto social como cesión de derechos y como unión de fuerzas, Baruch Spinoza afianza la constitución democrática del Estado, pues, a su criterio, parece ser la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. Los individuos no dejan de ser tales al formar la sociedad, sino que siguen teniendo su misma naturaleza, sus mismas pasiones y su propio criterio, además la sociedad como poder colectivo no es totalmente distinto de los ciudadanos que lo forman. En el gobierno democrático nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en el

porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de la sociedad de la cual él constituye una parte, y de este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural.

El capítulo 17: *Se demuestra que ni es posible ni es necesario que nadie ceda todos sus derechos al poder soberano. De la república de los hebreos; y de las causas mediante las cuales ha podido desmembrarse y subsistir esta república divina*, retoma la cuestión del derecho natural fundido en el derecho de los poderes soberanos para establecer el límite y alcance que tiene el segundo sobre el primero:

“nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, que amase a quien le hubiese ocasionado un daño, que no se defendiese de las injurias, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que son consecuencia necesaria en las leyes de la humana naturaleza” (TTP, 17, 2).

Atendiendo al gobierno correcto, Spinoza sostiene que se debe conceder que cada cual reserve para sí buena parte de su derecho, la cual depende de él mismo. Sin embargo, para que se comprenda exactamente hasta donde se extiende el derecho y la potestad del gobierno, debe notarse que su poder no consiste precisamente en que pueda obligar a los hombres con el miedo, sino absolutamente en todas las cosas de que puede disponer para que los hombres obedezcan sus mandatos. No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que distingue al súbdito (TTP, 17, 5). Por ello, más allá de la razón por la cual el hombre piense seguir los mandatos del poder soberano, siempre obra por su propio consejo y no por eso deja de obrar bajo las órdenes del poder soberano. Lo que quiera que haga el súbdito que responda a los mandatos del supremo poder, “ya sea obligado por el amor o cohibido por el miedo, ya sea (y esto es lo más frecuente) por el miedo y la esperanza juntos, o por el respeto, que es pasión compuesta de la admiración y del miedo, o por cualquiera otro motivo, lo hace no por derecho suyo, sino por el derecho del gobierno” (TTP, 17, 7). Esto quiere decir que la obediencia no se refiere tanto a la acción externa como a la interna en el ánimo, y por esto está más sometida bajo el imperio de otro.

De manera que aunque los hombres no obren por directo mandato del poder soberano se mueven muy a menudo por autoridad de su poder y de su dirección, esto es, por su derecho mismo: “podemos, por tanto, concebir sin repugnancia alguna de la inteligencia que los hombres por el solo derecho del imperio creen, aman, tienen odio, temen y en general que sin él no se ven sacudidos por ningún afecto” (TTP, 17, 10). Pero, debe aclararse que aun cuando concebimos el derecho y la potestad del imperio de una manera bastante amplia, nunca podrá conseguir que nadie le dé un poder tan grande, un derecho absoluto para todo y que por ello posea lo que quiera (TTP, 17, 11).

Spinoza se remitirá al estado hebreo con la intención de generar algunas comparaciones con el gobierno democrático que por excelencia es el más correcto. Los hebreos, una vez oído el consejo de Moisés –en quien tenía fe el pueblo–, transfirieron libremente a Dios sus derechos naturales en virtud de un pacto (Éxodo, XXIV, 7). Así, el derecho civil y la religión que consiste en la simple obediencia a la voluntad divina, eran una misma cosa: los dogmas eran prescripciones; la piedad era la justicia, la impiedad el crimen. El que renunciaba a la religión dejaba de ser ciudadano y este gobierno teocrático no reconoce a los ciudadanos más derecho que el revelado (TTP, 17, 31).

Por esta razón los hebreos conservaron un derecho político independiente, ya que cedieron una parte igual de sus derechos, como en una democracia, cada cual tuvo el derecho de interpretar las leyes, y la administración del Estado residió igualmente en manos de todos. Pero abandonaron el derecho que tenían de consultar a Dios y desde entonces obedecieron a Moisés, único juez soberano: a él solo pertenecía el derecho de consultar a Dios, de transmitir las órdenes al pueblo y exigirle su ejecución. En las monarquías, el pueblo es ignorante de los decretos divinos y es del soberano de quien aprende el bien y el mal. Pero Moisés atribuyó el derecho de interpretar las leyes a un poder, y a otro el de administrar el Estado. En resumen, por medio de esta comparación Spinoza explica qué sucede en la democracia, de allí que aludir al estado hebreo es una herramienta por la cual se observa que el derecho divino o religioso nace de un pacto, sin el cual no es otra cosa que el derecho natural.

El capítulo 18: *Se deducen algunos principios políticos de la república de los hebreos y de las historias*, mantendrá la misma línea de estudio, esto es, remitir al proceso histórico de racionalización de la religión y proyectar la conformación del estado democrático, pero esta

vez apuntando a establecer que “el gobierno de Dios no se opone a que se elija un soberano en cuyas manos resida el gobierno supremo” (TTP, 18, 3). El filósofo sugiere que hay ciertos temas de la constitución hebraica que pueden imitarse por ser útiles “aun no siendo imitable en todas sus partes”. Al remitirse a la época de los hebreos luego de que transfirieron su derecho en Dios, dieron a Moisés el derecho soberano de mandar, recayendo exclusivamente en él todas las atribuciones propias del gobierno.

Este relato menciona que no hubo sectas en la religión sino después de los profetas: “tuvieron autoridad para decretar y tratar los negocios del imperio; cuya autoridad que quisieron hacer eterna, usurparon para sí a los príncipes, pretendiendo ser llamados reyes” (TTP, 18, 6), de aquí que la religión fuera inclinándose a la superstición y, a fin de atraerse al pueblo, daban su aprobación a todos los actos de la multitud, acomodando la Escritura a las costumbres más disolutas. La adulación al pueblo, la corrupción de la religión y las leyes y el gran aumento de estas fueron ocasión de querellas imposibles de apaciguar. Cuando hombres dominados por la superstición luchan entre sí apoyados por la autoridad pública forman sectas distintas. Los consejos y reproches de un profeta irritaban más que corregían al pueblo (TTP, 18, 13). De esa libertad de hablar de los profetas la religión sufrió daño y el exceso de sus derechos originó guerras civiles. Mientras el pueblo tuvo el poder hubo una guerra civil, pero cuando cambió al gobierno monárquico, las guerras no tuvieron término.

A partir de esa revisión, Spinoza dirá que tanto la religión como la república corren peligro al conceder a los ministros del culto el derecho para disponer alguna cosa o para tratar los negocios del gobierno (TTP, 18, 22). Por tanto, es necesario que ambos (religión y república) confíen al soberano el derecho de discernir lo que es justo de lo injusto. Nada es tan peligroso como imponer leyes a las opiniones discutibles y, en efecto, el gobierno es violento allí donde las opiniones –propiedad de cada cual– son imputadas como crímenes.

Para poner a los Estados al cuidado de estos males, lo mejor es hacer consistir la piedad y el culto en las buenas obras: el ejercicio de la caridad y la justicia, y dejar al juicio de cada uno todo lo demás. Asimismo, acentúa que resulta peligroso condenar a muerte al rey porque el pueblo puede cambiar de tirano pero no liberarse de la tiranía, ni sustituir a la monarquía por otra forma de gobierno. De ahí que conciba como perjudicial al pueblo la elección de un nuevo monarca; ni el pueblo podrá sostener un imperio ni la regia autoridad podría sufrir

leyes y derechos instituidos para el pueblo por su poder con autoridad más pequeña (TTP, 18, 28). Por lo que refiere a los estados de Holanda –su país natal–, garantiza que nunca tuvieron reyes, sino condes, en los cuales jamás estuvo trasladado el derecho al gobierno. Por lo que el derecho supremo de majestad residió siempre en los Estados, a quienes quiso usurparlo el último conde. De estas consideraciones se infiere que “debe necesariamente conservarse la forma de cada gobierno, y que no puede cambiarse sin riesgo de una total ruina del estado” (TTP, 18, 37).

El Capítulo 19 lleva por título: *Se hace ver que el derecho acerca de las cosas sagradas reside por completo en el soberano, y que el culto externo de la religión debe acomodarse a la paz del Estado si queremos obedecer a Dios rectamente*. Este apartado se interconecta con los tres anteriores, retoma su postura a favor del republicanismo y defiende la preeminencia del Estado sobre la Iglesia en todos los asuntos públicos. Quienes tienen el poder poseen un derecho absoluto; civil y sagrado, del que son intérpretes y sostén:

“[...] la religión recibe fuerza de derecho sólo para la voluntad de aquellos que tienen el derecho de mandar; y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante aquellos que están al frente del estado; y además, que el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados por los poderes soberanos, de este modo se convierten en intérpretes suyos” (TTP, 19, 2).

Inicialmente debe notarse que al decir: “el ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión” no se refiere a la piedad misma ni al culto interno que son los medios con los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en la interioridad de la conciencia, pues ellos son un derecho propio de cada hombre y por tanto no puede depositarse en otro. En definitiva, el filósofo apunta a resaltar que el culto y el ejercicio de la piedad *externos* deben estar acordes con la tranquilidad y utilidad públicas.

De ello se sigue la justicia y todas las enseñanzas de la verdadera razón y por consiguiente la caridad para con el prójimo reciben fuerza de ley y de mandato por el sólo derecho del Estado: “como el reino de Dios consiste en el derecho, la justicia y la caridad, o sea, la religión verdadera, se deduce que Dios no tiene reino alguno entre los hombres, sino por aquellos que disponen del gobierno” (TTP, 19, 9). Esto acontece ya se conciba la religión

por la luz natural, ya como revelada proféticamente. En este sentido, el derecho divino depende únicamente de la voluntad de los sumos poderes que son sus intérpretes, por lo demás, el culto exterior de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse en todo a la paz y a la conservación de la república. De ahí que la *salus populi* es la ley suprema a la que deben acomodarse todas las cosas, sean humanas, sean divinas. Pero como es oficio del poder soberano determinar aquello que es necesario a la salud de todo el pueblo y a la seguridad del imperio: “se deduce que es también oficio único de un poder soberano determinar de qué modo cada uno debe practicar la piedad con el prójimo, esto es, de qué modo debe cada uno obedecer a Dios” (TTP, 19, 24).

A partir de lo anterior puede comprenderse bajo qué aspecto los poderes soberanos son intérpretes de la religión, puesto que nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado y, por consiguiente, si no obedece todos los decretos del soberano. Para concluir esta idea, adviértase (como sucedió en la *Ética*) que Spinoza confiere gran –por no decir absoluta– importancia a la utilidad, que anteriormente se asimiló como la base de nuestras acciones y que en esta coyuntura se divisa como *interés social*. De ahí que estemos obligados a establecer que el derecho referente a las cosas sagradas depende en absoluto de la voluntad de los soberanos y que ellos son sus intérpretes y sus jueces; “de cuyas conclusiones se deduce que son ministros de la palabra de Dios aquellos que enseñan al pueblo la piedad, bajo las ordenes de la autoridad suprema, y después que ha sido acomodada por su voluntad a la utilidad pública” (TTP, 19, 49).

Por último, el Capítulo 20: *Se hace ver que en un estado libre es lícito a cada uno, no solo pensar lo que quiera, sino decir aquello que piensa*, cierra con el propósito de marcar las últimas especificaciones en torno a los fundamentos del Estado correcto en tanto que también puede comprenderse como un alegato en contra de la violencia hacia las opiniones diversas:

“nace de esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que la majestad suprema hace una injuria a los súbditos, y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las opiniones mediante las cuales debe mover el espíritu en su devoción hacia Dios. Son estas cosas que pertenecen al derecho de cada uno y que nadie puede ceder aunque quiera” (TTP, 20, 3).

Un gobierno inminentemente violento será aquel que niegue a cada hombre la libertad de decir y de enseñar lo que piensa y, por lo contrario, se considerará un gobierno templado aquel en que se conceda esa libertad a cada uno (TTP, 20, 9). Claro que esta libertad de expresión debe tener un límite, ya que si provoca un daño en los hombres que se anule su libertad, de la misma manera constituye un peligro para el Estado que la posean absolutamente. El fin último del Estado –como se concluye de lo anterior– no es dominar a los hombres ni callarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro sino, por el contrario, radica en: “libertad del miedo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno” (TTP, 20, 11). Esta última aseveración precisa atender a dos cuestiones esenciales: 1° que la finalidad del Estado no consiste en convertir a los hombres de seres racionales a bestias, sino en posibilitar que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas las funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar entre ellos, 2° fundamental y evidentemente deductivo, el fin del Estado es verdaderamente la libertad.

Ceder el poder de obrar conforme al puro deseo no es igual, ni siquiera equiparable, a ceder el derecho de juzgar y razonar. Muy por el contrario y verdaderamente efectivo es ceder el derecho a obrar según la dirección del propio pensamiento. Si alguien demuestra que cierta ley repugna a la sana razón y piensa que debe ser por esta causa derogada, si somete esta sentencia al juicio del soberano y nada trabaja durante este tiempo contra lo prescripto en las leyes: “merece bien de la república y es un excelente ciudadano” (TTP, 20, 15).

Acercas de las leyes contra las opiniones diversas, Spinoza indica que no se refieren a los esclavos, sino a los libres, no a corregir a los malos, sino más bien a irritar a los buenos, y que no pueden ser defendidas sin grave peligro para el Estado:

“esto lo enseña no sólo la razón sino también la experiencia con ejemplos cotidianos; porque semejantes leyes en las cuales se manda lo que cada uno debe creer y se prohíbe decir o escribir algo contra esta o aquella opinión son frecuentemente instituidos, protegiendo, o más bien cediendo a la cólera de aquellos que no quieren consentir los pensamientos libres y que por cierta autoridad suya maldita, pueden fácilmente cambiar en rabia la devoción de la plebe y dirigirla a las cosas que se proponen” (TTP, 20, 33).

De este modo, para obtener una fe sincera y no una obediencia forzada, debe el poder soberano conservar la autoridad de buen modo y conceder la libertad del pensamiento; así se gobernarán los hombres de manera tal que aún pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo, en armonía. Este es el modo de gobierno más excelente y sólo tiene pequeños inconvenientes, puesto que conviene perfectamente con la naturaleza humana.

Spinoza habla del gobierno democrático, el cual si es visto comparativamente a las demás formas de gobierno es el que más se acerca al estado natural del hombre. En él, todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de este o aquel modo; esto es, porque todos los hombres no pueden pensar del mismo modo. Cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su estado natural y, por consecuencia, más violentamente se reina (TTP, 20, 38). De estas notas se concluye que nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad en el sólo ejercicio de la caridad y la justicia y limitar el derecho de los poderes soberanos –tanto en las cosas sagradas como en las profanas– a los actos únicamente. Por lo demás, concédase a cada uno la libertad de pensar como quiera y decir cómo piensa.

A modo de síntesis: en los últimos capítulos del *Tratado teológico-político* Spinoza formula una teoría sobre los fundamentos del Estado. Parte del derecho natural como aquello a lo que nos lleva el *conatus* que tiene una orientación básicamente irracional y nos enfrenta unos con otros. Pero es también por el *conatus* que queremos conseguir seguridad para vivir sin el peligro de ser atacados por el resto, que podrían seguir un *conatus* irracional regido por ideas inadecuadas como la avaricia, la soberbia, la venganza o la envidia, etc. Esto nos lleva a renunciar al derecho natural a cambio del derecho civil y vivir conforme a la ley; una especie de metamorfosis del primero en el segundo. Este contrato social no implica, como en Thomas Hobbes<sup>98</sup>, cambiar libertad por seguridad, pues para Spinoza la libertad es el resultado de un trabajo de transformación tanto a nivel individual como social. Es la capacidad de ser guiados por la razón y superar las pasiones, pero resulta que a nivel política no se puede esperar que los ciudadanos superen sus pasiones. La guía racional no depende de que los ciudadanos sean racionales ni que lo sean los gobernantes, depende de que lo sean las leyes, y por ello es que menester que aquellas sean elaboradas por la mayoría.

---

<sup>98</sup> Cf. Thomas HOBBS, *Leviatán*, traducción de Antonio Escotado, prólogo de Carlos Moya, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

El (TTP) puede asimilarse como la defensa de una sociedad en la que las libertades individuales son garantizadas y, aún más, son requisito indispensable para la estabilidad y la grandeza del Estado: “[...] el siglo XVII no era un siglo en el que se pudiera decir alegremente cualquier cosa; la libertad de pensamiento es la gran conquista de la época y el *Tratado teológico-político* será el manifiesto más acabado a favor de esa libertad”<sup>99</sup>.

### III.2. Tratado Político

Si se quiere comprender el verdadero significado del *Tractatus Politicus*<sup>100</sup> en la obra de Spinoza, es necesario divisar cuál era su actitud hacia la política antes de emprender su redacción en 1677. El libro responde a la caída del proyecto liberal republicano en 1672 y al triunfo de la monarquía autoritaria de Orange, lo que se encuentra directamente plasmado en la función de la política en su doctrina ética (*Ética*) y religiosa (*Tratado teológico-político*). El plan del *Tratado*, conocido por la carta<sup>101</sup> que Spinoza dirigió a un amigo (Ep. 84), fue –por decisión de los editores de las *Opera posthuma*– empleada como prólogo del (TP). El libro quedó interrumpido en las primeras páginas del capítulo XI al acontecer su fallecimiento.

A pesar de ello se conoce –por la carta antes mencionada– el contenido de los seis primeros capítulos que responden a la línea de argumentación de todo el *Tratado*: el 1° concierne a la introducción de la obra, el 2° trata acerca del derecho natural, el 3° acerca de las potestades supremas, el 4° trata de ciertos asuntos políticos que dependen del gobierno de las potestades supremas, el 5° acerca de cuál sea lo último y supremo que una sociedad puede considerar y el 6° explicará de qué manera debe instituirse un estado monárquico para que no caiga en monarquía. El 7° capítulo –del cual se ocupaba cuando envió la carta– propone demostrar el orden de una monarquía bien organizada para luego referir a la aristocracia y finalmente a la democracia.

---

<sup>99</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza, una introducción*, pp. 41-42.

<sup>100</sup> Cuyo subtítulo versa: “in quo demonstratur, quomodo Societas ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax Libertasque civium inviolata maneat”. A pesar de que algunos intérpretes asienten a la posibilidad de que este subtítulo no haya sido escrito por Spinoza, se lo suele traducir de la siguiente manera: “en el cual se demuestra de qué modo debe instituirse una Sociedad donde tiene lugar un Estado Monárquico, así como también aquella donde mandan los mejores, para que no caiga en Tiranía, y para que la paz y la libertad de los ciudadanos permanezcan invioladas”.

<sup>101</sup> Para la correspondencia del autor con un amigo que impulsó la redacción del (TP), véase: SPINOZA, *Epistolario*, pp. 293-294.

La primera parte del TP –a la cual esta investigación se aboca a contemplar– abarca los cinco primeros capítulos y expone los fundamentos del Estado, completando de esta manera las ideas de la *Ética* y del *Tratado teológico-político*; la segunda, y casi totalmente original, describe con minuciosidad la organización de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía (TP, 6 a 7), aristocracia (TP, 8 a 10) y democracia (TP, 11), la última apenas iniciada. Como se anticipó, la segunda parte del estudio político spinoziano no atañe al objetivo aquí planteado, pero será comentada brevemente para encaminar el orden comprensivo.

Al adentrarse en el estudio de las tres formas tradicionales de gobierno, el pensador parte de la monarquía y de su constitución, aunque no tardará en criticar abiertamente la monarquía absoluta; aquella en la que todo el poder está en manos de un solo individuo; o, en otros términos, en la que la voluntad del rey es el mismo derecho civil, y el rey es la sociedad misma. Luego, proseguirá a tratar la aristocracia y sus formas posibles: distribución del poder en la aristocracia centralizada (TP, 8); variantes y ventajas de la aristocracia descentralizada o federal (TP, 9) y sobre la estabilidad de ambas para que no decaiga en dictadura (TP, 9). Por lo que al estudio de la democracia refiere, quedó irresuelto tras la muerte de Spinoza, que sólo había alcanzado a redactar tres páginas sobre “el tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático” (TP, 11). De todas formas, si se contempla tanto la *Ética* como el *Tratado teológico-político* resulta fácilmente perceptible su preferencia por el gobierno democrático. En líneas generales, esta sería la trama de la segunda parte del *Tratado*. Asentado esto, se puede abrir la investigación.

Spinoza comienza el discurso del (TP) disintiendo –una vez más– con aquellos filósofos que conciben a los afectos por los cuales somos atormentados como vicios en que los hombres caen, de donde acontece que suelen reírse, lamentarse, difamarlos y hasta abominarlos. Esta oposición suya denota la concepción puramente realista del ser humano que no sólo es razón, sino también pasión, ya contemplada en las obras que se han examinado. El autor sostiene que estos filósofos no conciben a los hombres como son realmente, sino como ellos quisieran que fuesen: “de donde resulta que generalmente han escrito sátira en vez de ética, y que nunca han concebido una política que pueda ser referida a la práctica; sino una

que podría ser considerada como quimera, o bien ser instituida en una Utopía<sup>102</sup>, o bien en aquel siglo de oro de los poetas [...]” (TP, 1, 1). En efecto, resulta interesante pero a la vez nada sorprendente que Spinoza comience el *Tratado* hablando de la dimensión pasional del hombre; no es sorprendente pues es una idea ya contemplada al inicio de (E3) pero sí resulta sugestivo que sea esta idea la que abra un estudio estrictamente político.

Según argumenta en la introducción, su cometido es consagrarse al estudio de la política demostrando solamente aquellas cosas que están de acuerdo con la práctica y deducirlas de la condición misma de la naturaleza humana, procurando no burlarse de las acciones humanas, sino entenderlas: “y por esto a los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia, y las restantes conmociones del espíritu, no como vicios de la naturaleza humana sino como propiedades que pertenecen a ella misma” (TP, 1, 4) cometido asumido también en la *Ética*. Ciertamente es que los hombres están sometidos a los afectos y a pesar de que la razón puede reprimirlos y moderarlos, no obstante, —como se ha insistido en resaltar a lo largo de esta investigación— la vía que la razón misma enseña es muy ardua; de modo que quienes se persuaden de que a la multitud, o bien a quienes son arrastrados por los negocios públicos, pueda inducírselos a vivir por la sola prescripción de la razón “sueñan con el siglo de oro de los poetas o con una fabula” (TP, 1, 5).

El criterio que preside toda la obra es el de armonizar la libertad del individuo con la seguridad del Estado. La dificultad de esta tarea deviene en tanto que los hombres, gobernantes y gobernados, no se guían tan sólo por la razón sino también por la pasión. Para superar esta dificultad se deberá conseguir que el bien de quienes administran el Estado dependa del bien de todos los ciudadanos:

“[...] los asuntos públicos deben ser ordenados de modo que los que administran estos, sea que sean guiados por la razón o bien por el afecto, no puedan ser inducidos a ser desleales o a actuar mal. Y no importa para la seguridad de un estado con que ánimos los hombres son inducidos a administrar correctamente los asuntos, a condición de que los asuntos sean administrados correctamente: pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un estado es la seguridad” (TP, 1, 6).

---

<sup>102</sup> Es muy probable que en este asunto Spinoza haga referencia a la obra de Tomás Moro: *Sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla Utopía*, pues se ha comprobado que existía en su biblioteca personal.

Acentado esto, y puesto que todos los hombres traban relaciones y establecen alguna condición civil<sup>103</sup> (*status civilis*), las causas y los fundamentos naturales del Estado no deben buscarse en las instancias de la razón, sino que deben deducirse de la naturaleza común o condición de los hombres, lo que conduce al segundo capítulo de (TP).

Spinoza niega de lleno toda pretensión de excluir al hombre del orden natural, por eso es que el (TP, 2) se enfocará –no exclusiva, pero sí principalmente– en el derecho natural del ser humano. Así, remitirá a ciertas cuestiones ya examinadas en la *Ética* (estado natural) y contempladas en el *Tratado teológico-político* (derecho natural), que en esta instancia son ampliamente profundizadas. Para el autor, el poder de las cosas es el mismo poder de Dios (por ser su efecto) y en Dios poder y derecho se identifican, de allí que cualquier cosa singular (y por tanto el hombre) goza de tanto derecho como poder posee: “[...] cada cosa natural tiene tanto derecho de la naturaleza como potencia tiene para existir y obrar; puesto que la potencia de cada cosa natural por la cual existe y obra, ninguna otra es que la potencia misma de Dios que es absolutamente libre” (TP, 2, 3).

La definición de *derecho de la naturaleza* es esencialmente importante tanto en lo que hace al pensamiento de Spinoza, como en lo que aporta a la hipótesis que esta investigación se propuso trabajar. La misma se expresa de la siguiente manera:

“[...] por ‘derecho de naturaleza’ entiendo las leyes mismas o bien las reglas de la naturaleza según las cuales todas las cosas llegan a ser, esto es, la potencia misma de la naturaleza; y en verdad el derecho natural de la naturaleza toda, y consecuentemente el de cada individuo, se extiende hasta el punto que se extiende su potencia; y consecuentemente todo lo que cada hombre hace de acuerdo con las leyes de su naturaleza, lo hace por el derecho supremo de la naturaleza, y tiene conforme a la naturaleza tanto derecho como vale por su potencia” (TP, 2, 4).

Podría pensarse que identificar potencia con derecho significa que el poder del hombre es ilimitado, pero al contrario, la limitación acontece por cuanto le rodea y –en concreto– por el poder de los demás hombres. Más aún, sabemos que los hombres son guiado más por el ciego deseo que por la razón, y por consiguiente, la potencia natural de los hombres, o bien el

---

<sup>103</sup> Establecer alguna condición civil es crear un poder en cuanto grupo ligado por algún interés común permanente. Sobre la contraposición entre estado civil y condición natural remite a (E4) y (TTP, 16).

derecho, debe ser definido no por la razón sino por cualquier apetito por el cual son determinados a actuar, y por el cual intentan conservarse:

“[...] reconozco que esos deseos, que no nacen de la razón, no son acciones sino más bien pasiones humanas. Pero, puesto que aquí tratamos de la potencia universal o bien del derecho de la naturaleza, no podemos distinguir aquí ninguna diferencia entre los deseos que son engendrados en nosotros por la razón y aquellos que lo son por otra causa: puesto que tanto estos como aquellos son efectos de la naturaleza, y explican la fuerza natural por la cual el hombre intenta perseverar en su ser. Pues el hombre, sea sabio sea ignorante, es parte de la naturaleza [...]” (TP, 2, 5).

Cada cosa, en cuanto de sí depende, intenta conservar su ser (ley universal del *conatus*) ya sea por la razón, ya sea por el deseo, es imposible negar que el hombre no se esfuerce en ello en tanto que de él depende. Se da por sentado que si el ser humano tuviese la potestad de vivir por la sola prescripción de la razón no sería guiado por el ciego deseo, pero como la experiencia lo enseña, el propio placer arrastra a cada uno (TP, 2, 6). Ahora bien, la libertad es virtud o perfección –nos dice Spinoza– por donde todo lo que se acusa al hombre de impotencia no puede referirse a la libertad de él mismo. Es así que “el hombre no puede de ningún modo ser llamado libre porque puede no existir, o bien porque puede no usar la razón, sino que puede ser llamado libre solamente en la medida en la que tiene la potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana” (TP, 2, 7). Cuanto más libre consideremos que el hombre es, tanto menos podemos decir que él puede no usar la razón y elegir las cosas malas en lugar de las buenas; y por esto sólo a Dios (tal como se demostró en el análisis de las obras precedentes) que absolutamente libre existe, entiende y obra ciertamente por la necesidad de su naturaleza, puede llamárselo libre.

No está bajo la potestad del hombre el usar siempre la razón y, sin embargo, en cuanto de él depende intenta siempre conservar su ser (porque cada uno tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia). Ya sea sabio o ignorante, el hombre intenta y actúa y lo hace por el derecho supremo de la naturaleza: “de esto se sigue que el derecho y la norma de la naturaleza bajo los cuales todos los hombres nacen y en gran medida viven, nada prohíbe, a no ser lo que nadie desea y lo que nadie puede” (TP, 2, 8). Esto no resulta sorprendente si atendemos al hecho de que la naturaleza no está limitada por las leyes de la razón humana;

que solamente tienden a lo verdaderamente útil para los hombres y a su conservación, sino por una infinidad de otras leyes que consideran el orden eterno de la naturaleza de la cual el hombre es una partícula. Por consiguiente, todo lo que se concibe como malo en la naturaleza ocurre porque en gran medida desconocemos el orden y la coherencia toda naturaleza, no obstante, aquello que la razón declara que es malo sólo lo es en razón de las leyes de nuestra sola naturaleza (TP, 2, 8).

El filósofo advierte que un hombre es dependiente de otro tanto tiempo como está bajo su potestad, y es independiente en tanto que puede rechazar toda fuerza, y vengar –de acuerdo a su decisión– el daño inferido hacia él y, en general, en tanto que puede vivir según su propia índole (TP, 2, 9), por lo que ser *independiente* (*Esse sui juris*) parece indicar la idea de no estar sujeto a la potencia de otro. Seguidamente explica: “tiene bajo su potestad a otro, aquel que lo tiene atado; o que le ha quitado las armas y los medios para defenderse o evadirse, o que le ha inspirado miedo; o que ha obligado con beneficios de tal modo que prefiere hacer la voluntad de él antes que la suya [...]” (TP, 2, 10). Spinoza quiere indicar conforme a estos ejemplos que a pesar de que apunten a lo mismo no comprometen lo mismo; pues, quien tiene a otro bajo su potestad de acuerdo al primer y al segundo modo, tiene bajo su dependencia solamente su cuerpo, pero aquel que lo tiene conforme al tercer y cuarto modo, tiene bajo su dependencia el cuerpo y la mente del otro mientras perdura el miedo o la esperanza. Entonces, la facultad de juzgar puede ser también dependiente de otro en la medida en que la mente puede ser engañada por aquel, de forma tal que la mente sólo será independiente en la medida en que pueda usar rectamente la razón:

“[...] puesto que la potencia humana ha de ser valorada no por el vigor del cuerpo sino más bien por la fuerza de la mente, de aquí se sigue que son máximamente independientes aquellos que máximamente pueden por la razón y los que son guiados principalmente por esta misma. [...] llamo a un hombre enteramente libre en tanto que es guiado por la razón, porque entonces es determinado para actuar por las causas que pueden adecuadamente ser entendidas solamente a través de su propia naturaleza; a pesar de que sea necesariamente determinado para actuar por ellas. Pues la libertad [...] no suprime la necesidad de actuar sino que la asume” (TP, 2, 11).

Estas aserciones abren paso a la siguiente pregunta: ¿cómo evitar toda posible sumisión? Esta cuestión que se plantea cavilando en argumentos ya discurridos (1° que el poder del hombre es ampliamente superado por el de los demás, 2° que a mayor potencia mayor derecho) encuentra fácilmente una resolución, esta es, por la unión de fuerzas: “si dos simultáneamente se reúnen y unen fuerzas, conjuntamente pueden más, y consecuentemente tienen conjuntamente más derecho sobre la naturaleza que uno y otros solos; y cuanto más hayan unido sus vínculos de este modo, tanto más todos simultáneamente tendrán más derechos” (TP, 2, 13).

La necesidad obliga a los hombres a asociarse: “[...] sin auxilio mutuo apenas pueden conservar la vida y cultivar la mente” (TP, 2, 15). Afirmado esto debe aceptarse que el derecho humano individual no es una realidad sino una mera opinión o una simple imaginación, pues para que sea real debe estar respaldado por el poder de los demás. De allí que los hombres en condición natural escasamente pueden ser independientes. Cuantos más hombres conviven de este modo (TP, 2, 13), tanto más derecho tendrán simultáneamente; la reunión de fuerzas es una decisión común de todos. Cuando los hombres tienen derechos comunes y todos son guiados por una sola mente (pues a la idea de un *cuerpo colectivo* compuesto por muchos cuerpos humanos, corresponde la idea de una *mente colectiva* compuesta de muchas almas que se guían bajo una sola dirección) cada uno tendrá menos derecho cuanto más poderosos que él son colectivamente los demás, de donde acontece que el hombre no tiene ningún derecho sobre la naturaleza excepto aquel que el derecho común le concede. Por lo demás, está obligado a ejercer cualquier cosa que le sea ordenada por consejo común (TP, 2, 16).

En (TP, 2, 17) Spinoza dirá que este derecho que es definido por la potencia de una *multitud* suele ser llamado *Estado* y lo detenta enteramente aquel que tiene el cuidado de la república por consenso común. En caso de que el cuidado pertenezca y recaiga a un consejo que está compuesto de una multitud común. Entonces el Estado es llamado *democracia*; pero si está compuesto de algunos seleccionados solamente, es llamado *aristocracia*; y si finalmente, el ciudadano de la república está en manos de uno solo, entonces es llamado *monarquía* (anticipando el estudio de cada forma de gobierno que se expone detalladamente hacia la *segunda mitad* del TP). Se ha de distinguir estos dos conceptos fundamentales que

hacen a la teoría política spinoziana: *Imperium* (convencionalmente traducido como *Estado*) al que corresponde estatuir, interpretar y abolir los derechos de fortificar las ciudades, de decidir acerca de la guerra y de la paz, etc; y la *multitudo* (*multitud*) como composición de las potencias individuales, como pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes. Cabe puntualizar –con la misma atención– que el derecho natural está pensado explícitamente como *potentia multitudinis* (TP, 13), como una combinación o una interacción de fuerzas.

A propósito de esto, Spinoza dirá que el pecado no puede concebirse a no ser en un Estado que determine qué es bueno y qué malo –decidido por derecho común del Estado–, de donde nadie hace cualquier cosa por derecho a no ser aquello que hace por decreto común o por consenso. Esta idea que transforma la categoría religiosa del pecado a categoría jurídica – la idea que concibe al pecado por la ley– resulta bastante llamativa a pesar de que no represente una novedad, pues también se encuentra contemplada en (TTP, 16). Entonces, según el razonamiento del autor, el pecado es aquello que no puede hacerse por derecho, o aquello que es prohibido por derecho; “empero la obediencia es la voluntad constate de ejecutar aquello que es bueno por derecho, y que debe hacerse por decreto común” (TP, 19). De la misma manera como el pecado y la obediencia, tomados estrictamente, no pueden ser concebidas a no ser en un Estado donde por derecho común se decide qué es de éste y de aquel, así también la justicia y la injusticia no pueden ser concebidas a no ser en un Estado donde por derecho común se decide qué es de este y que de aquel, de donde acontece que es llamado *justo* aquel para quien la voluntad de asignar a cada cual lo suyo es constante; empero *injusto*, el que por el contrario intenta hacer suyo aquello que es de otro.

El filósofo moderno abre (TP, 3, 1) definiendo *condición civil*. A partir de esa conceptualización y de las especificaciones que le sobrevienen, procede a considerar el derecho supremo de la ciudadanía o de las potestades supremas:

“la condición de cualquier Estado es llamada civil; pero el cuerpo íntegro de un Estado es llamado ciudadanía<sup>104</sup>, y los asuntos comunes de un Estado que depende de la dirección

---

<sup>104</sup> Originalmente el término empleado es *civitas*, acerca del cual no hay acuerdo en la traducción. Algunos especialistas traducen el término latino por “sociedad” mientras que otros por “nación”. En cualquier caso, es evidente que Spinoza refiere al cuerpo íntegro de aquellos que han unido sus fuerzas con miras a un beneficio permanente en virtud de esa asociación.

de aquel que detenta el mando son llamados cosa pública. Luego, a los hombres en la medida en que gozan de todas las ventajas de la ciudadanía por derecho civil los llamamos ciudadanos, y súbditos en la medida en que son obligados a obedecer las normas o las leyes de la ciudadanía. Finalmente [...] se dan tres tipos de condición civil, a saber, la democracia, la aristocracia y la monarquía [...].”

Si la vida política nace para que los hombres puedan gozar mejor de su derecho natural, esto significa no sólo que el derecho natural es causa de la política, sino que también es una causa eficiente del derecho civil y que este último no puede suprimirlo sin suprimirse. En efecto, el derecho natural es la causa eficiente-inmanente del derecho civil, y éste es el derecho natural colectivo o el derecho natural de la *multitudo*, esto es, de la masa como agente político: el derecho de la ciudadanía es definido por la potencia de la masa (*potentia multitudinis*) que es conducida de algún modo por el mismo pensamiento, y esa unión de las mentes no puede ser concebida si la ciudad no tiene por objeto realizar aquello que se espera útil según la razón enseña a todos los hombres<sup>105</sup>.

Los hombres en cuanto gozan de los derechos de ciudadanía se llaman *ciudadanos* y en cuanto obedecen las leyes de ciudadanía se llaman *súbditos*. En esto no será preciso explayarse, puesto que –además de ser fácilmente comprensible– fue ilustrado en el (TTP) al discernir la diferencia entre súbdito y siervo. El derecho del Estado o de las potestades supremas es el derecho mismo de la naturaleza que es determinado por la potencia de la multitud que es guiada por una sola mente; esto es, como cada uno en la condición natural, así también el cuerpo y la mente del Estado (*corpus et mens imperii*) tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia. Por ello, cada ciudadano o súbdito tiene tanto menos derecho, cuanto más potente que él es la ciudadanía misma y, consecuentemente, cada ciudadano no hace ni tiene nada por derecho excepto aquello que puede defender por decreto común de la ciudadanía (TP, 3, 2).

Spinoza será enfático al indicar que no puede concederse a cada ciudadano –por norma de la ciudadanía– vivir según su propia índole, pues podría suceder que el mismo caso se repita con otro ciudadano y la inminente fragmentación llevaría a la destrucción del Estado. El

---

<sup>105</sup> Cf. Marilena CHAUI, “Spinoza: poder y libertad”, en Atilio BORON CLACSO (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 127.

mayor acento se percibe en la exactitud de su expresión: “digo expresamente *por norma de la ciudadanía*; pues el derecho de la naturaleza de cada uno no cesa en la condición civil” (TP, 3, 3). Deviene de todo esto una cuestión cardinal que será trascrita para procurar su comprensión integral:

“[...] el hombre tanto en la condición natural como en la civil actúa por las leyes de su naturaleza y mira por su provecho. El hombre, digo, en ambas condiciones es guiado por la esperanza o por el miedo de hacer o bien de omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre una y otra condición es que en la condición civil todos temen las mismas cosas, y para todos existe una y la misma causa de seguridad y una la misma condición de vivir; lo que sin duda no suprime la facultad de cada uno de juzgar. Pues, el que ha decidido obedecer todos los mandatos de la ciudadanía [...] ciertamente cuida de su propia seguridad y de su propia utilidad según su propia índole” (TP, 3, 3).

Por un lado debe observarse que si bien la ciudadanía decide los mandatos que todos los ciudadanos están obligados a ejecutar, los ciudadanos no pueden ser llamados estrictamente independientes, no obstante, es el mismo ciudadano quien cede su derecho natural por el civil. Por otro lado se ha de advertir que sea en la condición natural, sea en la civil, el miedo y la esperanza condicionan al hombre (como se procuró demostrar en el análisis de la *Ética*). Lo que el (TP) expresa como novedad y revela como una nueva constante es que ese conjunto representa las pasiones básicas en la vida social.

Cabe indagar si el someterse enteramente al juicio de otro no es contrario a la razón, pues podría objetarse que quien se deja guiar por orden e imposición externa parece no seguir su propio juicio, y en este sentido, la cuestión se direcciona a inquirir si la condición civil no resulta incompatible con la razón. Si se retoma el hilo argumentativo de la obra, se recordará que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza; esto es, la sana razón no puede dictar que cada uno se mantenga independiente mientras que los hombres están sometidos a los afectos. En conjunto, la razón siempre enseña a buscar la paz, la que ciertamente no puede ser obtenida a no ser que los derechos comunes de la ciudadanía se mantengan inviolados, entonces: “cuanto más es el hombre guiado por la razón, esto es, cuanto más libre es, tanto más constantemente observará los derechos de la ciudadanía, y ejecutará los mandatos de la potestad suprema de la cual es súbdito” (TP, 3, 6). En contraste, debe tenerse presente que la

condición civil ha sido naturalmente instituida para arrancar el *miedo común y expulsar las desgracias comunes*, de aquí que la condición civil tiende principalmente hacia aquello que el que es guiado por la razón intentaría en la condición natural.

Queda averiguar por último si el ciudadano debe hacer por mandato de la ciudadanía aquello que sabe que es incompatible con la razón. Sin evasivas ni ambigüedades, Spinoza dirá que efectivamente debe hacerlo: “ese daño es largamente compensado por un bien que saca de la condición civil misma: pues, además ley de la razón es que de dos males se elija el menor<sup>106</sup>” (TP, 3, 6).

Corresponde determinar hasta dónde se extiende la potencia de la ciudadanía: en primer lugar, aquella ciudadanía que es fundada en la razón y es dirigida por ella, es más poderosa y mucho más independiente que un solo hombre que se guía por la razón en la condición natural, pues –como se demostró– a mayor potencia mayor derecho. Y como el derecho de una ciudadanía se determina por la potencia de una multitud que es guiada por una sola mente, esta unión de ánimos no puede concebirse bajo ningún aspecto “a no ser que la ciudadanía intente lo más posible aquello mismo que la sana razón enseña que es útil para todos los hombres” (TP, 3, 7).

En segundo lugar, Spinoza reconoce que los súbditos no son independientes sino dependientes de la ciudadanía en la medida en que temen la potencia o las amenazas de ella, o bien, en cuanto aman la condición civil, de donde se entiende que: “todas aquellas cosas a las que nadie pudo ser inducido a hacer por recompensas o amenazas no pertenecen a los derechos de la ciudadanía” (TP, 3, 8). Por último, considérese que la potencia de la ciudadanía y su derecho se disminuyen en tanto que ofrece las causas para que muchos conspiren en grupo (TP, 3, 9), de hecho, esto puede interpretarse como un cálculo proporcional: si a mayor potencia mayor derecho, decae la potencia, decae el derecho, y así se comprende que la ciudadanía tanto menos independiente es, cuanto tiene una mayor causa de temer.

Establecido el derecho de las potestades supremas sobre los ciudadanos, resta determinar su derecho sobre las demás cosas. Una vez que se ha asentado que el derecho de la potestad suprema es el derecho mismo de la naturaleza, se sigue que dos Estados se hallan

---

<sup>106</sup> “De dos bienes, seguiremos, conforme a la guía de la razón, el mayor; y de dos males, el menor” (E4P65).

recíprocamente como dos hombres en la condición natural, excepto que la ciudadanía puede cuidar de sí para no ser oprimida por otra (TP, 3, 11). Esta analogía posibilita comprender que los Estados, al igual que los hombres, se encuentran en perenne conflicto y discordia. Así, la ciudadanía es independiente en la medida en que puede cuidar de sí y protegerse para no ser oprimida por otra, pero se dirá dependiente en los siguientes casos: 1° en la medida en que tema la potencia de otra ciudadanía, 2°: si se encuentra impedida por ella de ejecutar aquello que quiere, 3° en la medida en que necesita de la ayuda de la otra para su conservación o incremento (TP, 3, 12).

Al igual que los hombres por medio de la unidad potencian sus derechos, de la misma manera, dos ciudadanía pueden acrecentar su potencia y derecho al prestarse mutua ayuda. Esto puede entenderse más claramente en el siguiente párrafo:

“[...] si consideramos que dos ciudadanía son enemigas por naturaleza: pues, los hombres [...] en la condición natural son enemigos; [...] así, los que retienen el derecho de la naturaleza fuera de la ciudadanía permanecen enemigos. Por lo tanto, si una ciudadanía quiere hacer la guerra a otra y aplicar medios extremos a fin de hacerla dependiente, le está permitido intentar esto por derecho, puesto que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de tal cosa. Pero sobre la paz no puede decidir nada a no ser con la voluntad consensual de la otra ciudadanía. De lo cual se sigue que los derechos de guerra son de cada ciudadanía; sin embargo, los derechos de paz no son de una sola, sino de dos ciudadanía al menos, las que por estos son llamadas confederadas” (TP, 3, 13).

El tratado entre las ciudadanía confederadas se mantendrá fijo tanto tiempo como esté a la vista la causa que propició que se pacte, esto es, el miedo de un daño o la esperanza de lucro; pero si una de las ciudadanía en cuestión pierde éste o aquél, espontáneamente se rompe el vinculo por el cual las ciudadanía se habían atado en un acto recíproco. Ante todo, el bienestar del Estado es la ley suprema, de donde sucede que cada ciudadanía “retiene el derecho de velar por sí, y cada una por esto intenta cuanto puede estar fuera del miedo, y consecuentemente, ser independiente, e impedir que la otra llegue a ser más poderosa (TP, 3, 14). Para concluir la idea, Spinoza arguye que mientras más ciudadanía contraigan simultáneamente la paz, tanto menos cada una debe ser temida por las restantes o, del mismo modo, para cada una habrá menor potestad de hacer la guerra; pero cuanto más está obligada a observar las condiciones de paz, tanto menos independiente es (TP, 3, 16). Una vez más

puede percibirse la relación de proporcionalidad que fija el aumento y la disminución de autonomía.

Hasta aquí, Spinoza demostró que el derecho de las potestades supremas es determinado por la potencia, lo que consiste en una especie de mente del Estado que dirige a todos, que determina lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo que todos deben hacer y aquello que todos –simultáneamente– deben omitir. Asimismo, advirtió que sólo a las potestades supremas le compete el derecho de promulgar leyes, como también el derecho de hacer la guerra y de estatuir-ofrecer las condiciones de paz o, según el caso, de aceptarlas cuando son ofrecidas. En el (TP, 4) tratará ciertos asuntos políticos que dependen del gobierno de las potestades supremas:

“Puesto que todas estas cosas, y también los medios que se requieren para ejecutarlas, son todos asuntos que se refieren al cuerpo integro del Estado, esto es, que se refieren a la república, de aquí se sigue que la república pende de la sola dirección de aquel que tiene el mando supremo” (TP, 4, 2).

De la sola potestad suprema es el derecho de juzgar acerca de los hechos de cada uno como así también de exigir razón de los mismos, de castigar con una pena a los que delinquen, de resolver cuestiones acerca del derecho entre los ciudadanos, de usar y organizar todos los medios para la guerra y la paz a fin de fortificar las ciudades, de concentrar soldados, de distribuir los deberes militares, de ordenar que se quiere que se haga, y de enviar embajadores con miras a la paz, y finalmente de exigir costes para todas estas cosas (TP, 4, 2). Se puede interpretar –si se acopian todos los elementos que nos brinda el filósofo en el *Tratado Político*– que aquello que se expresó acerca del individuo en el estado natural vale igualmente para el Estado, ya que, si se recuerda, no es sino la unión de individuos, y su constitución interna no es substancialmente distinta a la de éstos. Ahora bien, la diferencia acontece por lo que apunta en (TP, 4, 2): los individuos están sujetos a las leyes del Estado pero éste no puede estar sujeto a las leyes que él mismo dicta e interpreta, pues el Estado posee su propia naturaleza y obra, como cualquier ser natural, conforme a ella.

Esto no implica que la potestad suprema no esté obligada por ninguna ley y que no puede pecar, pues “si una ciudadanía no estuviera obligada por ninguna ley o regla, sin las cuales una ciudadanía no sería ciudadanía, entonces la ciudadanía debería ser contemplada no

como una cosa natural sino como una quimera” (TP, 4, 4). Si una ciudadanía peca, es que obra contra la razón y esto significa que comete falta consigo misma.

Pero ¿es realmente posible ese fallo o pecado? ¿Existe algún criterio para detectarlo? Que la ciudadanía sea falible no sugiere la menor duda porque no constituye ningún poder divino, sino el poder de la multitud unida. Los gobernantes, sean reyes, patricios o plebeyos, no son un género distinto de hombres, sino que son arrastrados por sus intereses igual que los demás. Por consiguiente, se dice que una ciudadanía peca cuando hace o tolera que se hagan aquellas cosas que pueden ser causa de su propia ruina, y en este sentido, es admisible utilizar la expresión. No obstante, Spinoza dirá que si se atiende al sentido genuino de las palabras – *pecado*: aquello que es prohibido hacer por derecho, y *ley*: el derecho civil, lo que puede ser reclamado por el derecho civil mismo– de ningún modo se puede decir que una ciudadanía está obligada por las leyes o que puede pecar.

Esto se explica al considerar que las reglas y las causas del miedo y del respeto que una ciudadanía está obligada a observar no se refieren a los derechos civiles sino al derecho natural, las cuales: “no pueden ser reclamadas por el derecho civil sino por el derecho de guerra; y una ciudadanía no está obligada por ellas de ningún otro modo que lo está un hombre en la condición natural para poder ser independiente” (TP, 4, 5). En cambio, los derechos civiles penden exclusivamente del decreto de la ciudadanía, y ésta, para permanecer libre, no está obligada a nada que no acreciente la plenitud de su potencia, y por ello no sólo tiene derecho de protegerse, de dictar y de interpretar las leyes, sino también de abrogarlas y de perdonar a cualquier ofensor en tanto lo considere útil para algún fin.

En suma, y para concluir la trama de (TP, 4), se requiere precisar que el contrato o las leyes por las cuales una multitud transfiere su derecho a un consejo o a un hombre pueden y deben ser violados en el caso de que atente contra el bienestar común. Sin embargo, el autor señala que el juicio acerca de este asunto (si al bienestar común interesa violarlos o no) ningún individuo privado sino solamente quien detenta el mando puede por derecho hacerlo. De donde se desprende que por derecho civil se entiende sólo aquel que detenta el mando permanece como intérprete de estas leyes.

El último capítulo que se examinará (TP, 5) expone qué es lo último y supremo que una sociedad puede considerar. En efecto, la mejor manera de vivir para conservarse es aquella que se funda por prescripción de la razón, por lo tanto, es óptimo todo aquello que un hombre o una ciudadanía hace en la medida en que es máximamente independiente. Pero Spinoza dirá que no todo lo que se hace por derecho se hace óptimamente:

“[...] una cosa es cultivar un campo por derecho, otra, cultivar un campo óptimamente; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., por derecho, otra es defenderse óptimamente, conservarse y emitir el mejor juicio; y consecuentemente una cosa es mandar y tener el cuidado de la república por derecho, otra es mandar óptimamente y dirigir la república óptimamente” (TP, 5, 1).

Una vez que se ha fijado el derecho de cada ciudadanía en general, queda tratar acerca de la mejor condición de cualquier Estado que, de hecho, fácilmente se reconoce al considerar la finalidad de la condición civil, esto es; la paz y la seguridad de vida. Un buen Estado no sólo debe buscar un fin humano, sino que además debe hacerlo por medios humanos y aceptados por la mayoría, donde los hombres pasen la vida en armonía y donde sus derechos se mantengan inviolados. De aquí que el autor sostenga: “los hombres no nacen civiles, sino que se hacen” (TP, 5, 2). Esta rotunda afirmación puede contrastarse en: 1° la idea exhibida en la *Ética* de que los hombres no nacen ciudadanos, así como tampoco nacen libres, se hacen (E4P68) y 2° la concepción de origen aristotélico del hombre como *animal social*. De donde resulta que si en una ciudadanía reina la maldad y se cometen más pecados que en otra, esto acontece porque la ciudadanía no ha provisto suficiente concordia, ni ha instituido los derechos prudentemente y en consecuencia tampoco ha logrado lo más importante, esto es: el derecho absoluto de ciudadanía. Una condición civil que no arranque las causas de sediciones, donde la guerra sea continuamente temida y donde las leyes sean frecuentemente violadas, no difiere mucho de la condición natural misma.

Hilando un poco más fino se descubren dos notas distintivas que requieren atención: 1° si en una ciudadanía los súbditos se encuentra aterrorizados por el miedo y no toman *armas*, es decir, no se posicionan para contrarrestarlo, se dirá que esa ciudadanía está *sin guerra*, más no que tiene paz, pues: “la paz no es la privación de guerra, sino que es una virtud que surge de la fuerza del espíritu; pues, la obediencia es la voluntad constante de

ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la ciudadanía” (TP, 5, 4); 2° si la paz de una ciudadanía depende de la inercia de sus súbditos; de quienes son guiados como *corderos* de modo que solamente aprenden a ser esclavos, se llamará más correctamente soledad que ciudadanía. De aquí se advierte que al hablar de Estado óptimo, Spinoza refiere directamente a dónde los hombres pasan la vida en armonía, entiendo por vida humana la que se define principalmente por la razón: verdadera virtud de la mente y la vida (TP, 5, 5).

El Estado que se ha instituido para tal fin es aquel que una multitud libre ha establecido, pero no aquel que es adquirido por derecho de guerra contra una multitud: “una multitud libre es guiada más por la esperanza que por el miedo, pero sometida, es guiada más por el miedo que por la esperanza” (TP, 5, 6). Miedo y esperanza representan dos de los recursos fundamentales del Estado para mantener la cohesión social y, a pesar de que las dos sean pasiones, la esperanza es más activa que el miedo pues reporta alegría, mientras que el miedo sólo connota tristeza. La primera se afana en cultivar la vida, pero la segunda solamente en evitar la muerte, de todas formas, recuérdese, que no existe una sin la otra. Como última disquisición, Spinoza discurre en el derecho de cada uno en general, y expresa que no se da ninguna diferencia *esencial* entre un Estado que es creado por una multitud libre y aquel que se adquiere por derecho de guerra, sin embargo, en lo que concierne a su conservación, cada uno tiene su fin y sus medios completamente diversos.

Antes de concluir me gustaría señalar que esta concepción realista y eminentemente naturalista erige una nueva teoría política cimentada en la práctica, pues si el conocimiento se orienta a lo útil, y si la utilidad determina las acciones, nada puede ser tenido como abstracto. El íntegro racionalismo que distingue a Spinoza no quedó fuera de sus consideraciones en el campo civil-jurídico, más aún, en el encadenamiento de sus ideas o, lo que es igual, de su pensamiento, que solidifica su estructura argumentativa.

Conforme al recorrido del (TP) se demostró que los hombres no son contrarios a las luchas, al odio, a la venganza, porque nada de lo que aconseja el deseo es contrario a su naturaleza. La experiencia enseña que los hombres establecen vínculos y se dan un estatuto civil, pero no lo hacen por la razón, sino porque lo desean. Entonces, si los hombres son guiados más por el afecto que por la razón, se sigue que una multitud no quiere ser guiada por el dictado de la razón, sino que quiere estar de acuerdo naturalmente en algún afecto en

común y ser guiada por una sola mente. De allí surge una cesión de fuerzas –que cada uno tiene por naturaleza– a las instituciones, mediante el pacto que instaura un orden civil y los valores éticos.

La *potentia* se transforma en *potestas* o poder con el tránsito de lo natural a lo civil, basado en esa cesión de las potencias particulares al poder de la autoridad. Debe quedar claro que la razón por sí sola no basta para sostener la construcción social y requiere el empuje del común, el afecto de los hombres, la movilización de las energías y las pasiones. El desarrollo de la propia razón reclama apoyo intersubjetivo y éste implica cierta concordancia afectiva, por lo que también puede decirse que la política es la gestión de las pasiones.

## IV. Pasiones y Política

Las obras filosóficas del pensador de Ámsterdam poseen la particularidad de referirse y complementarse entre sí. Ciertamente es que tomadas por separado y contemplando todos los registros que hacen a su individualidad, se reconoce en cada cual una temática variada; sin embargo, una vista en conjunto concede el espacio para aseverar que, en esencia, la base no cambia. Los textos se relacionan, se remiten –implícita o taxativamente–, se conectan, se derivan, entonces, esas *variaciones* de contenido a las que se hace alusión no son otra cosa que diversificaciones o transformaciones de lo mismo. El trasfondo es el hombre: pasional, racional, social, consagrado a existir y pre-dispuesto a subsistir.

Pasiones y política, los dos ejes temáticos de esta investigación, bien pueden expresarse en una conjunción, sin embargo ¿en qué se relacionan? En primera instancia se podría juzgar que lo pasional se restringe al ámbito privado y que lo político se circunscribe al ámbito público, pero resulta que en la filosofía spinoziana no existe *algo* que se descubra inconexo, todo está concatenado y responde a un mismo orden causal; sea considerado desde la dimensión *individual*, sea, sino, desde una dimensión *general*. En efecto, éstas se vinculan, y de forma tal, que sólo por las pasiones humanas deviene y corresponde hablar de una construcción de lo político. Para explicarlo íntegramente, permítaseme –como función referencial– retornar al inicio y desde ahí organizar y sintetizar esta investigación en orden al objetivo de este capítulo, el cual propone confirmar la hipótesis: de-mostrar la unidad de los libros, y exponer de qué manera el referido planteamiento de las pasiones conduce inexorablemente al estudio de la constitución política del Estado.

Se ha de advertir que Baruch Spinoza, como se puede vislumbrar a partir de lo analizado, no cuestiona la existencia de las pasiones, de hecho, para su tratamiento, parte de la afirmación de su presencia en la constitución humana. Lo primordial –y por ello inicial– es diferenciar *afecto* de *pasión*. El autor define los afectos, y como tal, las pasiones que de ellos forman parte, como afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo, y como ideas de esas afecciones. La pasión es un tipo de afecto y en cuanto tal es una idea. Si bien es cierto que la diferencia entre afecto y pasión se ciñe a las relaciones adecuación-obrar e inadecuación-padecer, y si podemos ser causa adecuada de

alguna de las afecciones de nuestro cuerpo, el afecto se entiende como acción, o, de lo contrario, como pasión (E3Def.3), lo que interesa resaltar son los efectos prácticos de cada pasión, esto es, saber en qué medida la pasión aumenta o disminuye nuestro esfuerzo por existir. En este sentido –y como se termina de reconocer en el *Tratado Político*– las pasiones no son vicios sino *fuerzas*.

Según la ley del *conatus*, cada cosa –y esto incluye al ser humano– se esfuerza en tanto puede por perseverar en su ser. Si esto se restringe al hombre, a esa potencia o esfuerzo, Spinoza lo llama *apetito* o *deseo*, y llama afectos a los efectos que producen sobre él los demás cuerpos aumentando o disminuyendo su potencia (E3Def.3). El deseo constituye la esencia actual del hombre mediante la cual y por la determinación de su naturaleza, ya en tanto tenga ideas claras y distintas, como cuando las tenga confusas, se esforzará por mantenerse en el ser. En el (TP, 2, 5) Spinoza declara que tanto acerca de los deseos que nacen de la razón como aquellos que no provienen de allí, no se puede efectuar ninguna diferencia en tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural por la cual el hombre intenta perseverar en el ser.

De todo esto se deduce que el dinamismo humano tiene una dirección bien definida: conseguir –en cuanto de sí depende– aquello que le perfecciona y le causa alegría y, por ende, evitar todo lo contrario, incluso a nivel imaginativo-pasional, porque, como dice el autor, el deseo que nace de la alegría es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza. La disminución y el aumento de la fuerza del *conatus* indican que el deseo puede realizarse inadecuada o adecuadamente. Es inadecuada cuando el *conatus* es apenas una causa parcial de las operaciones del cuerpo y del alma porque es determinado por la potencia de causas externas que lo compelen y disminuyen su fuerza, es adecuada cuando el *conatus* aumenta su fuerza por ser la causa total y completa de las acciones; por supuesto que llega a relacionarse con fuerzas externas, pero éstas no la dominan.

Si se atiende a la consideración del hombre como ser imaginativo se descubre que los afectos humanos son la vivencia de la imaginación, es decir, las ideas de nuestras afecciones corporales. La imaginación es el saber confuso mediado por percepciones vagas y por tanto confusas, por lo que el hombre es pasivo al no tener un contacto directo con las cosas, o, dicho de otra manera, el carácter de pasión deviene en tanto algo se nos impone del exterior y

nos acaece, porque la imaginación capta los fenómenos sin sus causas. Spinoza no considera a la imaginación suficiente ni satisfactoria pero tampoco descarta sus posibles beneficios.

El origen de la pasión no reside solamente en la ignorancia, como sostienen quienes atribuyen a Spinoza un intelectualismo que remite todo al conocimiento. Como afirma Allende Salazar Olaso: “La ignorancia o las ideas confusas contribuyen sin duda a fortalecer la pasión, pero si tenemos pasiones es porque somos cuerpos finitos que al encontrarse se oponen, se potencian y se limitan unos a otros. Desde esta perspectiva, la ataraxia o la imperturbabilidad del sabio estoico parece una idea peregrina”<sup>107</sup> y en palabras de Spinoza: “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (E4P4C).

Tanto los afectos como las pasiones se refuerzan y debilitan, se mezclan y entrecruzan, se comunican y difunden de muchas formas sin que podamos evitarlo, porque se rigen por las leyes de asociación de imágenes ( semejanza, contigüidad y contraste). Aunque el número de afectos e incluso de pasiones es infinito, pues resulta de la interacción entre nuestro cuerpo (compuesto de muchos individuos) y los muchos cuerpos externos (unos y otros en incesante movimiento), Spinoza los reduce todos a tres fundamentales: *deseo*, *alegría* y *tristeza*, como se ha visto ya. El *deseo* es la esencia misma del alma en cuanto tendencia consciente del ser humano a su propia conservación. La *alegría* y la *tristeza* son sus primeras variaciones y consisten en la consciencia de que nuestra perfección aumenta o disminuye. Los demás afectos no son sino modulaciones de estos primitivos, su esencia viene determinada por tres coordenadas: sujeto (aumenta su perfección o no), objeto o causa (externa o interna, etc.) y grado de conocimiento de ambos. Los primeros afectos derivados son el *amor* y el *odio*, pues no son sino la alegría y la tristeza asociadas al objeto que las causa. A partir de ahí los afectos y las pasiones se multiplican y diversifican al infinito, haciéndonos pasar de la seguridad al *miedo* y al *temor*, de la *esperanza* a la frustración y a la desesperación; del amor propio o autocomplacencia a la soberbia, etc.

A la impotencia para gobernar y reprimir los afectos y las pasiones el autor la denomina *servidumbre*. Es de apreciar que Spinoza siempre se manifiesta cauto, inclusive en la elección y el empleo de los términos que utiliza, pues no dice *incapacidad para...* porque efectivamente el hombre posee la capacidad, dice *impotencia* como sugiriendo falta de fuerza

---

<sup>107</sup> Mercedes ALLENDE SALAZAR OLASO, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, p. 74.

o de dominio absoluto, de ahí que declare: “la fuerza y el crecimiento de una pasión y su perseverancia en el existir [...] se definen [...] por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E4P5). Tal es la fuerza de las pasiones que puede superar las demás acciones del hombre, pero si éste posee la capacidad de reprimirlas, debe averiguarse en donde es que funda.

Sin embargo resulta que Spinoza no enseña que el paso de la pasión a la acción se dé por un dominio del alma sobre el cuerpo, ya que, o somos pasivos de cuerpo y alma o somos activos de cuerpo y alma. Tampoco asevera que pasamos de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción por un dominio que la razón pueda llegar a tener sobre el deseo. Si bien es cierto que todo afecto posee una carga cognitiva aunque sea vaga, esto no resulta suficiente, más aún, como se ha comentado, la *Ética* demuestra que una pasión solamente puede ser vencida por otra pasión más fuerte y contraria, y no por una idea verdadera. El pensamiento como tal no ejerce ningún influjo en la extensión, nuestras ideas no producen algo corporal, por lo menos no en el sentido auténtico, directo. Sólo porque nuestros pensamientos son la expresión de algo que tiene a la vez un aspecto corporal, se percibe aparentemente una sucesión de los mismos en el ámbito de la extensión. Pero esto no es ninguna consecuencia auténtica de los pensamientos; es, más bien, una consecuencia del hecho de que los modos del pensamiento tienen siempre una correspondencia en los modos de la extensión<sup>108</sup>.

Pasar de la pasión a la acción depende del juego afectivo y de la fuerza del deseo; un cambio en la cualidad del afecto puede conducir al conocimiento verdadero. Acerca de esta apreciación, una de las mayores exponentes del pensamiento político de Spinoza en Latinoamérica, Marilena Chaui, comenta:

“Cuando el conocimiento racional y reflexivo son tenidos como una alegría mayor que cualquier otra, esa alegría es el primer instante del pasaje a lo verdadero y a la acción. La ética y la política transcurren en este espacio afectivo del *conatus-cupiditas*, del cual dependen por un lado la pasión y el imaginario, y por el otro la acción y el conocimiento verdadero”<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Cf. H. G. HUBBELING, *Spinoza*, p.71.

<sup>109</sup> Marilena CHAUI, “Spinoza: poder y libertad”, en Atilio BORON CLACSO (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, p. 123.

En el análisis que se realizó de la *Ética* se declaró que la excelencia del hombre estriba en el autogobierno de los afectos-pasiones mediante el conocimiento y, por tanto, en que la acción prime por sobre la pasión, haciendo del hombre un ser más activo que pasivo. Esto mismo también impera en la vida social; examinado en el estudio ético y profundizado en los *Tratados*. El modelo de hombre (E4Pref.) propone un ideal que posibilite conservar en la memoria ciertos principios seguros de los cuales servirse en todo ámbito de la vida privada y asimismo en la vida pública, se tratará, entonces, de una selección y orientación de las pasiones. El acceso a lo que Spinoza llama vida racional reconoce como presupuesto una acumulación de afectos que la favorezcan, desplazando aquellos que la impiden. La vida ética no se revela solamente en la existencia activa, sino también por la calidad de las pasiones que tienen preponderancia, determinando así una condición afectiva específica. De allí que Kaminsky observe:

“que las ideas sean confusas y limitadas y que los afectos no alcancen a ser acciones, no quiere decir que la humana sea una vida cuya residencia sea la falsedad y el error, pues el anclaje de lo afectivo no se remite, aunque ello se crea, a lo gnoseológico sino que muerde en lo existencial. Las pasiones vivencian una fuerza de existir y una potencia de obrar mayor, menor o igual a la existente”<sup>110</sup>.

Dado que una pasión solo puede ser vencida por una pasión más fuerte y de sentido contrario, el pasaje de la *esclavitud* a la *libertad* se articula según dos momentos: en primer lugar, la consecución de un estado afectivo según el cual la vida pasional se halla constituida por un máximo de pasiones nobles y por un mínimo de pasiones de servidumbre; en segundo término, una subordinación de esta situación pasional a la vida activa, de manera tal que la relación entre la razón y las pasiones no será ya contradictoria sino de colaboración<sup>111</sup>.

La alineación hacia una consideración *social* enfoca la atención en el reconocimiento de la vida del hombre *entre* los hombres, esto es, sobre el hecho evidente de que el ser humano convive con sus pares, se relaciona, se agrupa, establece alguna condición civil, y a tal razón conviene precisar cómo y por qué. Si se recuerda, Spinoza menciona hacia el final de *Ética* que el hombre es lo más útil para al hombre, aunque –y de la misma manera– también asevera

---

<sup>110</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 36.

<sup>111</sup> Cf. Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 40.

que los hombres viven naturalmente enemistados por conflictos de interés ¿Esto constituye una contradicción? De ninguna manera, representa una realidad contemplada desde dos ángulos. En el camino hacia la felicidad o *via salutis*, como dice Spinoza, la vida en sociedad halla su lugar en el momento en que –comprobada la impotencia de la razón sobre las pasiones– se comienza a estudiar la utilidad de los afectos en orden a la felicidad.

En el (TTP, 16, 2) el filósofo explica que el *derecho natural* de cada individuo está determinado por sus deseos y no por la razón, esto es, por el poder y la fuerza connatural para preservar en su ser. Por tanto, está determinado a existir y obrar de cierto modo: “cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera [...]” (TTP, 16, 8). No obstante, en (TTP, 16, 13) confirma que nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de la razón, pues atienden a la autentica utilidad de los hombres, de manera que para resguardar su seguridad y cerciorar una vida feliz: “han debido conspirar para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que habían recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos”.

Para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se garanticen que no harán nada que pueda causar el perjuicio de otro, porque este pacto se funda en la verdadera utilidad del hombre, ese es su fin y fundamento. Ahora bien, conviene ahondar en esta explicación, porque si se contempla la constitución pasional del hombre, indicar que el pacto se instituye por la utilidad común puede no resultar suficiente y podría surgir la inquietud por conocer: ¿cómo es que los hombres pueden renunciar a su derecho y cómo es que podrá garantizarse que no sólo no se perjudicarán, sino que se ayudarán mutuamente?

La enemistad, la inseguridad y la guerra entre los hombres provienen de que no se rigen por la razón, sino por las pasiones, ya que son éstas las que los oponen. Se podría pensar que la solución está en la razón, pero eso sería suponer que la razón tiene poder sobre las pasiones, y esto es algo que repele a toda el sistema filosófico de Spinoza. Se ha acordado que las pasiones constituyen formas de concebir el mundo, modos de estar en él y maneras de

relacionarse con los otros, por lo que en ellas deberá buscarse la causa del pacto, de la superstición, del origen de la tristeza, y los motivos de la obediencia política.

El pacto implica un ceder, pero se cede por un bien mayor. En el estado natural y por su derecho natural, el hombre está determinado a velar por y para sí, pero en contraste se ha de observar que el autor indica en su *Ética*: “en el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquélla puede ser destruida” (E4Ax.). Esto quiere decir que si bien el hombre hará todo por mantenerse en su ser, su poder siempre se verá afectado por el de otros. Ahora bien, cuando al encontrarse con otro, un cuerpo en vez de limitarlo lo potencia, la pasión deja de identificarse con la servidumbre para convertirse en un elemento que favorece la vida o el esfuerzo por existir: “la producción de la comunidad no presupone la eliminación de las pasiones sino más bien su existencia, en la medida en que no redunden en impotencia y en servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política”<sup>112</sup>.

De esta articulación intrínseca deviene una interrogante a tratar: ¿en qué sentido las pasiones configuran un elemento constitutivo de la política? Al considerar las pasiones como fuerzas, Spinoza manifiesta lo que los filósofos habían ignorado: la energía afirmativa que puede encerrar la pasión, y esto constituye algo verdaderamente innovador para la época y para la concepción que del hombre se tenía. Esta investigación asiente a la posibilidad de considerar que existe un componente afectivo-pasional en el acuerdo entre los hombres e incluso en la adhesión al Estado. Si se contemplan las tres obras examinadas, puede vislumbrarse que Spinoza está indicando que la aptitud pasional del hombre constituye una fuerza mucho más apremiante que cualquier imperativo ético, en definitiva, está sugiriendo considerar la potencia vital de la pasión.

Las pasiones animan y sustentan la unión-afiliación; cuando el hombre se reúne con otros lo hace por el interés personal de procurarse la seguridad y la paz. Esa decisión es eminentemente racional pero, y aquí lo importante, esta decisión converge desde el interior pasional. Esto es lo que garantiza el tránsito del estado de naturaleza al estado social, es decir, lo que garantiza el pacto, que no es otra cosa que la pasión misma. Esto significa que las pasiones constituyen indudablemente el factor de cohesión. Como expresa Diego Tatián: “las

---

<sup>112</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 19.

pasiones son la materia misma de la *civitas*, que de ellas procede. No es un impulso racional, sino una ‘pasión común’ lo que, según los términos del *Tratado Político*, transforma la *vita solitaria* de los hombres en una *multitudo*”<sup>113</sup>.

Por consiguiente, estas pasiones comunes que operan en la formación del estado civil son precisamente el miedo y la esperanza. El contrato social es instituido a partir del miedo imperante en el estado de naturaleza y en orden a la seguridad provista por el estado civil. A pesar de que las pasiones mencionadas posean una carga negativa –pues el hombre se ve impelido por el temor al castigo y la esperanza en una recompensa futura– este es un nivel que se determina por las nociones comunes, por los mecanismos positivos de composición; esto quiere decir que no serán ya el miedo y la esperanza las motivaciones principales que definen el estado social, sino la concordancia, la *utilitas* (aunque las pasiones negativas nunca dejarán de perseverar y conservarse en este otro nivel). Esta es una cuestión que necesariamente se debe avistar, pues el objeto último de la política no es el orden sino la libertad, lo que significa un tránsito constante del todo social a formas incrementadas en la potencia común en virtud de una determinada selección, disposición y orientación de las pasiones. En esto constituye el mecanismo pasional en la construcción política.

Los esfuerzos humanos por perseverar en el ser hacen que el hombre disponga de sus potencias pasionales-imaginarias: el deseo que junto a la alegría y la tristeza componen el dispositivo elemental de la vida. La alegría es definida por Spinoza como el pasaje del alma a un perfeccionamiento mayor en la cual la potencia de la vida se encuentra acrecentada, contrariamente la tristeza es el pasaje del alma a un perfeccionamiento menor, es decir, la tristeza es la depresión que se experimenta cuando la potencia de vida se ve disminuida. La alegría y la tristeza se involucran con el cuerpo, convirtiéndose en placer o goce y la tristeza en el dolor o melancolía. Cuando el objeto exterior afectante se encuentra presente, la alegría se muda en amor y la tristeza en odio. Las pasiones se despliegan hacia una dimensión política y social, ya que son ellas las que fundamentan y legitiman el estado político-civil estableciéndose como una necesidad, esto porque en un estado de naturaleza sería imposible.

Bien podría cuestionarse: ¿es posible una vida política bajo la guía de la razón, o bien esta expresión denomina únicamente una posibilidad ética? “La diferencia entre ética y

---

<sup>113</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 125.

política es una diferencia de intensidad que seguramente reconoce la mediación de un realismo postulado siempre por Spinoza como el punto de partida concerniente a la reflexión de la vida práctica”<sup>114</sup>. Por este motivo, como indica Chauí: “la vida política no es inaugurada como un acto de la razón sino como racionalidad operante en el interior de las pasiones”<sup>115</sup>. La política debe ser concebida como encuentro y composición de intensidades afectivas. En este sentido, la organización política en cuanto combinación de fuerzas significa sobre todo un cálculo y una economía pasional, una racionalización pasional, aun cuando estas expresiones asemejen a contradicción. La constitución y la conservación del cuerpo político no pueden fundarse, entonces, sobre la sola razón de los hombres, su lealtad o su buena fe, sino que implican el arte de sacar provecho de sus pasiones para obligarlos a vivir como si fueran razonables. Es por esto que la sociedad civil y el cuerpo político no se basan, en primera instancia, sobre un acuerdo fundado en la razón, sino sobre un afecto común<sup>116</sup>.

En la medida en que la pasión supone una idea inadecuada y, por tanto, impotencia, la comunidad en ella fundada es puramente negativa. El carácter subjetivo, azaroso e inconstante de la imaginación se transmite a las pasiones. En definitiva, un hombre que vive a nivel imaginativo y pasional no coincide en absoluto con el de otro, de ahí que ambos se odiarán fácilmente, sobre todo cuando desean un objeto que sólo uno puede poseer. Y dado que una pasión sólo puede ser vencida por una pasión más fuerte y contraria, el estado político sólo será efectivo si hace surgir frente al egoísmo la renuncia y frente a la ambición dominadora el deseo de concordia. El deseo o esencia está determinado a hacer algo en virtud de una afectación; entonces el gobierno de los afectos es eficaz en la medida en que da lugar a energías afectivas útiles, mediante las ideas adecuadas de la razón que generan pasiones positivas, porque sólo un afecto mayor desplaza a uno menor, sólo una idea mayor desplaza otra: “el empeño [...] es convertir pasiones en acciones, no por la vía de reprimir la afectividad humana, sino elevándola a un estadio más alto de auto-conciencia.”<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p.106.

<sup>115</sup> Cf. Marilena CHAUI, “Spinoza: poder y libertad”, en Atilio BORON CLACSO (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, p. 133.

<sup>116</sup> Chantal JAQUET, “El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político”, en Diego TATIÁN (ed.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, p. 281.

<sup>117</sup> Steven B. SMITH, *Spinoza y el libro de la vida, Libertad y redención en la Ética*, traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 pp. 139-140.

Por otro lado, cuando el poder estatal castiga a alguien que hizo injusticia a otro, no lo hace para ofenderle, sino para velar por la paz; no es impulsado por el odio, sino por la piedad. Asimismo, por más límites que imponga el Estado a la libertad: “el hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo” (E4P73). Ahora bien, la dificultad no reside en el hombre que actúa según la razón, ni en el Estado que se supone que también obra así, sino en el hombre sometido a las pasiones. Sobre esto, sugiere Tatián:

“En la medida en la que son fuente de alegrías y de tristezas para sus semejantes, los hombres se relacionan entre sí –y consigo mismos– de manera apasionada, amorosamente o con odio. El odio es una de las formas elementales que asume el desacuerdo y la desavenencia ente los hombres. Tan elemental como el amor, el odio es una de las relaciones sociales más básicas, aquella en virtud de la cual un hombre es causa de tristeza o de la impotencia de otro”<sup>118</sup>.

En la adhesión al Estado hay un componente afectivo-pasional que no acontece por un impulso racional sino por una pasión común: la potencia de la multitud es la suma de todas las potencias singulares. Entonces el trasfondo de la política consiste en componer potencias, y ello es posible porque los hombres concuerdan por su potencia y su naturaleza, sin olvidar que son lo más útil el uno para el otro. El orden social sólo es posible porque una pasión puede ser destruida por una pasión mayor, entonces el deseo de arrebatar a otro la causa de su alegría se ve detenido por miedo a un castigo mayor. La esperanza y el miedo son concebidos por el autor como dispositivos de dominio que inducen a la pasividad, que bloquean el incremento de existir (TP, 2, 13). “La preponderancia de la tristeza sobre la alegría promueve, en el orden político, todo un conjunto de pasiones de sometimiento [...] a la inversa, las pasiones de libertad –que promueven siempre la actividad– resultan de una acumulación de transiciones hacia estados de alegría, que se dan forma en la amistad”<sup>119</sup>. Sin embargo, ha de percibirse que lo más importante de la sociedad es tender a la esperanza y la libertad, contracara de la amenaza y la coacción.

---

<sup>118</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 88.

<sup>119</sup> Diego TATIÁN, *Ibidem*, p. 61.

La sociedad surge de la composición –mediante el pacto– de las potencias individuales en aras de la común utilidad y el beneficio de todos (TP 2 y 3). Para explicar esta reunión de potencias recurriré a la opinión experta de uno de los mayores estudiosos de la *Ética*, Martial Gueroult, quien ha podido distinguir la sutil diferencia entre *potestas* (poder) y *potentia* (potencia), una distinción elemental para lograr reconocer las sólidas vinculaciones entre la *Ética* y los tratados *Teológico-político* y *Político*<sup>120</sup>.

Para Spinoza, el poder es la recurrente capacidad de producción del ser, que es inagotable, es el esfuerzo en su absoluta determinación a obrar por la sola necesidad de su esencia, la potencia es el poder mismo en su determinación a producir en acto. No existe ninguna diferencia de esencia entre ellos, la distinción consiste en que la potencia es siempre íntegramente utilizada mientras que un *quantum* de poder puede restar o mantenerse disponible o libre. La *potentia* se transforma en *potestad* o poder por el tránsito desde lo natural a lo civil basado en esa cesión de las potencias particulares al poder de la autoridad –organizado en instituciones al modo de un *individuo compuesto*–, la cual emite leyes y establece criterios de valor. El eje de la relación entre el Estado y los ciudadanos es el consenso; *común acuerdo*, en el que descansa el contrato de conveniencia y gobierno. Así, el derecho que es definido por la potencia de la multitud se lo suele llamar poder (TP, 2, 7).

Desde una visión, si se quiere, compleja, la política trataría de fuerzas sometidas a concordancia y oposiciones, donde todos los individuos son sujetos y objetos de poder simultáneamente. La política, en fin, es un juego de conexiones, choques y equilibrios en permanente reconfiguración. “Spinoza enfatiza que la única política racional para lo pasional es una composición de lo social. A pesar de las muchas desventajas y peligros ulteriores, el individuo superior expresa un posible orden racional de encuentros”<sup>121</sup>.

Pensar en la política no refiere exclusivamente a un interés especulativo, el racionalismo que encara la perspectiva de Spinoza se apunala en la consideración del orden práctico, en el que la teoría cobra sentido y acción. Las ideas de *derecho natural* y de *sociedad* que desarrolla en los tratados políticos no son sino aplicaciones de conceptos elaborados en la *Ética*, por ejemplo los del *conatus* e *individuo compuesto*.

---

<sup>120</sup> Cf. Martial GUEROUULT, *Spinoza, Dieu (Ethique I)*, Paris, Aubier, 1961, pp. 387-389.

<sup>121</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 153.

Para Spinoza, el triunfo de la democracia no es deseable porque compone una mayor felicidad para la comunidad sino en cuanto significa la instauración de un esquema ontológico más racional. La democracia es el régimen más perfecto porque en él se da una mayor acumulación de potencia: la potencia de todos los individuos reunidos, y siendo la potencia igual a la esencia en todos los órdenes de la realidad, la democracia posee más esencia, por lo que se podría decir que *persevera más en el ser* que otros regímenes. “La política como política republicana, como política democrática, es una de las grandes maneras por las que esa estrategia de la potencia individual, del *conatus*, de la esencia, alcanza su máxima perfección, su realidad más compuesta, el extremo de lo que puede”<sup>122</sup>.

La *Ética* mostró inicialmente –casi a modo de esbozo– la sociedad y su organización en forma de Estado con poder legislativo y coactivo, y demostró cuán necesaria es para que el individuo consiga la libertad y la felicidad. Además, enseñó que la salvación humana se alcanza por el conocimiento; esa es, por así decirlo, la primera obra de la razón. En el *Tratado teológico-político* Spinoza explicó que la libertad individual no está en contradicción ni con la piedad ni con la seguridad del Estado, por eso es que partiendo de la misma idea del hombre como ser imaginativo y racional, se limita a indicar –en lo que toca a la política– que el Estado es producto de un pacto fundado sobre la ley suprema de la propia utilidad, y como ese pacto es obra de todos, el Estado es –al mismo tiempo– un Estado o poder absoluto y una democracia o poder colectivo. Finalmente, el *Tratado político* mantiene la misma idea del hombre y del Estado pero pone el acento en su seguridad y en la libertad individual, esto es: en que el Estado es el poder de la multitud, un poder democrático que resulta de la suma de poderes de todos los individuos, pero al mismo tiempo, el poder de una multitud unida por el interés, por la razón y por la ley, y, por tanto, un poder absoluto, es decir, un poder superior al de cualquier individuo.

La vista en conjunto de todo lo que se ha expuesto viabiliza poder distinguir que, en la *Ética*, el filósofo de Ámsterdam traza una teoría de las pasiones abriéndolas por dentro, analizando sus composiciones y previendo sus reacciones, mientras que en los tratados de política muestra cómo funcionan en la práctica y propone una economía pasional que permite combinarlas, organizarlas, canalizarlas sin que jamás intervenga un principio de control

---

<sup>122</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza, una introducción*, p. 55.

superior o ajeno a ellas<sup>123</sup>. De manera que lo que había sido planteado en la *Ética* y desarrollado genéricamente en el *Tratado Teológico-político* pasa a ser sistematizado como mecanismo imprescindible para la organización de la vida en todos sus registros, ya que sin el Estado no es posible canalizar las pasiones ni facilitar el tránsito hacia la virtud.

Se trata de una analítica de las pasiones, según profesan algunos teóricos en Spinoza, otros una economía, pero en definitiva de lo que se trata es de un ordenamiento o, si se quiere, de un encauzamiento de las mismas; una racionalización de las pasiones sino que una razón apasionada. Concebir al hombre como lo que realmente es, un ser racional y pasional, significa contemplarlo desde una amplitud realista. El hombre nunca se verá desprovisto de pasiones, creerlo es un absurdo y proponerlo es insostenible, por ello es que lo apremiante rehúnda en precisar qué hacer con ellas. No se trata de enaltecer las pasiones, una lectura de tal calibre sería una interpretación errónea, tampoco se trata de reducirlo todo a la racionalidad, a una específica racionalidad, ello implicaría –del mismo modo– parcialidad en la comprensión. La estrecha relación entre lo racional y lo pasional exige no una vinculación, sino una asimilación de su coexistencia, que no implica *forzarla*, significa –y también en contra de las concepciones filosóficas que el autor critica– *aceptarla* como es en la realidad: “el desarrollo de la propia razón reclama apoyo intersubjetivo y éste implica cierta concordancia afectiva, por lo que también puede decirse que la política es la gestión de las pasiones y de esa ayuda mutua, organizada mucho mejor con la guía de la razón [...], luego las diversas instancias se retroalimentan y fortalecen entre sí”<sup>124</sup>.

En las tres obras de Spinoza se descubre una profunda complementariedad entre poder, saber y gozar, de manera que en ellas se aflora un estudio arraigado en el presente, contemplando al hombre en el aquí y en el ahora, en la vida terrena, trabajando en lo que él puede a partir de lo que tiene, esto es; una razón y una infinidad de pasiones.

---

<sup>123</sup> Cf. Mercedes ALLENDE SALAZAR OLASO, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, p. 78.

<sup>124</sup> Luciano ESPINOSA, “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado Teológico-político. Tratado político*, pp. XCI.

## Conclusión

En un libro que corresponde a la transcripción de un curso dictado en el marco del Programa de Estudios Judíos de la Universidad Nacional Córdoba durante el 2004, Diego Tatián ofrece una observación que –a suerte de su publicación– se conserva y es posible apreciar: “si Spinoza ocupa hoy el centro del debate y la investigación que se propone continuar pensando la emancipación humana por el pensamiento y la política, es tal vez porque, en tanto senda perdida de la modernidad, su filosofía no ha sido del todo explorada todavía”<sup>125</sup>. En comparación y contraste, al tratar de concebir al filósofo como un pensador histórico, Pierre Macherey postula: “Spinoza representa su tiempo en la medida en que excede los límites de una simple actualidad: es aquello que le permite existir –así como para nosotros– no sólo para el pasado, sino para el presente”<sup>126</sup>. Estas dos citas, de entre muchas que pueden ser referidas, constituyen y se direccionan a acentuar –a pesar de sus estrechas distinciones– la pervivencia de un pensamiento indiscutiblemente vivo.

Asimilar la filosofía spinozista precisa percibir su continuidad en el tiempo –lo opuesto a una presunta excepcionalidad que irrumpe en el presente–, la permanencia de toda una doctrina que sobrepasa la coyuntura de la Época Moderna y la excede, en tanto que no se limita a ella. El pensamiento de nuestro autor invita a releer problemáticas vigentes y discurrir en las nuevas desde la alternativa que presenta un marco conceptual antiguo pero siempre actual.

Por su complejidad –que en gran parte se debe a la completa sistematicidad que ostenta– abarcar todos los registros de la amplísima gama de temas y cuestiones que le son inherentes supera ampliamente los límites establecidos en este trabajo, y escapa de la capacidad y del dominio que se puede ofrecer en esta instancia de investigación. Este trabajo tomó tres de las obras más grandes de Spinoza (E, TTP, TP) y centró su análisis en el estudio de las pasiones y la política, y propuso una lectura conjunta y alineada para entrever el encadenamiento entre ellas. En la introducción se planteó la siguiente hipótesis: es posible

---

<sup>125</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza. Una introducción*, p. 113.

<sup>126</sup> Pierre MACHEREY, “Spinoza presente”, en Toni NEGRI, *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, editorial Quadrata, 2014, p. 82.

trasladar el plano pasional (antropológico-ético) a la esfera política. Antes de explicitar y fundamentar la misma me gustaría acentuar que esta es una perspectiva que no excluye otras lecturas, y que pensar la política desde y por las pasiones no es más que una línea interpretativa. Pese a ello, este proyecto asiente al hecho de que efectivamente pasiones y política van de la mano, y ya en este espacio de conclusión es admisible exponerlas como un solo tema y no como una simple conjunción gramatical, que a lo largo de su tratamiento se mantuvo un tanto abierta.

Ahora bien, para el desarrollo de este trabajo se partió de las raíces mismas de la vida de Baruch Spinoza: su procedencia, su tradición –y conjuntamente su excomunió–, la educación que lo formó, las influencias que le marcaron, el contexto en el que existió, es decir, desde su historia. Optar por este inicio no debe ser juzgado por insustancial; para darle sentido y fundamento a una lectura se hace preciso reconstruir para interpretar, porque *vida* y *obra* son indisociables.

Para poder aproximarnos al pensamiento del autor a través de su concepción de la estructura de la realidad, se recurrió a presentar la composición de la *Ética* que daría la unidad y comprensión al programa de lectura. Antes, y para poder hablar del hombre, Spinoza partirá de un concepto muy preciso: *sustancia* como causa de sí, que al causarse a sí misma causa la existencia y la esencia de todos los seres del universo. Por donde se establecen dos maneras de ser y de existir: por un lado la de la *sustancia* y sus *atributos* (existencia en sí y por sí) y por otro, la de los efectos inmanentes a la sustancia (existencia en otro y por otro). En cuanto actividad infinita que produce la totalidad de lo real, el autor designa a la sustancia y a sus atributos el nombre de naturaleza naturante (*natura naturans*), y a la totalidad de los modos producidos por los atributos divinos, le asigna el nombre de naturaleza naturada (*natura naturata*).

En este inmanentismo racionalista ¿cómo debe ser concebido el hombre? Para dar respuesta, el autor sostiene que todo lo que existe expresa –en un cierto y determinado modo– la esencia y la potencia de la sustancia, entonces, no puede quedar fuera de esta consideración. Inscripto en esta realidad, el ser humano es un modo finito de la sustancia constituido por modificaciones de la extensión y del pensamiento o, lo que es igual, el ser humano es un cuerpo y un alma. Como demuestra Spinoza, el primer objeto que constituye la

actividad pensante del alma es su cuerpo, y por eso el alma es definida como idea del cuerpo, y porque ella es el poder para la reflexión, el alma, al ser consciente de su cuerpo, es también idea de la idea del cuerpo.

Pero la problemática de la relación cuerpo-alma no se circunscribe sólo a Spinoza, de hecho ésta fue una cuestión cardinal del siglo XVII y, como casi todos los autores de ese siglo, el filósofo neerlandés recibe la herencia del dualismo cartesiano aunque –al igual que muchos otros– la rechaza. Como se mencionó, para la concepción spinozista el hombre es propiamente un modo<sup>127</sup> finito constituido por modificaciones de los atributos extensión y pensamiento. Esto mismo equivale a decir que ya se lo considere como cuerpo (extensión) o como alma (pensamiento), ambos son constitutivamente la misma cosa: “[...] ni el cuerpo ni el alma son sustancias separadas, porque ni siquiera el hombre es una sustancia”<sup>128</sup>. Aseverar tal tipo de coexistencia no acontece como el resultado de una deducción *a priori*, sino que es captado en la propia experiencia, pues el alma es la idea del cuerpo y el cuerpo es el objeto del alma (E2P11 y E2P13).

Ya que ninguna cosa puede acaecer en el cuerpo sin que el alma lo perciba (E2P12), debemos comprender que en definitiva se trata de una correspondencia y que no son realidades fusionadas para conformar una unidad, sino que el ser del hombre es una realidad integral que comprende un cuerpo y un alma que interactúan entre sí. Esto significa que cuanto más rica y compleja sea la experiencia corporal (afecciones del cuerpo), tanto más rica y compleja será la experiencia del alma (aunque el cuerpo no causa pensamientos en el alma, ni el alma causa las acciones corporales). Cuando se formula: “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (E2P7), se intenta expresar que las ideas y las cosas (el alma y el cuerpo), designan algo semejante y no realidades superpuestas; el alma no está por encima, está *con* el cuerpo. La invitación spinoziana a no distinguirlos no es una invitación a la irracionalidad, sino a comprender que el alma forzosamente necesita de la mediación del cuerpo para formar ideas y conocer.

---

<sup>127</sup> “El modo no tiene la autonomía ontológica y conceptual de la sustancia (que es en sí y se concibe por sí), sino que depende causalmente de ella y se entiende como su afección o manifestación finita particular (E1Def.3 y 5)”: Luciano ESPINOSA, “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, p. CII.

<sup>128</sup> Mariano FAZIO –Daniel GAMARRA, *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Palabra, 2002, p 115.

Siguiendo la misma línea argumentativa, asegura que nada ocurre en el cuerpo sin que el alma pueda formar una imagen o idea (aunque ésta sea confusa, parcial o mutilada), y esto refiere a los modos del conocimiento. Spinoza describe tres géneros del conocimiento: la imaginación o conocimiento empírico; la razón o conocimiento racional; y la intuición o conocimiento puro, por medio del cual el hombre contempla inmediatamente la eterna esencia divina y conoce todas las cosas por Dios. El conocimiento de las esencias es el conocimiento *sub specie aeternitatis*, el *amor intellectualis* que une al hombre con Dios, lo libera de las pasiones y lo hace bienaventurado, pero esto último implica haber recorrido todo un camino de perfección.

Estos tres géneros constituyen sistemas, construcciones o composiciones de ideas, como cualquier conocimiento. Gran parte de lo que compone la originalidad de la gnoseología spinoziana se percibe en cuanto contempla el estrecho vínculo que se establece entre la estructura del cuerpo humano y las leyes del conocimiento sensible: cuando los cuerpos colisionan se imprime una *huella* o *vestigio* en cada uno de ellos; es lo que llama la afección o imagen. Cuando el alma humana contempla los cuerpos exteriores mediante las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina (E2P17). La imaginación es el puente entre las afecciones de nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores. Cabe aclarar que Spinoza no rechaza el poder de la imaginación ni lo condena sino en cuanto se propicia un uso indebido que consiste en sustituir, trastocar la imaginación por entendimiento.

Resulta interesante reparar en que –para dar cuenta de la condición humana– el filósofo comienza tratando los géneros de conocimiento para más tarde proseguir con los afectos. Esto es así porque el proceso cognitivo-afectivo involucra lo que pensamos con lo que sentimos. Los afectos expresan el paso a una mayor o una menor perfección y la variación de nuestra potencia de obrar. El afecto en cuanto se refiere al alma sola es una idea por la cual el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes, por lo que si el alma se encuentra dominada por algún afecto, el cuerpo es afectado simultáneamente por una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. La diferencia entre la acción y pasión deviene en la medida en que somos causa parcial o total de las afecciones que nos acaecen. Spinoza dirá que un afecto humano es pasión mientras somos causa inadecuada de las afecciones, por ello es que la pasión connota parcialidad y limitación. Ahora bien, hay pasiones alegres y

pasiones tristes, claro está que el carácter de alegre no le quita la categoría de pasión, pero si la distingue en cuanto la alegría siempre prima por sobre la tristeza.

Esta concepción de los afectos constituye un giro representativo sobre la noción que por entonces existía; fue una novedad pensar los afectos y las pasiones como los aspectos constituyentes del ser humano, ya que, como se pudo apreciar en el análisis, tanto la *Ética* y el *Tratado Político* subrayan casi con idénticas palabras que, al considerar las pasiones como vicios, los filósofos son incapaces de comprenderlas y, por lo tanto, sólo pueden despreciarlas. Cuando Hirschberger alude a la filosofía de Spinoza, expresa muy acertadamente: “los afectos son fenómenos del orden natural que deben, por tanto, ser explicados exactamente igual que cualquier otro ser, es decir, calando en su última raíz y fundamento”<sup>129</sup> .

Antes que la razón virtuosa, la figura central de la teoría ética es el deseo pasional, ya que el ser humano tiene conciencia del deseo y se esfuerza por concretarlo juzgándolo como bueno: *cada cual gobierna todo según su afecto*. La *Ética* posee la particularidad de no consistir en una teoría ética de los deberes (normativa), en ella no existe las categorías de bien y mal, sino que, al estar puesto el acento en la utilidad, lo bueno será tenido como aquello que potencia nuestro *conatus* y lo malo como su contrapunto, lo que debilita o disminuye nuestro esfuerzo por existir. Al comentar (E3) Gregorio Kaminsky explica: “perseverancia, deseo, imaginación, pasión de ser: todos remiten a las vivencias experimentadas por la implicación del ‘ser en el mundo’, el cuerpo-alma, en una duración indefinida de existir”<sup>130</sup>.

Existe un correlato entre lo corporal y lo mental que Spinoza procuró remarcar en reiteradas oportunidades en su *Ética*, porque en el centro subyace la unidad: hay una articulación entre todo lo que me constituye, y lo que experimente mi cuerpo también se refleja en lo que piense mi alma. Esta identidad de órdenes expresa una conexión de causas. Por ello es que conocer los afectos y las pasiones de los hombres implica conocer sus conductas. El filósofo asumió esto con absoluto convencimiento y los estudió con gran agudeza, porque si el dinamismo afectivo-pasional es la apertura para conocer más a los

---

<sup>129</sup> Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, II: Edad Moderna, Edad Contemporánea, traducción de Luis Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 2011, p. 77.

<sup>130</sup> Gregorio KAMINSKY, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 43.

hombres, también será el acceso para comprender la subjetividad social, lo que a su vez indica que el lazo social y político es posible por y a través de estos.

Cuando en el Capítulo II de este trabajo se desarrolló la doctrina de los afectos, se propuso considerar aquellos que eran centrales a los fines de esta investigación: alegría-tristeza (*laetitia-tristitia*) en tanto afectos primarios, amor-odio (*amor-odiu*) y esperanza-miedo (*spes-metus*) en tanto están presentes en otros afectos y principalmente por su correlato al plano político. Sin la necesidad de volver a reparar en la constitución de cada cual es posible confirmar que la apertura a la vida común deviene en tanto que las pasiones –como *sentimiento común*– son las primeras fuerzas que unen a los humanos.

Para ilustrar esta afirmación se tomarán las dos pasiones políticas por excelencia: esperanza y miedo. La esperanza es una pasión que marca la dependencia respecto a las causas exteriores inciertas, pero es un afecto alegre que aumenta la potencia de actuar. Siempre se encuentra mezclada con el miedo, ya que el acontecimiento esperado es incierto, y está impregnada, por tanto, de una cierta tristeza. En tanto que alegría, la esperanza posee una positividad y Spinoza la presenta más bien como el motor de una multitud libre: *una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo*. El miedo, sin embargo, es una pasión triste que, tomada comparativamente con la esperanza, resulta menos favorable a la potencia de actuar. El miedo en sí no es malo, pero a pesar de ello no deja de ser pasión, pues coarta la actividad del hombre que, en tanto la padece, se ve impelido por causas externas.

Tal y como se manifestó en el tratamiento del (TTP), los hombres se esfuerzan por perseverar en su ser, para ello pueden, o bien guiarse por la razón, o bien por sus pasiones. Sabemos que si los hombres fuesen capaces de guiarse sólo por la razón podrían vivir sin ninguna autoridad exterior en colaboración y paz los unos con los otros, pero dado el carácter limitado de su naturaleza, los hombres se guían antes por las pasiones, y por consiguiente, en ausencia de autoridad política, tienden a ser enemigos y a su mutua destrucción. Es por ello que deviene la necesidad de ceder su poder a una autoridad política (cesión que para ser efectiva debe ser absoluta), para que ésta, guiada por la razón, dirija la sociedad. De ahí que Spinoza llame a la autoridad política suprema *potestad*. El acuerdo mutuo que conduce a fundar el Estado reposa sobre la utilidad común y obedece tanto a motivos racionales como a

motivos pasionales, como por ejemplo el miedo o la esperanza de vivir en paz y de beneficiarse de la ayuda de otro para conservarse.

Spinoza entiende que el Estado se funda en las pasiones humanas, es decir, en la manera en que se relacionan o se afectan unos cuerpos con otros. La constitución y la conservación del cuerpo político no pueden fundarse sobre la sola razón de los hombres, su lealtad o su buena fe, sino que implican el arte de sacar provecho de sus pasiones para obligarlos a vivir como si fueran razonables. Es por esto que la sociedad civil y el cuerpo político no se basan, en primera instancia, sobre un acuerdo fundado en la razón, sino sobre un afecto común<sup>131</sup>. De allí que la multitud (*multitudo*) se constituya como sujeto pero no por inercia, sino por su capacidad de afectar y ser afectado:

“[ ] dice Spinoza, la política es connatural a las pasiones; carecería de sentido –y de necesidad– si la pensáramos no a partir de que los hombres son (y los hombres son, en general, sus pasiones), sino a partir de lo que los filósofos quisieran que los hombres fuesen –lo que redundaría en la cancelación misma de la política a favor del ‘país de Utopía’ o del ‘siglo dorado de los poetas’. Concebir la Ética –y en particular la parte III– como una ‘antropología política’ quiere decir, por tanto, no sólo aprehender la necesidad de una remisión a las pasiones por parte de una política posible, sino también reconocer el carácter intrínsecamente político de las pasiones. Por consiguiente no sólo pasiones políticas sino política de las pasiones”<sup>132</sup>.

Para unir a la multitud y hacer reinar la concordia, el Estado debe apoyarse más bien sobre la pasión que sobre la razón y utilizar la pasión para que gobernantes y gobernados hagan por gusto o a la fuerza aquello que es necesario para la seguridad común. La teoría de las pasiones adopta un estatuto político en la medida en que un campo político dado se halla determinado en función de los afectos predominantes en él:

“Un primer aspecto de lo político es su emergencia a partir de un sustrato de naturaleza pasional; una específica organización de las pasiones se halla en la base de las formas de gobierno y es allí donde la eventualidad política encuentra su decodificación. Lo que Spinoza llamará pasiones tristes entre las que el temor y la esperanza (en la medida en la

---

<sup>131</sup> Cf. Chantal JAQUET, “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, en Diego TATIÁN (ed.), Spinoza. *Séptimo coloquio*, p. 281.

<sup>132</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 89.

que se halla siempre afectada de temor) son principales, es la condición de la tiranía. Tristes son aquellas pasiones o afectos que inhiben nuestra *vis existendi*, la expansión de nuestra potencia, y cumplen el tránsito de una mayor a una menor perfección”<sup>133</sup>.

Un aspecto esencial que rige a la política spinozista es que los hombres al juntarse y unir sus fuerzas, tienen más poder y por tanto más derecho que el que tenían en el seno de la naturaleza cada uno aisladamente. Y este aspecto es proporcional, cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos:

“[...] la razón alcanza su esplendor, tanto porque este tipo de vida presidido por la ayuda mutua facilita su logro a más personas, como porque en el seno del artificio colectivo es ejercida con más plenitud y recursos. En otras palabras, la vida social y la racionalidad se retroalimentan y favorecen mutuamente, dado que ambas convergen en la búsqueda y disfrute de lo común bajo distintas perspectivas. De ahí que quien se guía por la razón ‘es más libre en el Estado’ que en la soledad, pues la sujeción voluntaria a reglas promueve su más segura conservación y el mejor desarrollo de sus capacidades (E4P73S)”<sup>134</sup>.

La *potentia multitudinis* entraña la interacción de fuerzas constantemente sometidas a concordancia y a oposiciones, esto es así porque las potencias singulares se componen y transforman mutuamente. El ímpetu de una pasión, su intensidad y su alcance, puede establecer afiliación o rechazo a ella, de aquí que las pasiones sean tenidas como el móvil para formar un cuerpo político, pues ellas rigen el acuerdo de la multitud. Dicho de otra manera, el acuerdo de la multitud –para fundar una sociedad civil– obedece a los mismos motivos que determinan la formación de una alianza.

Cuando el filósofo se interroga por las condiciones de permanencia de un Estado, lo hace a fin de anticipar que la libertad es una de ellas. La libertad spinozista es fuerza productiva de la comunidad, y la política que de ella resulta no exige a los hombres nada que vaya contra su naturaleza: ni ocultar sus ideas, ni ser desapasionados, ni ser puramente racionales y virtuosos. De esta manera crea las condiciones materiales para la auto-institución política y a esta *república libre* le asigna el nombre de democracia.

---

<sup>133</sup> Diego TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, p. 60.

<sup>134</sup> Luciano ESPINOSA, “Estudio introductorio” en SPINOZA, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, p. LXXII.

Tanto en el (TTP) como en el (TP) se halla presupuesta la operación filosófica de la *Ética*, cuya ontología y antropología confieren sustento filosófico a una teoría de la democracia que reviste una particular actualidad en el pensamiento contemporáneo: “todo el proyecto político y filosófico de Spinoza consiste en que los hombres se sustraigan a la impotencia a la que normalmente están sometidos”<sup>135</sup>. El Estado descrito en el *Tratado Político* se identifica con el conjunto de las acciones que realizan todos los hombres en común y consiste en hechos muy prácticos. Spinoza considera que el Estado no es algo diferente a la organización colectiva que nace de una necesidad vital pues sin ayuda recíproca los hombres no pueden vivir en paz. La finalidad de las leyes reside en canalizar esa ayuda, evitando que estalle el conflicto y la lucha provocada por pasiones opuestas. Los tratados políticos permiten comprobar qué significa una organización pasional como solución política fundada en los mecanismos que mueven a los hombres a actuar y no en un principio transcendente ajeno a ellos (como se critica en gran parte del TTP).

Desde una perspectiva unificadora de todos los elementos que confluyen tanto en el análisis de los libros de Spinoza como en las interpretaciones que se han alcanzado en este trabajo, me aventuro a efectuar las siguientes consideraciones:

1. La redefinición de afecto y pasión propuesta por el autor manifiesta explícitamente una reinterpretación e implícitamente una reivindicación de los mismos, sin que con ello se enaltezca a la dimensión afectiva ni se reduzca la facultad racional.
2. El sujeto ético-político es –primeramente– un sujeto racio-pasional y es desde esta última dimensión que debe ser examinado.
3. El estudio de las pasiones no se limita al análisis de un problema interno o subjetivo, sino que se despliega al campo abierto de los emplazamientos colectivos.
4. Existen pasiones buenas que pueden suplir la debilidad de la razón, como también existen pasiones malas que sirven como medio para la adhesión al Estado.
5. Es posible hablar de una política de las pasiones porque para Spinoza la política surge por y para las pasiones.
6. Los hombres no sólo entran en comunidad por su impotencia, antes bien y con rigor, lo hacen por su potencia, de lo que tienen positivamente en común.

---

<sup>135</sup> Diego TATIÁN, *Spinoza, una introducción*, p. 66.

7. El estudio de las pasiones no puede ni debe interpretarse desde la consideración de una limitación inherente al hombre. Antes bien, conocer lo que somos y cómo somos, nos permite conocer lo que queremos y lo que podemos.

A pesar de la distancia temporal creo y sostengo que el pensamiento de Spinoza aún tiene mucho que decirnos y aportar a las problemáticas existentes. Sus ideas con respecto a la libertad de expresión, comunidad y democracia marcan la pauta para una discusión actual sobre su auténtico significado y valor; sus estudios antropológicos y éticos continúa arrojando luz a nuevas teorías que se enfocan en avistar la constitución del hombre y su comportamiento con los demás; sus escritos políticos no cesan de ser leídos y reinterpretados a fin de concebir la mejor forma de gobierno y consolidar alternativas para su comprensión, más aún; Spinoza es considerado como un precursor de las neurociencias actuales, un verdadero innovador y artífice para el siglo XVII.

La obra de Spinoza puede ser abordada e interpretada en muchos sentidos, y al ser una cuestión de perspectiva y afinidad, las opiniones varían y hasta llegan a distanciarse significativamente. Más allá de ello, hay algo en lo que todos los estudiosos y comentaristas de Spinoza pueden convenir: su filosofía se proyecta en alcanzar la *vida verdadera*, en acrecentar la potencia de actuar, en moderar la intensidad y resistencia de las pasiones, en la ordenación a la vida en común, en aceptar la finitud humana y la grandeza del conocimiento, en definitiva, en la vida que se afianza en el presente como único momento dado para alcanzar la libertad. El legado spinozista siempre es fértil para todo aquel que se proponga comprender la sabiduría como meditación de la vida que ofrece y exige la reafirmación y preservación del existir, con toda la alegría que seamos capaces de experimentar, con la plenitud de un hoy tan nuestro como eterno.

## Bibliografía

### Fuentes

SPINOZA, B., *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, estudio introductorio por Luciano Espinosa, Madrid, Editorial Gredos, 2011.

—, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez, Madrid, Trotta, 2005.

—, *Epistolario*, versión y prólogo de Oscar Cohan, introducción de Diego Tatián, Buenos Aires, Colihue, 2007.

—, *Ethica. Ordine geométrico demonstrata*, note di Giovanni Gentile, 2ª ed., riveduta da Tommaso, Fiore, Editori Gius. Laterza & Figli, 1933.

—, *Opera Posthuma*, ed. de Carl Gebhardt, 4 vols., Carl Winter, Heidelberg, 1925.

—, *Tratado breve*, traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

—, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción, notas e índice de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

—, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción, notas e introducción de Boris Eremiev y Luis Placencia, 1ª ed., Buenos Aires, Colihue, 2008.

—, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Ediciones Altaya, 1986.

### Bibliografía secundaria

ALAIN, *Spinoza*, traducción de Maite Serpa, Barcelona: Marbot ediciones, 2008.

ALLENDE SALAZAR OLASO, M., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.

BALIBAR, E., *Spinoza y la política*, Buenos Aires, editorial Prometeo, 2011.

- BODEI, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, traducción Isidro Rosas, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento: en la filosofía y en la ciencia moderna*, traducción de Wenceslao Roces, 1ª ed. 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- COHEN AGREST, D., *Spinoza, una cartografía de la Ética*, 1ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 2015.
- , “Imaginación y corporalidad en la filosofía de Baruj Spinoza” en Claudia JAUREGUI (ed.), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 93-111.
- CHAUÍ, M., *Política en Spinoza*, prólogo de Diego Tatián, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004.
- , “Spinoza: poder y libertad”, en Atilio BORON CLACSO (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- COPI, I., *Lógica simbólica*, traducción de Andrés Sestier Boulier, Mexico, Compañía Editorial Continental, 1993.
- DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, traducción de Joandomènec Ros, Barcelona, Ediciones Destino, 2011.
- DIDEROT, D., *Spinoza/Spinosista (Encyclopédie)*, prólogo de Diego Tatián, Córdoba, Editorial Brujas, 2010.
- DOMÍNGUEZ, A., (comp.), *Biografías de Spinoza*, selección, traducción, introducción, notas e índice de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1995.
- DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008.
- , *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, traducido del francés por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores de Idiomas Vivientes, 1975.

- DUJOVNE, L., *Spinoza, Su vida- su época- su obra- su influencia*, volúmenes I, II, III, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942-1943.
- DUNNER, J., *Baruch Spinoza and western democracy, An interpretation of his philosophical, religious and political thought*, New York, Philosophical Library, 1955.
- ESPOSITO, C., et al., *Felicidad y deseo*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- FAZIO, M., GAMARRA, D., *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Palabra, 2002.
- FALGUERAS SALINAS, I., *La “res cogitans” en Spinoza*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976.
- FARTOS MARTÍNEZ, M., *Historia de la filosofía y de la ciencia, Del milagro griego al siglo del genio*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1992.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Barcelona, editorial Ariel, 1994.
- GEBHARDT, K., *Spinoza*, traducción del alemán por Oscar Cohan, Buenos Aires, Editorial Losada, 1940.
- GUEROULT, M., *Spinoza, Dieu (Ethique I)*, Paris, Aubier, 1961.
- HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, versión española de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1982.
- HENRY, M., *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Cherniavsky, prólogo de Mario Lipsitz, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía, II: Edad Moderna, edad contemporánea*, traducción de Luis Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 2011.
- HOBBS, T., *Leviatán*, traducción de Antonio Escotado, prólogo de Carlos Moya, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- KOISTINEN, O., (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- HUBBELING, H., *Spinoza*, versión castellana de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1981.

- KAMINSKY, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.
- MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
- MARX, K., *Cuaderno Spinoza*, traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela, España, Ediciones Montesinos, 2012.
- MENDELSSOHN, M., LESSING, G., *Debate sobre Spinoza: Mendelssohn y Lessing*, traducción por María Jimena Solé, Córdoba, Editorial Brujas, 2009.
- MOREAU, P., *Spinoza y el spinozismo*, traducción de Pedro Lomba, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2012.
- NEGRI, T., *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, editorial Quadrata, 2014.
- , *Spinoza y nosotros*, 1ª ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- NYDEN-BULLOCK, T., *Spinoza's Radical Cartesian Mind*, New York, Continuum studies in philosophy, 2007.
- REALE, G., ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, II: Del humanismo a Kant, Barcelona, Herder, 1995.
- SEVERAC, P., “Ethique 5” en Moreu, Pierre-Francois y Charles Ramond, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.
- SMITH, S., *Spinoza y el libro de la vida, Libertad y redención en la Ética*, traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- SOLÉ, M. J., *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Editorial Miño y Davila, 2015.
- TATIÁN, D., *Baruch*, Lanús, Ediciones La Cebra, 2012.
- , *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015.
- , *Spinoza, Filosofía terrena*, 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, 2014.

- , (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba, editorial Brujas, 2007.
- , (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2008.
- , (comp.), *Spinoza. Quinto coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2009.
- , (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.
- , (comp.), *Spinoza. Octavo coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2012.
- , *Spinoza, Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2012.

VARDOULAKIS, D., *Spinoza now*, University of Minnesota, United States of America, 2011.

ZOURABICHVILI, F., *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

#### Artículos de revistas

- BELTRÁN, M., “Vindicación de la subjetividad de los atributos, en Spinoza”, *Revista cuatrimestral del departamento de filosofía*, 48, 2 (2015).
- BLAZA, I., “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63 (2014) 13-26.
- EZQUERRA GÓMEZ, J., “La laetitia en Spinoza”, *Revista de filosofía*, 28, 1 (2003) 129-155.
- FERNÁNDEZ FLORES, L., “Maldito Spinoza: El ataque de Carl Schmitt al Tratado teológico-político de Baruch de Spinoza”, *Thémata Revista de Filosofía* 43 (2010) 175-199.
- HOYOS SÁNCHEZ, I., “Aproximación a una razón afectiva desde la Ética de Spinoza”, *Daímon Revista Internacional de filosofía*, suplemento 4 (2011) 277-283,
- RAMÍREZ DAZA y GARCÍA, R., “El Dios Geométrico de Baruch Spinoza”, *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, 8 (2012) 163- 177.
- ZURRO, M. R., “Método y sistema en Spinoza”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 7 (1972): <http://revistas.ucm.es/fs/15756866/articulos/ASEM7272110085A.PDF> ISSN 1575-6866. [consultado el 25/01/2018].

### **Consultas de internet**

PELLIZA, C. M., “Los tres géneros de conocimiento según Spinoza”, *Cuaderno de cátedra de Institución y Sociedad en la Lic. en Comunicación Social*, U.N.R., Septiembre de 2015. Disponible: [http://www.academia.edu/16323733/Los\\_tres\\_g%C3%A9neros\\_de\\_conocimiento\\_seg%C3%BAn\\_Spinoza](http://www.academia.edu/16323733/Los_tres_g%C3%A9neros_de_conocimiento_seg%C3%BAn_Spinoza) [consultado el 25/01/2018].