



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

*Estado, servidumbre y libertad: una antropología de la liberación en la filosofía
política de Baruch Spinoza*

Graciela Lusky

Directora: Lic. Laura Isabel Rodríguez

Prefacio

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Graciela Lusky, en la Orientación Filosofía Práctica, bajo la dirección de la Licenciada Laura Isabel Rodríguez.

Agradecimientos

A Raúl, mi compañero desde los tiempos oscuros. Al padre de mis hijos, Al abuelo de mis nietos. Por estar siempre.

A Analía, Malena e Ignacio. A Nico, Gastón y Fer. A Emma, Joaquín y Julián. Por acompañarme, por festejar conmigo los logros, por el amor compartido.

A Laura Rodríguez, mi directora de tesina, amiga, compañera, maestra en toda la vastedad del término, faro en la tormenta, invaluable apoyo en momentos en que es tan necesario.

A Rosana, Larry, continuamente presentes en este desafío. Y en ellos a mis amigas y amigos.

A las compañeras y compañeros de mi primera carrera, en los años apasionantes y difíciles que nos tocó vivir. Por crecer juntos, por no olvidarnos.

A las compañeras y compañeros de esta segunda carrera. Por disfrutar cada momento, por la alegría, por caminar este sendero tan gratificante que es el estudio de la filosofía.

A todas las profesoras y profesores con quienes compartí la maravilla y el entusiasmo.

Por último, a la Universidad Nacional del Sur, pública y gratuita, que posibilitó en sus claustros lo que soy.

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.

Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.

No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,

sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

Borges, Jorge Luis, *La moneda de hierro* (1976)

Índice

Introducción	1
Sección 1. Europa en el siglo XVII	
1.1 Panorama histórico, político y filosófico	3
1.2 Los interrogantes filosóficos de la época	5
1.3 Spinoza: su historia	7
1.4 La Ética como ontología política	12
Sección 2. Regímenes ontológicos y antropológicos	
2.1 <i>Deus sive Natura</i> : sustancia, atributos y modos	14
2.2 “La nervadura de lo real”	17
2.3 Pensamiento y Extensión	19
2.4 Causalidad y afectos	21
2.5 La naturaleza de los afectos	24
2.6 Teoría de los afectos-pasiones	26
Sección 3. Los géneros del conocimiento	
3.1 Los géneros de conocimiento como “modos de comunicación”: una mirada política	30
3.2 Estado natural y <i>Civitas</i>	34
3.3 Tercer género de conocimiento en la <i>Civitas</i>	37
Sección 4. El Estado democrático	
4.1 La emergencia de lo político y la institución del Estado	41
4.2 El paso del estado de naturaleza a la <i>Civitas</i> : análisis comparativo entre Hobbes [1651] y Spinoza [1670]	44
4.3 “El Estado, pasión de multitudes”	48
4.4 La ley como herramienta del Estado democrático	51
4.5 La tolerancia en el funcionamiento de un Estado virtuoso: análisis comparativo entre Locke [1666] y Spinoza [1670]	53
Conclusión	58
Bibliografía	59

Introducción

El tema central de nuestra investigación se desarrolla alrededor de una pregunta, que recorre parte de la modernidad temprana (fines del siglo XVI y siglo XVII): ¿por qué los hombres desean el sometimiento antes que la libertad? Es así que analizamos en el pensamiento de Spinoza la relación servidumbre/libertad. A su vez nos preguntamos si en Spinoza el Estado¹ cumple alguna función en la implementación de herramientas que favorezcan la libertad de los seres humanos.

Nuestro punto de partida es la siguiente afirmación de Spinoza: “*los hombres luchan por su esclavitud como si fuera su salvación*” (Spinoza, 1997: 64, [TTP, Pref., 7²])³. Como se indicó, este enunciado es el reflejo de una época determinada por la preocupación filosófica acerca de las guerras de religión y el fanatismo que le está asociado. Son ejemplo los escritos de Anthony Cooper, conde de Shaftesbury (1671/1713) y John Locke (1632/1704). Spinoza comparte con estos filósofos el interrogante del sometimiento a las monarquías absolutas. Esta cuestión retoma el planteo de Étienne de la Boétie, presentado en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*⁴ [1572]), el que, a nuestro criterio, constituiría el primer testimonio filosófico de aquel proceso.

En Spinoza, tanto “esclavitud” como “servidumbre” son términos antropológico-políticos que aluden a la obediencia ciega a la voluntad de un monarca. Para nuestro filósofo la servidumbre es la impotencia humana de regular los afectos, es la incapacidad de entender, de comunicarse y de vivir con la guía de la razón. (Cfr. Spinoza, 2022: 225, [E, IV, Pref., 205]). Son existencias dominadas por apetitos y prejuicios. Por lo tanto, son modos de vida encerrados en la superstición y el fanatismo. Responden al imperativo epocal de “*Un Rey, una Ley, una Fe*”, lo que refiere a la obligación de los súbditos de obedecer al monarca, a la ley que emana de su autoridad absoluta y a la religión “oficial” del reino.

En consecuencia, en este planteamiento y de acuerdo con el Prefacio del TTP la servidumbre que problematiza Spinoza es la “superstición”, a la que observa como régimen social dominante en su tiempo.

En línea con lo expuesto nuestro objetivo es analizar en la obra de Spinoza los regímenes

¹ En esta investigación vamos a utilizar los términos originales, es decir *Civitas e Imperium*, por la pertinencia en cuanto al uso que le da Spinoza en su obra, muy diferente del concepto moderno de Estado.

² Utilizamos esta numeración para marcar las referencias al texto original que utilizan los traductores

³ En esta investigación las obras de Baruch Spinoza son citadas con las siguientes abreviaturas: *E* [Ética demostrada según el orden geométrico], *EP* [Correspondencia], *TIE* [Tratado de la Reforma del Entendimiento], *KV* [Tratado Breve], *TP* [Tratado Político], *TTP* [Tratado teológico-Político].

⁴ La obra de Boétie circuló en forma clandestina desde el año 1548, y fue publicada por primera vez en 1572. En este trabajo citamos la traducción al castellano (1980).

de sometimiento y de liberación, así como especificar cuál es el papel del Estado en la producción de una vida más lúcida. Si el pasaje de la servidumbre a la libertad es el paso de una vida equívoca a una vida guiada por la razón, nuestras hipótesis de lectura son las siguientes: la primera consiste en considerar como regímenes similares la relación entre el conocimiento⁵ y lo político, es decir entre los “géneros de conocimiento”⁶ y el “estado de naturaleza/*Civitas*”. La segunda hipótesis considera la vigencia del Estado (*Civitas*) en Spinoza en contraposición con la lectura que hace Antonio Negri (2015). Este filósofo absolutiza las características emancipadoras de la multitud, reduciendo al mínimo la responsabilidad y vigencia del Estado.

Nuestro marco teórico de referencia está representado por la tradición marxista de Étienne Balibar (2021), Marilena Chaui (2022) y los trabajos críticos de Diego Tatián (2023), quien mantiene un diálogo sostenido con esta tradición. Este campo crítico ha analizado el problema de la servidumbre y la emancipación, otorgándole al Estado un rol fundamental. Priorizamos el aporte de Balibar, ya que su óptica interpreta a la *E* como una antropología política. En este enfoque señalamos la influencia de la obra crítica de Alexandre Matheron [1964], quien presenta por primera vez⁷ una lectura política de los tres escritos fundamentales de Spinoza, al tomar a la *E*, el *TTP* y el *TP* como un corpus político. La obra de referencia es *Individuo y comunidad en Spinoza* (2025), traducida recientemente al español. Al respecto, dice Chantal Jacquet en el Prefacio: “articula, por primera vez, en la historia del spinozismo, la ontología, la antropología, la ética y la política, para pensar las relaciones humanas. (Matheron, 2025: 10).

En este contexto de interpretación, Balibar define como “modos de comunicación” al análisis de los géneros de conocimiento spinozianos. En ese marco utiliza el concepto simondeano de “transindividualidad” en el estudio de las relaciones entre individuos y le da una nueva interpretación al utilizarlo desde un enfoque político. Con respecto al tercer género de conocimiento o “ciencia intuitiva”, encontramos un tratamiento dispar entre estas lecturas críticas, en cuanto a la participación activa de los individuos que han alcanzado un conocimiento de mayor lucidez, el “tercer genero de conocimiento”.

Mientras Tatián sitúa la vida lúcida y libre en los bordes de la comunidad, Chaui defiende la tesis de que no se deja de ser filósofo por participar políticamente en la “Ciudad”. Señalamos la ambigüedad en la elaboración de Chaui y Tatián, en cuanto al papel del Estado en la

⁵ Anticipamos la consideración de la teoría del conocimiento que presenta Spinoza como modos de vida,

⁶ Spinoza reconoce tres géneros de conocimiento. El primer género se caracteriza por el dominio de la imaginación, el segundo por el dominio de la razón y el tercero por el amor intelectual.

⁷ Hacemos referencia al hecho de que hasta ese momento la *Ética* era leída y analizada como una obra exclusivamente metafísica.

producción de estos regímenes más virtuosos, como lo es el tercer género, propio de los “hombres libres”⁸. Nuestro aporte en este trabajo consiste en recuperar el concepto de “tolerancia”, como herramienta del Estado democrático, cuya finalidad es proteger tanto a los “ignorantes” como a los “hombres libres”, garantizando su derecho a pensar, opinar y enseñar.

En línea con lo expresado, leemos la ontología spinoziana en clave política. Con esta elección metodológica abordamos las obras del filósofo que la tradición disciplinar considera separadamente como gnoseológicas, antropológicas, ontológicas, metafísicas y políticas. A tal fin, es necesario considerar la influencia del contexto histórico y filosófico en el que tiene lugar la producción de Spinoza. Recurrimos a los aportes del método histórico-filológico y el método histórico-contextual, como marco de una filosofía comparada. En tal sentido, realizamos una comparación entre Spinoza y Leibniz, en torno al problema de la igualdad. En segundo lugar, acudimos a Hobbes para comparar el significado de “pacto”. Por último, la comparación con Locke nos permite especificar la importancia de la tolerancia en Spinoza.

Este trabajo comprende cuatro secciones: En la primera nos referimos al contexto de producción de la obra de Spinoza, señalando sus debates principales, tanto en el plano material como en el simbólico. En la segunda, exponemos la teoría de la sustancia en Spinoza, destacando la significación e implicación política de los siguientes conceptos: “*Causa Sui*”, “causalidad” e “inmanencia”, relación especular “Cuerpo”, “Mente”, el “*conatus*”, como índice que singulariza a los individuos y el papel fundamental del “deseo” en su teoría antropológica y política. En la tercera, presentamos los géneros del conocimiento como “modos de comunicación” y su relación con las instancias político- ontológicas: “estado de naturaleza” y “estado civil o *Civitas*”. En este contexto abordamos la compleja imbricación del tercer género del conocimiento con la *Civitas* y sus modos de vida. Finalmente, en la cuarta sección, tratamos el problema de la emergencia y vigencia de lo político, y especificamos los regímenes de sometimiento y de liberación. En este marco reconstruimos el concepto de “estado democrático” en articulación con el concepto de “tolerancia”.

⁸ Para Spinoza los “hombres libres” son aquellos que han accedido al grado más lúcido del conocimiento, la “ciencia intuitiva”.

Sección 1: Europa en el siglo XVII

1.1 Panorama histórico, político y filosófico

En la denominada Baja Edad Media (siglos XIV/XV), el sistema feudal entra en una crisis que no tiene una causa única y central. La más importante es el resquebrajamiento de la cristiandad que pone fin a la hegemonía de la autoridad papal. La crisis se inicia con la Reforma luterana, que tiene lugar inicialmente en el norte y centro de Europa en el siglo XVI, entre los años 1520 y 1545. Sus figuras centrales son Martin Lutero, teólogo originario de la zona germana del Sacro Imperio Romano Germánico, y Juan Calvino, humanista francés. En décadas posteriores este movimiento deriva en otras vertientes, además de los luteranos: los zwinglianos, anabaptistas, anglicanos y calvinistas. El argumento principal de este movimiento político-religioso es el señalamiento de la corrupción de la Iglesia y la defensa de la fe sin mediaciones como única salvación.

La cristiandad se divide en múltiples religiosidades. Desde el punto de vista político es una denuncia fuerte del orden feudal, al que la Iglesia está íntimamente ligada. El Papa es una autoridad religiosa con un gran poder político y económico, dado que la Iglesia es titular de grandes feudos y la última referencia de las autoridades políticas locales. El Papa y las autoridades eclesiásticas bendicen los actos de coronación y asunción de los poderes de gobierno.

La Reforma es posible gracias al descontento de la nobleza, que ejerce un señorío tradicional, con respecto a la autoridad de los príncipes y sus presiones económicas. Los luteranos tejen alianzas con las autoridades territoriales con el objetivo de enfrentar al poder central de la Iglesia. Por su parte, los campesinos perciben en estas alianzas la posibilidad de liberación y se suman a la lucha contra el poder de los príncipes.

En el siglo XVII a excepción de las Provincias Unidas⁹, la institución de la monarquía es la forma política que encuentra Europa como factor político de unidad ante la disgregación de la cristiandad y la ruptura del orden feudal. Las monarquías aliadas a la reforma se benefician económicamente, ya que los bienes de la Iglesia pasan al Estado. En esta situación las autoridades encuentran también su propio beneficio político.

A partir de este proceso las máximas autoridades se constituyen en un aparato estatal basado en una burocracia cada vez más sólida, cuya supervivencia está asegurada en la presión impositiva constante sobre todos los habitantes del reino. “La Corona necesitaba dinero para construir su aparato de Estado, y tenía suficiente aparato de Estado para obtener dinero.”

⁹ Son parte del territorio de los Países Bajos en la actualidad.

(Wallerstein, 2021:195). Este aparato de Estado debe tener necesariamente el monopolio de la fuerza. Es el período de surgimiento del ejército permanente, institución que pone fin a los ejércitos de orden feudal, conformados sobre la base de pactos de fidelidad.

Los aspectos anteriores no pueden existir sin una legitimación de la monarquía como forma de ejercicio de la autoridad política. Surge una poderosa herramienta ideológica: las filosofías que establecen la primacía del derecho divino en la constitución del Estado y acompañan el discurso de la infalibilidad del monarca. Un ejemplo claro de esta filosofía es Gottfried Leibniz [1646-1716], a quien comparamos con Spinoza en el desarrollo de esta investigación. Los planteamientos en el siglo XVI y XVII sobre el derecho divino como fundamento de las monarquías forman parte de este proceso de legitimación.

El siglo XVII, el siglo de Spinoza, está atravesado por las “guerras de religión”, las que constituyen una serie de enfrentamientos bélicos entre religiones que pugnan por la gobernanza territorial europea. Las batallas se producen entre reformados y católicos, así como entre facciones reformadas. En el contexto del dominio territorial los reformados expropian las riquezas de la iglesia católica y en alianza con las autoridades locales conforman las monarquías patrimoniales.

El término “Estado” no tiene en este momento histórico las connotaciones modernas que aluden al Estado-Nación. Hablar de Estado en el siglo XVI y XVII o modernidad temprana, refiere a una nueva forma de autoridad: el poder público del soberano. “*L’Etat c’est moi*” es la frase atribuida al monarca francés Luis XIV. El ceremonial de la Corte apunta a consolidar esta imagen y refuerza el deseo de los súbditos de obedecer a la autoridad real. Se produce lo que Negri llama “refeudalización” política (Cfr. Negri, 2008: 8) en el sentido de una concentración del poder que tiene como lema: “*Un Rey, una Ley, una Fe*” frase también atribuida a Luis XIV.

En este contexto de guerras de religión tiene lugar el surgimiento del mercantilismo, liderado por Holanda y Londres. Desde el punto de vista histórico esta denominación alude a una política de Estado de nacionalismo económico que gira en torno a la circulación de mercancías y el incremento de la eficiencia productiva, lo que supone el desarrollo de una industria incipiente. La historia comienza cuando las Provincias Unidas, un páramo arenoso y cenagoso (Cfr. Wallerstein, 2021: 50), con un Estado aparentemente ineficaz, se transforma entre 1625 y 1675 en la potencia hegemónica. Ese poderío económico, en un territorio donde la Reforma origina distintas iglesias, entre las cuales se destaca el calvinismo, posibilita el desarrollo de una economía que estimula esa industria naciente y, en forma concomitante, el desarrollo de una burguesía compuesta por distintos oficios ligados al desarrollo comercial.

Detentar la hegemonía significa, entre otras cosas, manifestar su superioridad productiva, comercial y financiera. El territorio de las Provincias Unidas está conformado por siete provincias entre las que se encuentran Holanda, Zelanda y Utrech. Constituyen una confederación de gobierno, precedidas cada una de ellas por una autoridad local. Las Provincias Unidas están atravesadas por la disputa sobre quién ocupa esa jefatura local. Estas autoridades locales se conciben a sí mismas como republicanas y temen un avance de la Casa de Orange por su tendencia monárquica,

La unidad no está amenazada solo por la oposición entre el partido de los regentes, llamados remonstrantes, y los partidarios del príncipe de Orange. También existen tensiones entre sí y con las ciudades. Los remonstrantes representan el calvinismo heterodoxo, retoman la tradición de Erasmo sobre la tolerancia religiosa y la paz civil, pregonan la inmediatez de la conciencia con el texto sagrado y con Dios, así como la eliminación de las jerarquías religiosas. Los partidarios de la Casa de Orange, los contrarremonstrantes, pertenecen al calvinismo ortodoxo, sostienen la doctrina de la predestinación y promueven una doble obediencia: al poder civil de los príncipes y al poder sacerdotal. (Cfr. Tatián, 2012:73).

Son tendencias teológicas que se involucran en las cuestiones sociales y están en el origen de la formación de los partidos políticos de Holanda en el siglo XVII. Los remonstrantes son republicanos. El ejemplo es Jan de Witt que gobierna como Gran Pensionario¹⁰ con la condición de la tolerancia religiosa para lograr la paz social, la libertad de conciencia y la subordinación de todas las iglesias al poder civil, estableciendo así un proceso de secularización. Spinoza prioriza la redacción del *TTP* [1670] con respecto a la *E* para intervenir directamente en el apoyo a ese gobierno republicano. En 1672 el partido orangista toma el poder. Derroca al Pensionario Jan De Witt para instaurar un gobierno con matices absolutistas. A esto le sigue el linchamiento de los hermanos Jan y Cornelius De Witt (1672) por parte de una multitud llevada por el fanatismo y el odio. Es instigada por el príncipe, que apela a las diferencias religiosas entre calvinistas ortodoxos y heterodoxos. Es el “odio teológico” que advierte Spinoza en el *TTP* cuando analiza la historia del Estado Hebreo. (Cfr. Spinoza, 1997 :368, [*TTP*, XVII, 212]).

1.2 Los interrogantes filosóficos de la época

Hacia el final de la Edad Media, en el siglo XV, el pensamiento de la época todavía se ordena con referencia a la fe, la autoridad y la tradición. Jonathan Israel (2012), destaca que

¹⁰ El Gran Pensionario es el funcionario más importante durante la época de las Provincias Unidas. Es el líder político y su cargo equivale a un Primer Ministro.

alrededor de 1650, se cuestionan fuertemente esas premisas con las herramientas de la “nueva ciencia” y el cartesianismo en curso. Retomamos aquí la importancia de René Descartes en el desarrollo de la modernidad temprana. La filosofía cartesiana señala el surgimiento de nuevos protagonistas históricos y políticos. El sujeto que establece el “*cogito ergo sum*”¹¹ en sus *Meditaciones Metafísicas* [1647], es el sujeto de la modernidad. Es el sujeto que se pone a sí mismo como fundamento de todo y que acredita la certeza de la existencia de Dios y del mundo externo. En la conformación del sujeto cartesiano está el aporte de esta filosofía a la secularización de las epistemes y las instituciones.

La mayoría de las ontologías del siglo XVII conservan elementos del antiguo orden: el creacionismo, la ontología jerárquica, entre otros. Entre los reformados, todos los debates se desarrollan en torno al hombre, a Dios y al mundo. El objetivo es determinar qué sector confesional tiene el monopolio de la verdad y, en consecuencia, se acredita como la religión verdadera. A lo anterior lo acompaña la disputa territorial por parte de los distintos grupos de reformados.

Por su parte, la “nueva ciencia” disputa la hegemonía señalada poniendo en entredicho el poder de la teología en el mundo intelectual. Este proceso es conocido como “Ilustración radical” (Cfr. Israel, 2012: 17). Esta Ilustración fundamenta sus herramientas de análisis en la utilización de la lógica matemática y la observación empírica. Esta episteme confronta con la idea de una intervención divina al momento de explicar un evento. Es la búsqueda filosófica de una legalidad natural. En la base de esta confrontación está el vínculo entre la credulidad, la superstición y el despotismo. La superstición no es otra cosa que un tipo de credulidad de la que se sirve el poder eclesiástico para mantener sometidos a los individuos. El desconocimiento de las causas por las que suceden las cosas lleva a creer en castigos y premios de la divinidad. Es lo que Spinoza llama “asilo de la ignorancia”. (Spinoza, 2022: 54, [E, I, Ap., 81]). Su consecuencia directa es el estado de esclavitud de quienes viven sometidos, bajo la fuerte alianza entre el poder estatal y el teológico. (Cfr. Israel, 2012: 454).

Con Spinoza la cuestión fundamental es la recusación de un ordenamiento ontológico jerárquico, base de la legitimación de los absolutismos; es una filosofía que busca derrumbar los fundamentos todavía intactos de la monarquía por derecho divino y el poder eclesiástico en la dimensión material y simbólica de la vida. Frente al señalamiento de la Ilustración Radical, Israel

¹¹ Nos parece importante confrontar con la frase de Spinoza “*homo cogitat*” (Spinosae, 1677: 41). No encontramos en la definición spinoziana la centralidad del sujeto sino la característica fundamental del ser humano, el entender. Esto es coherente con la idea de que los individuos humanos son parte de la naturaleza en igualdad con los demás individuos.

destaca la Ilustración Moderada. Esta última comparte los mismos objetivos con respecto a la nueva ciencia y al combate de la ignorancia y la superstición. Sin embargo, sus ontologías mantienen una estructura jerarquizante, con un Dios trascendente. Buscan conciliar la razón con los elementos doctrinarios de la Iglesia.

Amsterdam es uno de los lugares en los que prospera el nuevo debate filosófico. En relación con esto, recordamos el papel hegemónico que detentan las Provincias Unidas durante el siglo XVII, su política de tolerancia y asilo a filósofos como Descartes y Locke, y la importancia central en la obra de Spinoza. Tanto Locke como Spinoza reflexionan sobre la tolerancia como herramienta política del Estado.

El contexto material muestra al territorio europeo occidental del siglo XVII, atravesado por la lucha religiosa para lograr la hegemonía. El debate intelectual se ve envuelto en distintas querellas, entre las que se destacan la del escepticismo respecto de nuestras herramientas gnoseológicas para conocer el mundo y la querella de las mujeres que tiene como debate central el acceso a la educación y a la ciudadanía, debate que se extiende todo el siglo XVIII hasta el siglo XX. Para nuestro objetivo, la querella que nos interesa es el debate entre la teología y la filosofía. Se pone en cuestión el concepto de “*philosophia ancilla theologiae*”: la sumisión de la razón natural a la teología como ciencia más elevada. Este debate se lleva a cabo entre quienes adhieren a la nueva filosofía y quienes elaboran una contraofensiva del antiguo orden. Esto no es otra cosa que la pugna por establecer “qué tipo de sistema de creencias debería prevalecer en el orden social y político de Europa y sus instituciones, así como en la alta cultura y en las actitudes populares” (Israel, 2012: 28). Es una disputa con las bases religiosas, en el sentido de quién se define como guía espiritual del pueblo.

1.3 Spinoza: su historia

Baruch (hebreo), Bento (portugués), Benedictus (latín), son los tres nombres que recorren la identidad de Spinoza. Nace en 1632 en Amsterdam, en el interior de una familia de comerciantes judío-portugueses, cuyos antepasados “marranos” habían sido expulsados de la Península Ibérica¹². Participa en la vida religiosa que gira en torno a la Sinagoga del barrio judío y en el comercio de su padre. Amsterdam es una ciudad que hospeda también a las distintas formas de religiosidad en las que se desintegra la cristiandad: socinianos, anabaptistas, divididos a su vez en menonitas y colegiantes.

¹² La cultura marrana se forma a partir del edicto de expulsión de España (1492) y su traslado a Portugal hasta 1498 cuando son perseguidos nuevamente. La comunidad marrana de Amsterdam es fundamental en la vida y en la obra de Spinoza.

Un hecho central marca su vida: Spinoza es expulsado de la Sinagoga en 1656. Tiene apenas 24 años. La acusación (*herem*) habla de “malas costumbres”, “horrendas herejías”, “actos monstruosos”, arrojándole una maldición que lo alcanzará día y noche. (Cfr. Tatián, 2015: 17). El documento termina con una sentencia lapidaria: “nadie puede hablarle 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 o escrito por él.” (Domínguez, A. 1995:186-187).

La expulsión, el aislamiento que significa su condena, el despojo de su condición de ciudadano en un tiempo en que la práctica religiosa garantiza la pertenencia a una sociedad, son gravitantes en la obra de un filósofo cuya reflexión se articula a partir de la importancia de la construcción de comunidad.

No queda claro el motivo por el cual la Sinagoga dicta este *herem*. El más probable habla del cuidado de la ortodoxia religiosa¹³ a tal punto que la expulsión va contra el espíritu y la política liberal del gobierno de Holanda. La crítica afirma que esta medida, que transforma a Spinoza en un paria, no está relacionada con sus ideas, que no son públicas. Es muy probable que el “herem” se haya fundamentado en el círculo de amistades spinozianas. En ese momento tiene vínculos con Juan de Prado, médico sefardí, que será excomulgado un año después y con Francis van den Enden, su profesor de latín que sostiene la libertad de pensamiento y las ideas democráticas.

El debate teológico que se da en Holanda encuentra a Spinoza en contacto con las ideas de los sectores reformistas más radicalizados, quienes defienden una iglesia horizontal y un Dios en la intimidad de cada individuo. En oposición al calvinismo ortodoxo, mayoritario en Holanda, el filósofo cultiva su amistad con anabaptistas, libertinos, menonitas como Peter Balling, Simon De Vries y Jarid Jelles, quien redacta el prefacio de su obra póstuma. A su vez, es cercano a Jan De Witt, el Pensionario de las Provincias Unidas, que practica un calvinismo heterodoxo y es partidario de la tolerancia religiosa y la paz civil.

Escribe la casi totalidad de su obra en latín. Inicia un estudio detallado de la gramática hebrea y produce un escrito en castellano que nunca fue recuperado. La cuestión del lenguaje es fundamental para Spinoza: el lenguaje como herramienta para concebir¹⁴ el mundo, aprehender, captar una lógica que se manifiesta en el mundo. (Cfr. Spinoza, 1988: 118. [EP, Carta 9, 42]). De

¹³ La apelación a la ortodoxia con la religión hebrea se basa en el hecho de que los marranos son judíos conversos al cristianismo y que recuperan en Amsterdam sus creencias originales. Las autoridades religiosas ven allí el peligro de que la antigua conversión haya minado sus convicciones.

¹⁴ Spinoza utiliza el término *concipit*, tercera persona del verbo *concipio*, en el sentido de formar idea, elaborar el concepto de algo.

acuerdo con el orden de redacción¹⁵, el primer texto, inconcluso, es el *TIE* [1657]. El siguiente es el *KV* [1660]. En ese momento Spinoza comienza la elaboración de la *E* [1661-1675]. El único escrito publicado en vida del autor es el *TTP* [1670], con nombre y datos editoriales falsos. El *TP* [1675] queda inconcluso y forma parte, junto a las demás obras inéditas, de la edición póstuma [1677]. A la vez, las cartas propias y de sus interlocutores, *EP* [1677], fuente invaluable para comprender su vida y su filosofía, también se encuentran en esa edición póstuma. Señalamos que todas sus obras circulan en forma clandestina entre sus amigos libertinos y los distintos reformadores radicales.

Spinoza adhiere a la filosofía de Descartes, ya que toma la visión mecanicista del mundo y la racionalidad matemática como único criterio de verdad. Profundiza el proceso de secularización iniciado por Descartes quien postula la diferencia entre los actos de fe enmarcados en la necesidad de la existencia de Dios y el dogmatismo de la Iglesia, que se opone a la “nueva ciencia”. Mantiene la fuerza del entendimiento sostenida por Descartes, pero la reconfigura al considerar al pensamiento inserto en el mundo e inseparable de él. Hemos señalado la diferencia entre el “*cogito ergo sum*” cartesiano y la aseveración de Spinoza: “*homo cogitat*”. La misma alude a la posición del ser humano con respecto al mundo, privilegiada en Descartes, en pie de igualdad con los demás modos finitos de la Naturaleza en Spinoza.

Como veremos más adelante en referencia a la obra, el *KV* [1660] es para Atilano Domínguez, su traductor, “una primera *Ética* en pequeño” (Spinoza, 1990: 24, [*KV*, Intr.]). Allí encontramos su teoría fundamental sobre la “sustancia” infinita y eterna a la que Spinoza denomina Dios y cuyos atributos infinitos conocidos por el entendimiento son el Pensamiento y la Extensión. (Cfr. Spinoza, 1990: 69, [*KV*, I, 2 §28. 27]). La teoría de la sustancia spinoziana desarrolla a su vez la tesis de una causa inmanente a la naturaleza. (Cfr. Sección II: 18). A nuestro juicio, la inmanencia tiene importancia nodal en la emergencia de lo político, como veremos más adelante. En esta perspectiva, define al movimiento como inherente a la sustancia y como ella es eterno, dando por tierra con la teoría de una materia inerte a la que se le imprime un movimiento externo. (Cfr. Spinoza, 1990: 67, [*KV*, I, 2, §19, 25]).

En el *TIE*, al que podemos caracterizar como una especie de autobiografía, señala con claridad cuál debe ser el camino para llegar al verdadero conocimiento de las cosas a través de la guía de la razón. Es necesario “curar el entendimiento” para que logre entender las cosas sin error y tenga como fin el logro de la mayor perfección humana. (Cfr. Spinoza, 1988: 80, [*TIE*, 1, c, §16, 9]). Ya en 1660 Spinoza piensa los componentes esenciales de su filosofía. También

¹⁵ No mencionamos otras obras de Spinoza como *Principios de la filosofía de Descartes* y *Compendio de gramática hebrea* porque no las hemos incorporado a nuestra investigación.

conoce las implicancias radicales de sus ideas y de la consecuente y violenta reacción que probablemente provoquen. Su filosofía se enfrenta a los principios del judaísmo y de todas las formas hegemónicas del cristianismo. Confronta con la tradición filosófica occidental y con su propio tiempo filosófico, el cartesianismo.

El contexto intelectual que rodea a Spinoza, su círculo inmediato de amigos tiene la característica común de enfrentar persecuciones debido a su condición de pertenencia a una religión que es objeto de hostigamiento. En esta situación invoca a la “cautela”. Dice en su carta a Oldenburg: “guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí”. (Spinoza, 1988: 141, [EP, 13, 64]).

El ser cauteloso tiene relación directa con el conocimiento, es decir, cautela y filosofar van juntos. El término “cautela” no alude en Spinoza solamente al cuidado de sí ante el peligro, lo que podría evocarnos un ser humano temeroso, medroso en su relación con los demás. A nuestro entender la cautela spinoziana, como lo desarrollamos más adelante (Sección III :39), va más allá de lo defensivo para señalar la “firmeza de ánimo”. Constituye una herramienta con valor epistemológico, Es una posición que se alcanza gracias al conocimiento moralmente desprejuiciado sobre la vida humana: “cuanto más observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos.” (Spinoza, 1997: 141 [TTP, Cap. IV, 62]).

Quien practica la cautela no lo hace desde el aislamiento por temor o por desinterés hacia los comportamientos humanos. No es un caso de autoexclusión. Existe una preocupación por vincularse con los demás hombres, aunque vivan en la ignorancia, teniendo en cuenta que pueden prestarse auxilio recíproco. (Cfr. Spinoza, 2022:302, ([E, IV, Prop. 70, Esc., 263]). Su característica de filósofo perseguido acrecienta la preocupación por entender a los hombres y por buscar las causas de sus acciones y pasiones, Comparte esta inquietud filosófica como lo demuestran sus cartas, en diálogo constante entre quienes están de acuerdo o debaten con sus ideas.

Respecto de su relación con la “nueva ciencia”, una consideración importante es el vínculo que tiene Spinoza con el barroco, tema que desarrollan tanto Carl Gebhardt (2008) como Chau (2022). Ambos se basan en las obras de los pintores holandeses¹⁶ y la influencia de la teoría de la luz desarrollada por Johannes Kepler¹⁷. Gebhardt sostiene que las categorías del arte de

¹⁶ Si bien no contamos con una documentación probatoria de la existencia de algún vínculo de Spinoza con Rembrandt, ambos compartieron el espacio del taller organizado por Francis Van den Enden, el profesor de latín.

¹⁷ Johannes Kepler (1571- 1630). Astrónomo y matemático alemán.

Rembrandt son las mismas que las de la filosofía de Spinoza. (Cfr. Gebhardt, 2008: 119). Y con eso se refiere puntualmente a un infinito inmanente, lo que deriva en la indeterminabilidad que Spinoza le atribuye a la sustancia, señalando que la determinación de la misma sería su negación (Cfr. Spinoza, 1988: 309, [EP 50, 239]). Por su parte, Chaui sostiene que hay un parentesco entre la geometría spinoziana y la pintura holandesa porque la teoría de la luz de Kepler, de la que hablaremos a continuación, ofrece un horizonte nuevo sobre la luz y la visión. (Cfr. Chaui, 2022: 82).

Otro aspecto de la historia de Spinoza que no hemos considerado y que tiene relación con lo expuesto más arriba, es el dato histórico que define a nuestro filósofo como “el pulidor de lentes”. Su gran interés por la óptica es parte de su inquietud filosófica y la necesidad de encontrar las herramientas adecuadas para su pensamiento. En ese sentido es importante evocar la teoría de la luz de Kepler, que define al ojo como un mecanismo óptico activado por la luz, a través del cual se forma una imagen representativa de las cosas, que es independiente del observador. La consecuencia en el arte es que el pintor no preexiste a las cosas, no las determina, no tiene un punto de vista que pueda ser la medida de la representación. El pintor ya no es un soberano que actúa sobre un mundo dominado.

La luz según Kepler es una realidad energética, una fuerza con la capacidad de lanzarse desde su fuente hacia el infinito. En Spinoza, este postulado se une con la teoría de Christiaan Huygens¹⁸ sobre la propagación ondulatoria de la luz. Ambas tesis iluminan la concepción spinoziana de la sustancia, sus atributos y sus modos. La teoría fundante de Spinoza sobre la sustancia infinita, sus atributos y modos, los modos infinitos y finitos reeditaría las teorías filosóficas de Kepler y Huygens. La vibración continua de la sustancia y de sus atributos infinitos, indivisibles, entrecruzándose, expandiéndose en los modos finitos que, por lo mismo, remiten a esa sustancia infinita, permite precisar el concepto de expresión que utiliza el mismo Spinoza para explicar la acción propia de la sustancia infinita.

De la mano de la teoría de la luz, Spinoza elabora una ontología no jerárquica, que a nuestro criterio es también la prefiguración del concepto de igualdad, que tienen suma importancia en su pensamiento político, en su determinación por la democracia.

El contacto de Spinoza con estas teorías, sus cartas citando a Huygens, (Cfr. Spinoza, 1988: 220, [EP 26, 159]), nos permite pensar que el filósofo conocía los fenómenos de refracción y de reflexión de la luz. Por lo tanto, sostenemos que estas mismas teorías de la luz subyacen en

¹⁸ Christiaan Huygens (1629- 1695). Astrónomo, físico y matemático holandés. El mecanicismo geométrico de Huygens es más significativo para Spinoza que el de Descartes. Hay una historia de intercambios epistolares entre los que podríamos llamar dos “ópticos” que confrontan y concuerdan.

su distinción entre regímenes equívocos y lúcidos de la vida humana, presentados en su obra como “géneros de conocimiento” (Cfr. Chauí, 2022: 89). Es decir, la refracción implica una deformación, que se corresponde con la idea equívoca de imaginar que un palo sumergido en el agua está quebrado. En cambio, la reflexión refiere a una visión sin deformaciones, que relacionamos con la instancia más lúcida del conocimiento, la “ciencia intuitiva” o tercer género del conocimiento: “el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”. (Spinoza, 2022: 349, [E, V, Prop. 36, 302]). Es el espejo que refleja sin error la sustancia infinita en los modos finitos. Podemos sostener metafóricamente que el entendimiento más lúcido ha encontrado por fin la lente que corrige la refracción y que, por intermedio de la reflexión, le permite llegar al amor intelectual de Dios.

1.4 La *Ética* como ontología política

La crítica especializada destaca la *E* como su obra fundamental. Esta obra guarda una relación intrínseca con sus escritos de juventud, el *KV* y el *TIE*. En estos últimos encontramos su preocupación por hallar el conocimiento verdadero, liberado de todo prejuicio. La crítica a los sistemas de creencias basados en prejuicios señala de manera temprana su preocupación política y lo que será después el análisis de la monarquía.

A nuestro criterio su filosofía política ya está inscrita en su ontología, en especial en el Libro I de la *E*. En la preocupación por encontrar la verdad está presente la preocupación por los modos de conocimiento como modos de relacionarse en la *Civitas*, así como las maneras de llevar adelante el arte de gobernar. Las obras llamadas “políticas”, el *TTP* y el *TP* se enlazan de tal manera con la *E* que no hay forma de analizar esas fuentes por separado, como si respondieran a interrogantes diferentes.

En el marco de lo que se denomina “Ilustración Radical” y la influencia indiscutible de Descartes, Spinoza toma de la filosofía cartesiana la visión rigurosamente mecanicista del mundo. El orden geométrico en la exposición de la *E* es el reflejo de la constitución de la Naturaleza. Es la racionalidad geométrica que rige al mundo. Desde el punto de vista estructural la *E* se compone de cinco Libros, cuya organización es la manifestación más acabada del orden geométrico que atraviesa la obra. Las Definiciones y los Axiomas son los fundamentos que sostienen su sistema filosófico. A partir de allí se desarrollan las Proposiciones, Demostraciones y Corolarios. Bajo esa superficie, los Escolios, como una línea quebrada y profunda (Deleuze, 2021: 341), analizan pasiones, creencias, ideas equivocadas. En otras palabras, la filosofía práctica de Spinoza se encuentra allí. En suma, cada libro aporta las claves fundamentales para

una filosofía política.

En el Libro I, *De Deo*, la mayor relevancia se encuentra en la Definición I: *causa sui*. Esto determina todo el desarrollo posterior, al ser constitutivo de la sustancia y determinante en la concepción de una sustancia monádica que es causa inmanente de todo. Hay una concepción dinámica en la ontología spinoziana. El Libro I establece la prioridad de la sustancia infinita, pletórica en atributos y en modos, siempre en acto: la actividad es su primera nota distintiva. La tesis de la sustancia infinita y eterna, también llamada “*Natura o Deus*”, responde al objetivo de alcanzar la verdad. Ya en el *TIE*, Spinoza plantea la necesidad de reformar el entendimiento como tarea, para adoptar los criterios de la razón y acceder a la verdad. La ontología spinoziana se sostiene sobre dos herramientas conceptuales: la inmanencia y la necesidad que, como veremos más adelante, son fundamentales al momento de explicar lo político, su génesis y vigencia.

El Libro II, *De Mente*, comienza por el “Cuerpo”, de acuerdo con el concepto de inmanencia que recorre toda la filosofía de Spinoza. “Por cuerpo entiendo un modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en cuanto es considerado como cosa extensa.” (Spinoza, 2022: 59, [E, II, Def, 1, 84]). Presenta la “Mente” como modo finito del atributo Pensamiento. El análisis inmanente establece una relación especular entre Cuerpo y Mente. Su objetivo es entender de qué manera piensan los seres humanos, cuál es la génesis de las ideas y sus regímenes. Spinoza presenta la teoría de los géneros de conocimiento, a los que en principio entendemos como modos de vida. Los géneros de conocimiento se relacionan con el estudio de la imaginación, las “naciones comunes” y el “amor intelectual”. Su relevancia política reside en que permiten especificar regímenes disociantes y socialmente virtuosos.

El Libro III, *De Affectibus*, determina el origen y la naturaleza de los afectos y desarrolla una teoría de las pasiones. Estamos ante una antropología política. El análisis tiene como objetivo comprender la vida humana a partir de la legalidad natural de las pasiones. Esa legalidad completa lo presentado en el Libro II como primer género de conocimiento. El texto analiza qué pasiones disgregan y cuáles congregan; anticipa cuáles son ventajosas o inútiles para el Estado.

El Libro IV, *De Servitute Humana*, es el libro ético y político por excelencia. Allí se presenta por primera vez el concepto de “estado de naturaleza” y “*Civitas*”. Establece la importancia del contrato que asegura la vida en concordia y la emergencia del Estado (Cfr. Spinoza, 2022: 268 [E, IV, Prop.37, Esc.2, 268]). El deseo, “*conatus*” propio de la vida humana, es específicamente el deseo de entender. En el contexto de este Libro IV el “entender” es un concepto político, en cuanto se presenta como lucidez, como modo de vida marcado por la “utilidad” y por ende la virtud. Se reorganizan los afectos presentados en el Libro III de acuerdo

con la utilidad y bajo la guía de la razón. Este Libro nos permite comprender la elección de Spinoza por la democracia.

El Libro V, *De Libertate Humana*, ordena los elementos que se han expuesto en los Libros anteriores para resolver el problema de la libertad del hombre, y la vía que conduce a ella. De acuerdo con el tercer género de conocimiento, llamado “ciencia intuitiva”, Spinoza demuestra que, por la potencia de la razón, los seres humanos acceden a la libertad, la salvación, la beatitud, en otras palabras, al “Amor Intelectual de Dios”. El conocimiento del tercer género conduce a ese Amor y, como consecuencia, se logra la liberación de aquellas pasiones que menoscaban o suprimen la naturaleza humana. La “ciencia intuitiva” representaría la frontera en la que se mueven quienes acceden a ella con respecto a la *Civitas*, como veremos en la Sección 3.

Sección 2: Regímenes ontológicos y antropológicos

2.1 “*Deus sive Natura*”: sustancia, atributos, modos

Como dijimos en la Introducción, la Definición I del Libro I, *De Deo*, señala el comienzo de la *E* y establece el núcleo central de la ontología spinoziana, esto es, *Deus/Natura* como *causa sui*. “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o bien aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.” (Spinoza, 2022: 3 [*E*, I, Def. 1, 45]). Esto determina todo el desarrollo posterior, al ser constitutivo de la sustancia y transversal a todos los otros contenidos. En efecto, la Definición 3 establece qué entiende por sustancia: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no requiere el concepto de otra cosa para ser formado.” (Spinoza, 2022: 3, [*E*, I, Def. 3, 45]).

Estas definiciones evocan una sustancia que se expresa a sí misma a la vez que expresa la totalidad de las cosas. (Cfr. Spinoza, 2022: 3 [*E*, I, Def. 6, 45]). Spinoza utiliza el término “*exprimit*” con el significado de hacer brotar, producir, sin que esto implique ninguna idea de voluntad.

Si bien no hay una definición puntual del término “expresión”, su utilización tematiza la relación entre la sustancia infinita, sus atributos y las existencias singulares como modos finitos. De los atributos de la sustancia infinita se derivan infinitos modos finitos que Spinoza define como lo que “existe en otro”: “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o bien aquello que es en otro, por medio de lo cual también fue concebido.” (Spinoza, 2022: 3, [*E*, I, Def. 5, 45]). A nuestro criterio, el carácter finito de los modos alude a su condición de ser lo expresado y producido por la sustancia infinita. La sustancia se expresa en sus infinitos atributos, y cada

atributo expresa una esencia. A su vez se expresan como atributos en los modos que de ellos dependen. Cada uno de estos modos expresa una modificación. (Cfr. Deleuze, 2021: 10). Señalamos que los modos son infinitos en cuanto a su producción.

En resumen, decimos que la sustancia es expresión y autoproducción espontánea, causa de sí y causa eficiente inmanente¹⁹ de todas las cosas. Tal sustancia no cesa en su actividad necesaria. Es expresión constante en la cual no encontramos un origen, una finalidad a la que se dirige, ni una materia que recibe pasivamente la actividad. Spinoza identifica a la sustancia con Dios: “Por *Dios* entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.” (Spinoza, 2022: 3, [E, I, Def. 6, 45]). Esta identificación establece una trilogía semántica: “*Deus, Natura, Substantia*”. La concepción de la sustancia infinita como aquel concepto que no requiere de otra cosa, señala a la sustancia como *causa sui*. Este hilo conductor llega al Libro IV, en donde se evoca a la sustancia como *Deus sive Natura*. Como ya se anticipó, este Libro es un tratado político y ético, ya que se presentan los conceptos políticos de “estado de naturaleza” y “*Civitas*”²⁰. (Cfr. Spinoza, 2022: 267, [E, IV, Prop., 35, Esc. 2, 237]).

A partir de la Definición 1 del Libro I, Spinoza presenta el punto de partida de todo conocimiento verdadero: la concepción de la sustancia entendida como “*causa sui*” y, por lo tanto, del monismo de la sustancia. El ser así entendido no se distingue de Dios. Dios como sustancia no es en otra cosa, es en sí. Es la condición y la causa de todo lo que es. En otras palabras, es causa de sí misma porque: “A la naturaleza de la substancia pertenece el existir.” (Spinoza, 2022: 8, [E, I, Prop.7, 49]). De esto se sigue que una sustancia no puede ser producida ni limitada por otra, dado que no existe más de una sustancia.

Spinoza establece el monismo de la sustancia y su anterioridad lógica. Esta tesis es en sí misma un señalamiento crítico hacia quienes pretenden conocer la realidad a partir de la afección, al absolutizar lo que primero se presenta a sus ojos y su imaginación. “La substancia es, por naturaleza, anterior a sus afecciones” (Spinoza, 2022: 5, [E, I, Prop. 1, 47]). La absolutización de las afecciones con respecto a la sustancia no es una ontología correcta. Por eso la *E* comienza con “*De Deo*”, la sustancia divina, fundamentación de todas las demás realidades. Hay un orden racional que establece la prioridad de la sustancia.

En el Escolio de la Proposición 29 del Libro I que estamos comentando, Spinoza presenta a la sustancia bajo la fórmula “*Natura naturans / Natura naturata*”. El ser se despliega como

¹⁹ Desarrollaremos el concepto de “inmanencia” en el apartado siguiente de la Sección, dada la importancia nodal que tiene en la filosofía política de Spinoza.

²⁰ Desarrollaremos estos conceptos tanto en la Sección III como en la Sección IV.

Natura naturans (Naturaleza naturante), es decir, la sustancia infinita: “por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, es decir (...) Dios.” (Spinoza, 2022: 40, [E, I, Prop. 29, Esc., 71]). La *Natura naturata* (Naturaleza naturada) corresponde a los efectos de la potencia de los atributos divinos en infinitas modificaciones finitas, que constituyen la totalidad: “todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cada uno de los atributos de Dios” (Spinoza, 2022: 40, [E, I, Prop. 29, Esc., 71]).

Podemos establecer que el concepto de *Natura naturans* /*Natura naturata* es otra manera de referirse a una legalidad inmanente y por lo tanto a la afirmación de la necesidad. “En la naturaleza de las cosas no hay nada contingente²¹ sino que todo está determinado, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, a existir y obrar de cierto modo.” (Spinoza, 2022: 39, [E I, Prop. 29, 70]). Esta proposición confronta con el error de tomar a la *Natura Naturans* y la *Natura Naturata* como si fueran dos sustancias separadas que se ordenan según una estructura jerárquica, es decir: situar a la sustancia infinita como superior, trascendente, creadora de todo lo existente, en relación con los modos condicionados o determinados.

Este cuestionamiento es una preparación a la crítica de la causalidad final que Spinoza expone en el Apéndice del Libro I (Cfr. Spinoza, 2022: 49, [E I, Ap., 78]). La comprensión de la relación causal no implica ninguna instancia trascendente, como podemos encontrar en la ontología de Leibniz (Cfr. Leibniz, 1982: 636, [Monadología, § 90]), en la que Dios es monarca, objeto de deseo o fin-final de las mónadas o existencias singulares. La consideración de la *Natura Naturans* como causa final de todas las existencias singulares (la *Natura Naturata*) es señalada como un prejuicio que ha derivado de un modo de vida erróneo. Podemos afirmar que este prejuicio es constitutivo de otros prejuicios. En otras palabras, la causalidad final es la madre de todos los prejuicios: trascendencia, antropomorfismo, dualismo de Mente y Cuerpo, identificación del monarca con Dios, base de la legitimación de las monarquías absolutas²². “los hombres suponen que todas las cosas naturales actúan como [lo hacen] ellos mismos por razón de algún fin; y más aún, dan por cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas a un cierto fin.” (Spinoza, 2022: 49, [E, I, Ap.,78]). De la misma manera se comportaría el monarca dentro de los regímenes absolutistas, suscitando la admiración de sus súbditos.

Desde el punto de vista antropológico, si todas las cosas naturales obedecieran a un fin,

²¹ Para la definición de “contingencia”, cfr. Spinoza, 2022: 229 [E, IV, def.3].

²² El absolutismo, al que también podemos denominar despotismo, está relacionado en los siglos XVI-XVII, a sociedades en las que la monarquía es vista como la única forma de gobierno, Estas monarquías hunden sus raíces en el pasado, pues son hereditarias y conservan en su origen el carácter divino en cuanto a que Dios es quien las ha instituido. (cfr. Bobbio, 2007: 496).

no es difícil concluir que ellas mismas han sido creadas para utilidad de los seres humanos. Y de allí se sigue el hecho de “creer que existe algún otro que ha preparado esos medios para que ellos los empleen.” (Spinoza, 2022: 50, [E, I, Ap., 79]). En el camino de preguntarse por la causa a la que obedecen las cosas o de buscar la causa de sus propios sufrimientos, los hombres llegan a buscar refugio en la voluntad de Dios y en la voluntad del monarca que de esta forma ve legitimado su poder. Es lo que Spinoza llama “el asilo de la ignorancia”. (Spinoza, 2022: 54, [E, I, Ap., 81]). Como veremos en las siguientes secciones en las que exponemos la teoría del conocimiento spinoziano, el prejuicio de la causalidad final es sede de un conocimiento erróneo, mutilado y de un modo de vida fragmentado y disgregante. Este conocimiento ignora las causas eficientes immanentes a todas las cosas. (Cfr. Spinoza, 2022: 57, [E, I, Ap., 81]).

Los modos finitos, a través de los cuales se expresa la sustancia infinita, no son otra cosa que la multiplicidad de las cosas singulares. Son modos finitos la variedad de la vida humana y no humana. En este sentido todas las existencias son iguales. En cuanto a la existencia humana, esa igualdad se extiende tanto a aquellos que viven bajo la guía de la razón, como a aquellos a quienes los orientan la ignorancia y los prejuicios. Esta totalidad es la realización efectiva de la esencia de Dios. La potencia, especificada como *conatus* de cada uno de los modos finitos, entre los cuales se encuentran los seres humanos, sabios e ignorantes, no es más que la expresión de la infinita potencia de la sustancia infinita.

Decimos que la sustancia infinita se expresa porque ella no “crea a voluntad” los modos finitos. (Cfr. Spinoza, 2022: 42, [E, I, Prop. 32, Cor. 1, 73]). No hay contingencia en la expresión de la sustancia infinita, ni finalidad: “todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, no solamente a existir sino también a existir y obrar de cierto modo, y no hay nada contingente.” (Spinoza, 2022: 39, [E, I, Prop. 29, Esc. 71]). Los dos pilares en los que se sostiene la ontología spinoziana son la “inmanencia” y la “necesidad”. A nuestro criterio, estas dos herramientas conceptuales tienen relevancia en la filosofía política de Spinoza, en cuanto a la emergencia y vigencia de lo político. Como se indicó, dichos conceptos permiten discernir regímenes que explican cómo los hombres desean sus propias cadenas, pero también su liberación.

2.2 “La nervadura de lo real”

Nos valemos aquí de una categoría hermenéutica utilizada por Marilena Chauí (2020), porque consideramos que puede obrar como referencia ilustrativa del concepto de inmanencia en la ontología spinoziana. La imagen de la “nervadura de lo real” es caracterizada por la filósofa

como un cordón que recorre todas las cosas. “Nervadura: haces vasculares que irrigan todas las cosas, hilo que mantiene la firmeza de nuestro ser. La inmanencia, nervadura de lo real, es la respuesta spinoziana a la cuestión del origen.” (Chauí, 2020: 98).

Chauí evoca la tesis de una “legalidad inmanente al mundo.” (Sperling, 2023: 103), que hace que se entrelacen causas y efectos en una proliferación perpetua de modos finitos. “La Naturaleza no obra por razón de un fin; pues aquel Ente eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza, obra por la misma necesidad por la que existe.” (Spinoza, 2022: 226, [E, IV, Prol., 206]). Esta legalidad admite las formas inadecuadas de existencia y su paso hacia las formas adecuadas, lo que nos permite pensar el pasaje del estado de naturaleza a la *Civitas*, es decir, abordar tanto la génesis como la vigencia de lo político²³.

Al erradicar toda idea de trascendencia en su filosofía, Spinoza pone como central, como cimiento de su reflexión, el concepto de “inmanencia”. “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2022: 29, [E, I, Prop. 18, 63]). Hablar de causa inmanente confronta con la noción de causa transitiva, causa que cesa una vez que ha producido su efecto. Por el contrario, la causa inmanente no es una causa externa a la sustancia infinita, como sí lo es la causa transitiva, que está directamente relacionada con aquellas ontologías que ponen a Dios como causa trascendente y situado fuera del mundo. Como veremos en la Sección IV, las causas inmanentes son las que obran en la emergencia y vigencia de lo político. No hay un poder exógeno que determine su surgimiento y permanencia.

La idea de progreso hacia un fin trascendente ignora las causas eficientes reales, es decir, las causas inmanentes del *conatus*. Y eso se proyecta en la imagen que nos formamos de la Naturaleza y de Dios. Esta herramienta conceptual le permite a Spinoza desarrollar su análisis crítico sobre las tradiciones que viven de acuerdo con una concepción trascendente de la vida. Como ya señalamos, los seres humanos desarrollan prejuicios que les permiten encontrar explicaciones a lo que no conocen. Es así que atribuyen a Dios ser una voluntad trascendente que determina la vida de los hombres.

Por el contrario, es la inmanencia la que sustenta todas las cosas y hacen que se comuniquen entre ellas. Este es el contexto preciso para retomar la categoría de “comunicación”²⁴, como un concepto hermenéutico que permite comprender en Spinoza su

²³ Spinoza establece que tanto los modos de pensar como la voluntad, el deseo, el amor, forman parte de la *Natura Naturata*. (Cfr. Spinoza, 2022: 41, [E, Libro I, Prop. 31, 71]) Encontramos aquí una anticipación de que esta legalidad inmanente no sería repetición de lo mismo, sino que se comporta en la búsqueda de un orden, una vida adecuada. Esto explicaría el paso del estado de naturaleza a la *Civitas*, sin que signifique pensar en una causalidad final.

²⁴ En relación con lo que desarrollamos en la sección III elegimos el concepto de comunicación para señalar el carácter gregario que caracteriza a los individuos, en quienes cada encuentro es un intento de comunicarse.

teoría de los modos de vida, que son presentados como “géneros de conocimiento”. Esta comunicación entre individuos en modos de vida que responden al estado de naturaleza es la que posibilita, como dijimos con anterioridad, el pasaje a la *Civitas* en la búsqueda de un orden, de una vida adecuada, sin que esto implique pensar en una causalidad final.

2.3 Pensamiento y Extensión

Retomamos las Definiciones que establece Spinoza en el Libro I de la *E*, para señalar lo referente a los atributos de la sustancia infinita. Al igual que la sustancia, sus atributos son infinitos, pero hablar de ellos significa mencionar solo aquellos a los que el entendimiento humano tiene alcance: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.” (Spinoza, 2022: 3, [*E*, I, Def. 4, 45]).

De los infinitos atributos de la sustancia infinita, el entendimiento percibe solamente dos: “Pensamiento” y “Extensión”. Si la sustancia infinita es inmanente al universo de cosas, si recorre e irriga todos los modos finitos como “haces vasculares”, tal como lo manifiesta Chauí, estos atributos gozan de las mismas características. No hay una Mente por sobre la Extensión porque no hay causalidad de unos sobre otros. Esto es así porque son atributos distintos.

En el análisis ontológico de la sustancia infinita y eterna, *Deus sive Natura*, Pensamiento y Extensión son los atributos por los que conocemos la sustancia infinita y, por lo tanto, son los atributos de los infinitos modos finitos en que esa sustancia infinita expresa. De acuerdo con esto, los individuos son modos finitos de la sustancia infinita. (Cfr. Spinoza, 2022: 67, [*E*, II, Prop. 7, Esc., 90]). Su Mente, sus ideas, su Cuerpo²⁵ constituyen también modos finitos de la sustancia infinita en una relación sincrónica: Spinoza expone los conceptos de cuerpo y alma en clave dinámica.

En el Libro II, destinado a la Mente (*Mens*), (Cfr. Spinoza, 2022: 59, [*E* II, 84]), el Cuerpo como modo del atributo Extensión, ocupa la primera definición, que especifica un régimen de movimiento y reposo para las existencias singulares. Los cuerpos chocan entre sí, se desplazan, cambian de dirección, rebotan. Estos regímenes específicos son explicados por lemas y axiomas (Cfr. Spinoza, 2022: 81, [*E* II, Ax., 99]) que clasifican los cuerpos en singulares y compuestos, duros, blandos y fluidos. Spinoza establece con lo anterior las condiciones de la existencia y duración de los cuerpos, es decir, su conservación, su aptitud para ser afectado y afectar.

En los “postulados del cuerpo humano”, (Cfr. Spinoza, 2022: 85[*E* II, Post., 102]),

²⁵ Para mencionar Cuerpo y Mente utilizamos las mayúsculas tal como aparecen en el manuscrito original y en las traducciones consultadas

Spinoza presenta como primer postulado que el cuerpo humano es un compuesto, compuesto de muchísimos individuos, también compuestos, y a continuación el filósofo plantea un proceso de regeneración entre los cuerpos como condición de su propia conservación. A modo de síntesis, presenta una física de los cuerpos que fundamenta los modos de vida con sus regímenes virtuosos y no virtuosos.

En cuanto a la Mente, Spinoza señala que su esencia es la “idea”. En clave dinámica la idea se presenta no como una imagen impresa en una materia, sino como modos del pensamiento, surgidos del choque con otros cuerpos. De acuerdo con nuestra lectura, ese choque indica un modo de comunicación. En la siguiente Sección establecemos que esos modos de comunicación son los “géneros de conocimiento” humano. (Cfr. Sección III: 31). El filósofo presenta el concepto de “ideas afecto” y de “idea de la idea”. En este contexto Spinoza explica el “entre” o el “con” de la vida. El régimen propio de la Mente es la percepción y la contemplación de las ideas afecto o de las ideas de la idea. Percepción y contemplación son movimientos de afirmación o de negación en sincronía con un cuerpo que huye o busca unirse,

Podemos afirmar que esta ontología pone de manifiesto un concepto importante que se reitera en el libro III: la unidad que Spinoza establece entre Mente y Cuerpo y su importancia en el origen de los afectos. “la Mente y el Cuerpo son una y la misma cosa, concebida ora bajo el atributo del Pensamiento, ora bajo el de la Extensión.” (Spinoza, 2022: 140, [E, III, Prop.2, Esc., 141]). Como ya señalamos, esa unidad de Mente y el Cuerpo es de vital importancia en la filosofía de Spinoza, tanto en su antropología como en su filosofía política. Si ambos son la expresión de los dos atributos de la sustancia a los que nuestro entendimiento puede llegar, para Spinoza, en línea con lo expuesto, el Cuerpo es objeto de reflexión filosófica con la misma jerarquía que la Mente.

No hay en Spinoza un dualismo como lo encontramos en Descartes, con quien nuestro filósofo confronta explícitamente tanto en el Libro III de la *E* (Cfr. Spinoza, 2022: 136, [E, III, Prol., 138]), como en el Prefacio del Libro V de la *E*. En este último Spinoza establece la razón por la cual Descartes no puede explicar filosóficamente cómo se da la unión de Mente y Cuerpo, ya que incurre en el error de denominarlas como sustancias separadas: *res extensa* (*Corps*) y *res cogitans* (*Mens*), negando la condición monádica de la sustancia infinita. Por eso necesita recurrir a Dios como causa trascendente, externa a la propia dinámica. (Cfr. Spinoza, 2022: 318, [E, V, Pref., 278]).

La filosofía de la inmanencia nos permite pensar en una relación especular entre Mente y Cuerpo. No se influyen mutuamente, sino que hay una correspondencia absoluta entre lo que ocurre en el Cuerpo y lo que ocurre en la Mente. No son realidades/sustancias paralelas, sino que

son estrictamente lo mismo, en tanto son la expresión de una única sustancia, considerada bajo el atributo Pensamiento o bajo el atributo Extensión. La siguiente proposición señala la sincronía a las que nos referimos al principio del párrafo: “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.” (Spinoza, 2022: 66, [E, II, Prop. 7, 89]). No hay prioridad jerárquica entre Mente y Cuerpo, no hay jerarquía ontológica: la Mente no ejerce ningún tipo de causalidad sobre el Cuerpo ya que “el orden de las acciones y pasiones de nuestro Cuerpo es, por naturaleza, simultáneo con el orden y las acciones y pasiones de la Mente.” (Spinoza, 2022: 140, [E, III, Prop.2, Esc., 141]).

Como se indicó, la Mente, cuya esencia es la idea, tiene como objeto las afecciones del Cuerpo, ya que está referida al Cuerpo, a esas “ideas afecto”. Las ideas-afecto son regímenes específicos de pasión-acción, en los que predomina la pasión. La Mente no solo comporta estas ideas afecto, sino la idea de esa idea. Como dijimos con anterioridad, los cuerpos chocan, se encuentran, comunican. Por lo tanto, las ideas-afecto son los modos de vida y de comunicación.

La función que Spinoza reserva a su teoría de los afectos es la necesidad de determinar las leyes naturales que los hacen posibles y la determinación de la actividad del entender en el equilibrio de esos regímenes de pasión-acción. Si conocemos las propiedades comunes de los afectos y de la Mente, podemos determinar cómo la potencia de la Mente es capaz de moderar y restringir los afectos, e iniciar un régimen virtuoso de vida. (Cfr. Spinoza, 2022: 200 [E, III, Prop. 56, Esc., 186]).

En la relación especular entre Mente y Cuerpo son constitutivos los regímenes del amor y el odio, la alegría y la tristeza. La alegría (*laetitia*) logra un Cuerpo y una Mente activos, un entender más lúcido: “cuanto mayor sea la Alegría que nos afecta, a tanto mayor perfección pasamos; y, en consecuencia, tanto más participamos de la naturaleza divina” (Spinoza, 2022: 315, [E, IV, Ap., 31, 275]). Esta relación especular es la que habilita en Spinoza el desarrollo de una ontología y una antropología políticas, en cuanto al análisis de los regímenes que esclavizan, que disgregan, y aquellos que proporcionan la libertad. Cuando los seres humanos resuelven unirse para facilitar su vida y transitar hacia la *Civitas*, lo hacen guiados por sus afectos, por sus deseos, es decir por una legalidad natural. Los afectos alegres son los que logran una comprensión más lúcida y, en consecuencia, un modo de vida más adecuado, no fragmentario y disgregante.

2.4. Causalidad y afectos

En el Apéndice del Libro I de la *E*, Spinoza describe el punto de vista de aquellos seres

humanos cuyo conocimiento mutilado se basa en la imaginación. Su vida está determinada por causas que desconocen. Por lo tanto, absolutizan los afectos y no pueden escapar de la contingencia. Viven y se relacionan de acuerdo con los prejuicios establecidos por la manera en que se han acostumbrado a vivir. Este Apéndice anticipa el análisis antropológico y político que tendrá lugar en el Libro III y su relación con el Libro IV.

De acuerdo con Spinoza, habría tres modos de entender, modos de vida y por lo tanto de comunicación. El primer modo sigue el orden de la imaginación, que da lugar a un conocimiento mutilado de las cosas; pone en primer lugar los afectos sin atribuirlos a sus verdaderas causas. En esta instancia se desconocen las causas eficientes inmanentes que se multiplican de manera infinita en la multiplicidad de los modos finitos. En el segundo modo nos esforzamos por entender, por seguir la guía de la razón. Y ese esfuerzo por entender, propio del *conatus* humano, es el fundamento de la virtud. (Cfr. Spinoza, 2022: 253, [E, IV, Prop.26, Dem., 227]). En consecuencia, es un modo de vida que permite comenzar a liberarse de la contingencia, y posibilitar el entendimiento más lúcido, o tercer género de conocimiento: la “ciencia intuitiva”.

Los seres humanos toman como causa final aquella que se les presenta a la imaginación ignorando las verdaderas causas de sus apetitos. Así como el artesano desea construir un mueble porque le resulta útil, y es esa la finalidad de su trabajo, así los seres humanos imaginan que todo en la naturaleza se encamina a un fin. Por lo tanto, los hombres ontologizan sus costumbres. “la causa que se denomina final no es nada más que el apetito humano mismo, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa” (Spinoza, 2022: 227, [E IV, Pref., 207]).

Como establecemos más adelante, esta manera de conocer responde al primer género de conocimiento, fundado en la imaginación y la opinión. Los hombres culpan a los otros por sus acciones al absolutizar lo que se les presenta a los sentidos. “son conscientes de sus acciones y de sus apetitos, pero ignorantes de las causas que los determinan a apetecer algo”. (Spinoza, 2022:227, [E IV, Pref. ,207]). En su relación con los demás individuos, el hecho de priorizar sus apetitos y culpar a los demás por sus acciones genera confrontación, odio y disgregación social.

En este contexto de ideas equívocas no hay un orden que refiera a la sustancia. Ese orden refiere al individuo humano, que se imagina y se instituye como un imperio dentro de otro imperio: “parece que concibieran al hombre en la naturaleza como un Estado soberano dentro de otro estado Soberano” (Spinoza, 2022: 135, [E III, Pref., 137]). La consecuencia de este modo de vida alienta la concepción antropomórfica y teleológica de la Naturaleza y de Dios. El fin de las cosas gira en torno al hombre mismo. Se proyectan en la Naturaleza y Dios los comportamientos humanos. Es así como se legitima el poder político y se controla a la población. Esto sucede

porque obedecer a Dios es obedecer al monarca. Todo este contexto de equívocos contribuye a la existencia de las monarquías absolutas y las relaciones de servidumbre.

En la raíz de esta concepción están las opiniones de que la Naturaleza se enoja, Dios nos castiga, que han devenido parte del sentido común. “Aquello que vulgarmente se dice: que la Naturaleza a veces falla o peca y produce cosas imperfectas, lo cuento entre las falsedades de que he tratado en el Apéndice de la primera parte.” (Spinoza, 2022: 227, [E, IV, Pref., 207]).

Spinoza derrumba así todos los prejuicios con que los hombres afectan su Cuerpo y su Mente con ideas inadecuadas. Retomamos aquí lo que analizamos en el primer apartado de esta Sección:

Y todos los prejuicios que aquí comienzo a indicar dependen únicamente de este: a saber, que comúnmente los hombres suponen que todas las cosas naturales actúan como [lo hacen] ellos mismos, por razón de algún fin: y más aún, dan por cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas a un cierto fin. (Spinoza, 2022: 49, [E, I, Ap., 78]).

El cuestionamiento de la causalidad final es el cuestionamiento de las monarquías absolutas a partir de sus fundamentos lógicos. Con la crítica de la causalidad final cae también la infalibilidad de las monarquías como representantes terrenos del poder de Dios y como objeto de deseo en la existencia humana. Spinoza derriba desde sus cimientos el edificio político-teológico en el cual Dios y la Naturaleza son considerados como sustancias concebidas en un orden jerárquico. Con esto caen también los fundamentos que sustentan al pensamiento teológico predominante según Spinoza: el creacionismo, la finalidad y la concepción de un Dios con voluntad y entendimiento.

La ontología de la inmanencia spinoziana confronta fuertemente con la ontología de Leibniz. (Cfr. Spinoza, 2022: 28, [E I, Prop. 16, Corol. 2, 63]). La comparación con Leibniz nos permite ilustrar la dimensión esencialmente política de la reflexión crítica que realiza Spinoza sobre la causalidad final. En su ontología Leibniz reserva para Dios el nombre de monarca²⁶ como objeto de deseo o fin-final de las existencias singulares a las que denomina mónadas²⁷: “estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.” (Leibniz, 1982: 607, [Monadología, § 3]). Leibniz sostiene el concepto de “creación” para explicar el origen de estas existencias singulares. Esta creación tiene un autor al que define como causa eficiente pero también como causa final:

tenemos que unirnos como es debido al autor de todo, no sólo como al arquitecto, y causa

²⁶ El término procede del griego *μονάρχης*, que hace mención a un poder detentado por una sola persona.

²⁷ El término deriva del griego *μονάς*, cuyo significado es unidad. Las mónadas son sustancias inmateriales, indivisibles, creadas por Dios. El universo es una interacción de ellas.

eficiente de nuestro ser, sino incluso como a nuestro señor y causa final que debe constituir todo el fin de nuestra voluntad y el único que puede hacernos felices. (Leibniz, 1982: 636, [*Monadología*, § 90]).

Con esta ontología de la trascendencia Leibniz proporciona la base filosófica de los absolutismos. Si Dios como monarca es causa final, el papel del monarca en las monarquías absolutas es el espejo de Dios y la herramienta para cumplimentar esa causa final. Hay una autolegitimación tanto del poder del monarca como de la servidumbre de los súbditos.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, podemos decir que el Libro I de la *E* sienta las bases de una ontología política que, como podemos observar, se consolida a medida que avanzamos hacia los libros posteriores que componen su obra. Ya en la presentación de su tesis sobre la sustancia nos encontramos con el hecho ineludible de que no hay ningún tipo de trascendencia ni de jerarquías. A la demolición del imaginario teológico, sigue la demolición del poder teológico-político y la liberación del campo político de las cadenas de la teología. (Cfr. Chauí, 2004: 101) Por eso decimos que el Libro I de la *E* es el texto ontológico fundamental y es, a la vez, el texto fundante de la filosofía política de Spinoza.

2.5. La naturaleza de los afectos

En el Libro III de la *E* tiene lugar un análisis antropológico. Su objetivo es comprender el comportamiento de los seres humanos en relación con los afectos que son capaces de experimentar. Esto implica entender de qué manera se comportan los hombres a partir de sus propios deseos, lo que permite explicar la servidumbre y la liberación, con lo cual encontraríamos la respuesta al interrogante que guía nuestro trabajo.

Si retomamos la base ontológica que Spinoza desarrolla en el Libro I de la *E*, encontramos la referencia a los modos finitos o existencias singulares, entre los cuales se ubican las existencias humanas. Estas forman parte de la *Natura naturata* en pie de igualdad con las demás existencias y siguiendo las mismas leyes naturales.

En su primera formulación los afectos humanos “son cosas naturales que siguen las leyes comunes de la naturaleza”. (Spinoza, 2022: 135 [*E*, III, Pref., 137]). Spinoza los describe en clave dinámica como el aumento o la disminución de no ser afectado y de afectar el Cuerpo y la Mente. (Cfr. Spinoza, 2022: 137 [*E*, III, Def. 3]). Analizar los afectos sin tener en cuenta su carácter natural, tiene una consecuencia directa: colocan a los seres humanos en un lugar privilegiado con respecto a las otras existencias singulares. (Cfr. Spinoza, 2022: 135 [*E*, III, Pref., 137]). Esto se origina en la afirmación de que los hombres son dueños de sus acciones, que no están

determinadas por nada ajeno. (Cfr. Spinoza, 2022: 135 [E, III, Pref., 137]). En esa senda el análisis desemboca indefectiblemente en juzgar moralmente los afectos y atribuirle vicios que hacen despreciar y no comprender esos comportamientos. Así es como en su última obra política, el *TP*, Spinoza afirma en coherencia con la *E*: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa.” (Spinoza, 1986: 77 [*TP*, I, §1, 273]).

El camino spinoziano sobre los afectos sigue un derrotero completamente diferente respecto de la centralidad antropomórfica. Si los seres humanos responden a las leyes generales de la naturaleza de la que forman parte en pie de igualdad con los demás individuos, es necesario analizar y comprender sus pasiones y sus acciones antes que juzgarlos y despreciarlos. (Cfr. Spinoza, 1986: 81, [*TP*, I, §4, 274]).

Dentro del texto de la *E*, el Libro III tiene fundamental relevancia para analizar cómo se integra la servidumbre y la liberación en la antropología y por ende en la teoría política que tiene lugar en el Libro IV. Debido a esto podemos decir que en este libro Spinoza presenta una antropología de índole política. (Cfr. Balibar, 2011:91). Los afectos determinan la condición de actividad o pasividad de Cuerpo y Mente. En el Libro III Spinoza presenta el concepto central de *conatus*: “Cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, en la medida en que eso depende de ella.” (Spinoza, 2022: 146, [E III, Prop.6, 146]). Este esfuerzo es el afecto constitutivo de la *Natura Naturata*, lo que quiere decir que comparten esta potencia de existir en pie de igualdad con todas las existencias individuales entre las que se encuentra el ser humano. En los seres humanos el *conatus* se denomina deseo, y constituye tanto a los hombres sabios como a los ignorantes.

La relación entre afectos y *conatus* determina la posibilidad de que Cuerpo y Mente ejerzan una potencia activa o, por el contrario, sean pasivos. En otras palabras, es la posibilidad de padecer o de actuar, de estar en el camino hacia la verdad o mantenerse en el error o inadecuación; en el camino hacia la liberación o mantenerse en la servidumbre. (Cfr. Spinoza, 2022: 138, [E III, Prop.1, 140]). El origen y naturaleza de los afectos se basa en el *conatus/cupiditas*. Ese análisis de los modos en que se relacionan o comunican los seres humanos tiene como base el carácter deseante de los mismos. El deseo (*cupiditas*) es definido por Spinoza como la conciencia que tiene el hombre de su *conatus* o apetito de perseverar en el ser. Por ello, el deseo es la esencia constitutiva del ser humano, en cuanto es su *conatus*. “*Deseo es apetito junto con la conciencia de este*”. (Spinoza, 2022: 148, [E, III, Prop.9, Esc., 148]).

De acuerdo con lo anterior los seres humanos no se esfuerzan, no desean algo porque lo consideran bueno. Lo deseado es bueno porque es objeto del deseo. Esto es consistente con una

lectura inmanente de las pasiones humanas. Al no haber una concepción trascendente, no puede haber una fuerza externa al mundo que subordine los comportamientos. En otras palabras, no existe una voluntad exógena determinante. Hay situaciones de equilibrio y desequilibrio, de adecuaciones e inadecuaciones.²⁸

En síntesis, la potencia, *conatus*, configura la legalidad de la vida. En su primera determinación busca la preservación de la existencia. Pero simultáneamente, en otra de sus determinaciones abre al máximo la capacidad de ser afectado por otros *conatus*. Es el deseo (*cupiditas*) el que lleva a padecer o actuar. Esta afirmación habilita el análisis del *conatus* como deseo de sometimiento, en los regímenes de la superstición, o contrariamente de liberación, en el caso en que, como veremos, el individuo busque a otro para unirse y protegerse del peligro propio del “estado de naturaleza”.

Por lo tanto, lo político se explica a partir de una legalidad natural, sin recurrir a fundamentos trascendentes. Esta posición epistémica implica otras derivaciones, como el proyecto de secularización más profundo y radical que considera la separación Iglesia /Estado y un análisis de la tolerancia que se expande más allá del ámbito exclusivamente religioso. (Cfr. Sección IV: 54).

2.6. Teoría de los afectos-pasiones

Decimos que en el Libro III de la *E* Spinoza desarrolla un análisis antropológico a partir de la imaginación como modo de relacionarse, de pensar, en suma, de comunicar de los seres humanos. Esto significa que analiza a los hombres tal cual son, y desde ese inicio se esfuerza por comprenderlos, por determinar las causas de sus comportamientos. Como se señaló, se trata de una antropología política, porque en ese camino señala la emergencia de lo político como fundamental para la vida humana.

Spinoza define a los afectos como *πάθημα*, equivalente griego del latín *passio*. Los afectos son aquello que se experimenta, se siente, se padece tanto en el sentido negativo como en el positivo. La potencia de los cuerpos fluctúa de acuerdo con sus afecciones, y esas fluctuaciones se expresan bajo el modo de las mutaciones que sufre a lo largo de una vida. De acuerdo con la manera en que la mente y el cuerpo son afectados y afectan a otros, se producen dos tipos de relación y comunicación. Los modos existentes pueden componer una relación conveniente, y esto produce alegría: “Por *Alegría* entenderé, en lo que sigue, *una pasión por la*

²⁸ En la utilización de los términos “moral” o “ética”, seguimos el análisis de Deleuze, que adopta la perspectiva de una filosofía práctica, es decir, un arte de vivir, una ética que no se corresponde con preceptos trascendentales (Cfr. Deleuze, 2006:34)

cual la Mente pasa a una perfección mayor.” (Spinoza, 2022: 150, [E, III, Prop.11, Dem., 149]). Pero existe la posibilidad de encuentros que los lleven a la descomposición o la destrucción, lo que produce tristeza: “Por Tristeza, en cambio, una pasión por la cual ella pasa a una perfección menor”. (Spinoza, 2022: 148, [E, III, Prop.9, Esc., 148]).

En este contexto, hay tres pasiones principales, que refieren a la alegría o a la tristeza. Son el amor, el miedo y la esperanza. El amor es una alegría acompañada de la idea²⁹ de una causa externa. (Cfr. Spinoza, 2022: 152, [E, III, Prop.13, Esc., 151]). La esperanza es una especie de alegría voluble que se origina en la idea en una causa futura o pasada, de la que dudamos. Por su parte, el miedo es una tristeza voluble nacida también de la imagen de una causa dudosa. (Cfr. Spinoza, 2022: 158, [E III, Prop.18, Esc. 2, 155]).

La alegría y la tristeza son pasiones que se desarrollan dentro de un modo de vida dominado por la imaginación, caracterizado por la incertidumbre. Derivan de ideas inadecuadas porque es una forma de conocer fragmentada, mutilada, que carece de certezas. Es un modo de vida que responde al primer género de conocimiento. El amor que se desarrolla en este primer género de conocimiento es un amor pasional, una alegría pasiva que se basa en imágenes de causas exteriores. Esta pasividad se pone de manifiesto en los afectos contradictorios e inconstantes. (Cfr. Spinoza, 2022: 204, [E III, Prop.59, Esc., 189]). Es también un amor posesivo, en cuanto a que se esfuerza y exige la reciprocidad de la cosa amada. (Cfr. Spinoza, 2022: 173, [E III, Prop.33, 165]).

La exclusividad con respecto al objeto amado genera el odio hacia un tercero que comparte con la cosa amada el mismo amor. Y ese odio se traslada, a su vez, a la misma cosa amada. Ese sentido de exclusividad también se extiende al goce del otro que impide el goce propio y por eso se odia. “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos por hacer que no esté en posesión de esa cosa” (Spinoza, 2022: 172, [E III, Prop. 32, 165]). El otro siempre origina una perturbación del deseo propio. Podemos establecer que desde el punto de vista ontológico lo constitutivo son el amor y el deseo. Sin embargo, Spinoza describe a los hombres tal cual son; viven de acuerdo con la imaginación y el amor pasional deviene en odio.

Lo anterior remite a la constitución de los absolutismos, como modo de vida dominado por la imaginación. El amor pasional, exclusivo, se refleja en las relaciones políticas de regímenes de sometimiento, construidas a partir de la infalibilidad de un aparato teológico-

²⁹ En cuanto a la definición del concepto de idea, Spinoza refiere a un concepto elaborado por la Mente en cuanto es una cosa pensante. (Spinoza ,2022:59 [E, II, Def. 3]). Las ideas fragmentarias son propias de la imaginación.

politico. El interdicto es *un Rey, una Ley, una Fe*. Esta imposición genera regímenes de amor a los privilegiados, a los seguidores del rey, y odio a quienes no lo siguen, a los que están excluidos de lo que señala ese lema. “Cada cual se esfuerza cuanto puede porque cada uno ame aquello que él mismo ama y que tenga también odio a aquello que él mismo odia.” (Spinoza, 2022: 172, [E III, Prop. 31, Cor., 264]). Esto es parte del *summum arcanum*, el secreto mejor guardado de las monarquías, al cual se refiere Spinoza cuando analiza la esclavitud. (Cfr. Spinoza, 1997: 64 [TTP, Pref., 7]).

Spinoza politiza la pasión del odio en el TTP y la caracteriza como “odio teológico” (Cfr. Spinoza, 1990: 368, [TTP, XVII, 212]). Esta forma de vida fragmentaria descarga el odio sobre “el otro” al que se hace responsable de las calamidades. “Cada uno, temiendo a cada instante el juicio de Dios, proyecta esta angustia sobre el otro y vigila su conducta, que es sospechosa de atraer sobre la comunidad la cólera de Dios.” (Balibar, 2011: 63).

El Libro III expande el significado del primer género de conocimiento. Las pasiones son regímenes caracterizados por el dominio de una causa externa o también interna. En el régimen de la imaginación domina la contrariedad antes que la concordia. El amor y el odio fluctúan. Spinoza retoma el concepto de *fluctuatio animi*, presentado en el libro II, en referencia a “las ideas inadecuadas” o error. Allí dicho concepto consiste en la duda. “Esa constitución de la Mente, que surge de dos afectos contrarios, se llama fluctuación del ánimo; tiene con el afecto la misma relación que la duda tiene con la imaginación.” (Spinoza, 2022: 156 [E, III, Prop. 17, Esc., 153]).

A partir del equívoco del tiempo imaginado como pasado, presente o futuro, el individuo oscila entre dos expectativas que elabora el hábito de encontrarse con Juan por la mañana y con Pedro por la tarde, con la regularidad con la que sale y se pone el sol. Si este orden esperado se trastoca, la imaginación fluctuará sin tener certeza de que se produzca un encuentro u otro. (Cfr. Spinoza, 2022: 119, [E II, Prop. 44, Esc., 126]). En el Libro III la *fluctuatio animi* refiere a la forma equívoca de atribuir alegría o tristeza, amor y odio, a un individuo que imaginamos como causa externa de estos afectos. Spinoza presenta “la semejanza” como el régimen que deriva en la atribución de odio y amor a un mismo individuo. En el caso del amor en el primer género de conocimiento es una pasión que depende de alguien, y por esa misma dependencia puede variar en odio.

En ese ánimo fluctuante surge la superstición. Solamente en el Libro I de la E Spinoza vincula a la superstición con el régimen de causalidad final, en la creencia de que todo lo que hace Dios tiene por destinatario al ser humano (Cfr. Spinoza, 2022: 50-51, [E, I, Ap., 79]). Esta ficción de un fin final y el equívoco de dividir el tiempo en pasado, presente y futuro, explica lo

que suscita esperanza o miedo, dando lugar a buenos o malos presagios. (Cfr. Spinoza, 1997: 62, [TTP, Pref. ,5]). Es la sede de regímenes de buenos o malos prejuicios. Los seres humanos están inclinados por naturaleza a creer lo que esperan y no lo que temen. La *fluctuatio animi* indica que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En la misma medida amamos y odiamos de acuerdo a lo que esperamos o tememos. (Cfr. Spinoza ,2022:190 [E, III, Prop. 50, Esc., 178]). En la emergencia de lo político este concepto se relaciona con el deseo de seguridad³⁰, ya que la *fluctuatio animi* trae de suyo las confrontaciones y la inestabilidad. (Cfr. Spinoza, 2022: 329, [E V, Prop. 10, Esc., 287]).

Hasta aquí hablamos de la “esperanza” y “el miedo” como pasiones tristes. Sin embargo, son dos regímenes con una salida virtuosa. El miedo, que es constitutivo de la superstición, también juega un papel útil en la emergencia de lo político. Son el miedo a un mal mayor y la esperanza de un bien mayor los que originan un pacto inspirado en la búsqueda de seguridad y, por lo tanto, en la utilidad. Este pacto está en la base de la emergencia de la *Civitas* y del Estado. (Cfr. Spinoza, 1997: 335, [TTP, XVI, 191]).

Otro aspecto, que nos permite retomar el análisis comparativo con la ontología leibniziana, es el régimen de la imitación afectiva (*imitatio affectum*). Esta imitación se produce en Spinoza entre existencias singulares, que se esfuerzan por hacer lo que imaginan que los demás miran con alegría, y rechazan lo que los demás aborrecen. (Cfr. Spinoza, 2022: 168, [E, III, Prop. 29, 162]).

De acuerdo con Spinoza hay una diferencia entre los términos “imitación” y “emulación”. “Emulación es un Deseo de alguna cosa, que es generado en nosotros porque imaginamos que otros tienen el mismo Deseo”. (Spinoza, 2022: 218, [E III, Def.33, 200]). Si huimos cuando alguien huye, o tememos cuando alguien teme, estamos imitando el afecto de ese otro. En el caso de la emulación estamos imitando algo que a nuestro juicio es útil o agradable. (Cfr. Spinoza, 2022: 218, [E III, Def.33, 200]). A nuestro entender, Spinoza concibe a la imitación entre seres que son semejantes, y no tiene relevancia alguna en la constitución de lo político, como sí sucede con el miedo y la esperanza.

Por el contrario, Leibniz asigna a la imitación un lugar central en lo político; sostiene que las almas razonables imitan en su mundo las obras de Dios al que, recordemos, llama “monarca”. (Cfr. Leibniz, 1982: 604 [*Principios de la naturaleza y la gracia*, § 14]). A diferencia de Spinoza esta imitación se realiza entre seres subalternos y tiene un carácter fundamental desde el punto

³⁰ El término *securitas* alude en Spinoza a contenidos relacionados con la *Civitas* y la responsabilidad del Estado en la implementación de leyes que garanticen la vida común, sin privilegiados ni excluidos. (Cfr. Spinoza, 1986: 119, [TP, V, §2]).

de vista político. El monarca es el que representa la voluntad de Dios. Sus súbditos, al igual que las mónadas, desean imitar al monarca. (Cfr. Sección II: 24). Podemos considerar a esta imitación de las almas razonables en el terreno político como una imitación del proyecto de Dios. Por eso Leibniz es el filósofo del absolutismo. La lectura política de Spinoza está situada en las antípodas de acuerdo a lo que expondremos en la Sección IV.

Sección 3: Los géneros de conocimiento

3.1. Los géneros de conocimiento como “modos de comunicación”³¹: una mirada política

El análisis del Libro III sobre las pasiones nos permite desarrollar el tópico de los géneros del conocimiento, expuesto en el Libro II. Todos los modos finitos que expresan la sustancia infinita y eterna comparten la potencia de perseverar en el ser, el *conatus*. En el caso de los seres humanos, esa potencia consiste en el ejercicio del entendimiento, o en el entender. “El hombre piensa” (Spinoza, 2022: 61, [E, II, Ax. 2, 85]).

En el *TIE* [1661] afirma la necesidad de “reformular” el entendimiento en la búsqueda de la verdad: “ante todo, hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible.” (Spinoza, 1988: 80, [*TIE*, [16], 9]). El filósofo desarrolla su teoría del conocimiento a partir de la distinción de cuatro modos de percepción.: “de oídas, por experiencia vaga, por deducción inadecuada, por la percepción de la esencia de las cosas” (Spinoza, 1998, 82 [*TIE*, [19], 10]).

En el *KV* [1661], Spinoza se pregunta por: “algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros.” (Spinoza, 1990, 100, [*KV*, [1], 54]). Estos conceptos, llamados modos de conocimiento, se obtienen en primer lugar a partir de una opinión, una suposición, una ilusión; en segundo lugar, se dan en una convicción firme y fundada en razones, “los adquirimos también por una fe verdadera.” (Spinoza, 1990, 101, [*KV*, [2], 54]). En último lugar, los conocimientos se dan por conocimiento directo: “los tenemos por una comprensión clara y distinta.” (Spinoza, 1990, 101, [*KV*, [2], 54]). En el *KV* son llamados modos de los hombres.³² “Los modos de que consta el hombre, son conceptos,

³¹ Hablar de “modos de comunicación” alude al carácter esencialmente político que atraviesa el análisis antropológico de los géneros de conocimiento. Las relaciones de comunicación se desarrollan tanto en el ámbito de las ideas como en la física de los cuerpos. Esta sociabilidad se arraiga en las pasiones y es, por lo tanto, conflictiva, característica propia de la emergencia y vigencia de lo político. (Cfr. Balibar, 2011: 124).

³² Hacer mención a los “modos de los hombres” en relación a los “modos de conocimiento” refiere a la condición específicamente humana del entendimiento

que se dividen en: opinión, verdadera fe y conocimiento claro y distinto, causados por objetos, cada uno según su propia índole.” (Spinoza, 1990: 100, [KV, II, I, 54]).

En la *E*, Spinoza los denomina “géneros de conocimiento” y se reducen a tres. Mantiene los conceptos de: “percepciones por experiencia vaga, conocer a partir de signos, oídos o leídos, que evocan ideas que dan lugar a la imaginación”, y reduce a ambos al primer género de conocimiento: “a estos dos modos de considerar las cosas los llamaré, en lo que sigue, conocimiento de primer género, opinión o imaginación.” (Spinoza, 2022: 113. [*E*, II, Prop. 40, esc. 2, 122]).

Dado que hemos presentado a los géneros de conocimiento en su primera formulación como modos del hombre, adoptamos el concepto “modos de comunicación” para pensar la relación entre los géneros de conocimiento y el par conceptual “estado de naturaleza/*Civitas*” como marco de emergencia de lo político. (Cfr. Sección IV: 42). Comprendidos como modos de comunicación, y dentro del par “estado de naturaleza/ *Civitas*”, los “géneros de conocimiento” son modos afectivos de relacionarse. Estas relaciones implican formas de vida imaginarias y/o racionales. Son relaciones de ignorancia y/o de saber, de superstición, antagonismos y/o entendimiento lúcido y concordia, que expresan en sí los deseos, las confrontaciones entre los seres humanos y el nivel de equilibrio alcanzado. El tercer género del conocimiento estaría prefigurado en el modo lúcido y amistoso de la vida.

El primer género de conocimiento, regido por la imaginación, es el dominio del equívoco, de la “*fluctuatio animi*”. Se desarrolla en el terreno de experiencias de fragmentación, contrariedad y contingencia, en resumen, de ideas mutiladas, tal como lo analiza Spinoza en el Apéndice del Libro I de *E*. (cfr. Sección II: 16). Ignorantes del plexo causal en el que están insertos, los hombres quedan bajo el dominio de regímenes que los llevan al miedo y la superstición. Estas pasiones marcan la vida y la comunicación que se desarrolla entre los individuos. La comunicación inconsistente que se desarrolla en el primer género de conocimiento afecta directamente la consistencia del entendimiento.

Vemos, así, que todas las nociones con las cuales el vulgo³³ suele explicar la naturaleza son solamente modos de imaginar, y que no indican la naturaleza de cosa alguna, sino solamente la constitución de la imaginación. (Spinoza, 2022: 57, [*E*, I, Ap., 83])

En el segundo género de conocimiento Spinoza introduce los conceptos de “nociones comunes” e “ideas adecuadas”. (Cfr. Spinoza, 2022: 113, [*E*, II, prop.40, esc. 2, 122]). El concepto

³³ El término “vulgo” alude en Spinoza a los seres humanos que se relacionan dentro del primer género de conocimiento, haciendo uso de ideas mutiladas, presos de la opinión y de la imaginación y proclives a la superstición, la esclavitud y cuya comunicación se ve signada por la violencia.

de “nociones comunes” aparece por primera vez en la *E* y es la fundamentación del conocimiento verdadero. Las “nociones comunes” son siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes. “Hay algunas ideas, o nociones, comunes a todos los hombres. Pues (por lema 2) todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas” (Spinoza, 2022: 108, [*E*, II, Prop.38, Cor., 119]). A partir del efecto que producen los cuerpos exteriores sobre nuestro cuerpo y lo que podemos generar en los demás en esos encuentros, se forma la idea de lo que es común a esos cuerpos y al nuestro. La primera idea adecuada que tenemos es esa noción común dado que “la Mente es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más cosas tiene en común su Cuerpo con otros cuerpos.” (Spinoza, 2022: 109, [*E*, II, Prop.39, Cor., 120]).

En este contexto, la razón es el régimen que orienta a los individuos a organizar los encuentros en relación con las concordancias y discordancias percibidas. Los individuos se sirven de la razón para elaborar las “nociones comunes”, lo que acrecienta la potencia de actuar del cuerpo y la mente. Podemos decir que nos volvemos seres razonables. De ninguna manera “las nociones comunes” son ideas abstractas sino, al decir de Spinoza, son ideas generales que surgen de la relación y la comunicación entre los individuos humanos. Estas “nociones comunes” están en la base de los géneros de conocimiento como modos virtuosos del conocimiento.

No obstante, las diferencias señaladas entre los géneros de conocimiento, los mismos no son instancias cerradas sobre sí mismas. Antes bien, hay pasaje y tránsito entre los géneros. La postulación del entendimiento como *conatus* da cuenta de un pasaje en el que el deseo permanece, pero transformado. Es en el dominio de la imaginación donde las “nociones comunes” encuentran la posibilidad de su surgimiento:

a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas, que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural. (Spinoza, 1998: 93. [*TTP*, I, 28]).

Como sostiene Deleuze: “La aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación, entre las leyes de la razón y las leyes de la imaginación.” (Deleuze, 2021: 293). Como se indicó, la imaginación, modo de vida y comunicación del primer género, se encuentra, en el segundo género, ilustrada por la razón. De tratar las cosas como contingentes, el ser humano comienza a entender la necesidad de las mismas. “No es propio de la naturaleza de la Razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias.” (Spinoza, 2022: 118, [*E*, II, prop.44, 125]).

Respecto del tercer género al que denomina “ciencia intuitiva”, Spinoza sostiene que: “este género del conocer progresa³⁴ desde la idea adecuada de la esencia formal de algunos de los atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.”(Spinoza, 2022: 113. [E II, Prop.40, Esc. 2, 122]). Así como el primer y segundo género de conocimiento no se oponen como estadios inconmesurables entre sí, sino que se complementan, podría pensarse que uno es condición del siguiente, y que todos comparten la base del deseo. “El esfuerzo o el Deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede originarse en el primer género de conocimiento, pero sí en el segundo género.” (Spinoza, 2022: 342. [E V, prop.28, 297]).

Encontramos en el segundo género una prefiguración del tercer género: “Quien se entiende a sí mismo clara y distintamente, y entiende clara y distintamente sus afectos ama a Dios; y lo ama tanto más, cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos” (Spinoza, 2022: 333, [E V, Prop.15, 290]) Cuando los afectos están bajo el régimen de la razón, es decir *sub specie aeternitatis* (“bajo cierto aspecto de eternidad”), es amor a Dios. Es la percepción inmediata de la realidad como concatenación de causas y efectos, lo que podemos designar como *sub specie aeternitatis*, es decir, lo que se considera universal y eternamente verdadero. Esto es posible porque “Es propio de la naturaleza de la razón percibir³⁵ las cosas según cierto aspecto de eternidad” (Spinoza, 2022: 120, [E II, Prop.44, cor. 2, 126]).

El tercer género refiere a la idea de totalidad: “La Mente puede conseguir que todas las afecciones del Cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, remitan a la idea de Dios.” (Spinoza, 2022: 332, [E V, Prop.14, 290]). En consecuencia: “El Amor intelectual de la Mente a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo.” (Spinoza, 2022: 349 [E V, Prop.36, 302]). Es en el tercer género de conocimiento en donde el *conatus* humano logra su mayor virtud, su mayor potencia, el desarrollo máximo de su entendimiento. “El supremo esfuerzo de la Mente y su suprema virtud es entender las cosas según el tercer género de conocimiento.” (Spinoza, 2022: 341, [E V, Prop.25, 296]). En este género de conocimiento la mente encuentra la mayor alegría posible, y de allí nace el Amor intelectual a Dios (*Amor Dei intellectualis*) como causa, en cuanto a que es eterno. “El Amor intelectual a Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.” (Spinoza, 2022: 346. [E V, Prop.33, 300]).

³⁴ En el manuscrito original Spinoza utiliza el verbo *procedit*, que Atilano Domínguez (2000) traduce como “procede”, lo que nos parece más acertado que “progresa” en la traducción de Mario Caimi (2022). Esta última opción es confusa en cuanto a que evoca un camino teleológico no acorde con la concepción spinoziana.

³⁵ En el manuscrito original Spinoza utiliza el verbo “*percipere*”. En *EP* el término elegido es “*contemplatio*” al hacer referencia a “la contemplación de la deidad” (Spinosae, 1677: 495). En la *E* reitera lo anterior con el uso de “*contemplatione*” (Spinosae, 1677: 94). A nuestro criterio hay un uso indistinto de ambos términos, ya que no alude a conceptos diferentes.

De acuerdo con lo anterior, determinamos que dichos géneros son el fundamento del análisis de las pasiones, en la medida en que estos géneros designan regímenes afectivos diferentes. Así asumimos que el primer género (la imaginación) origina pasiones tristes, disgregantes; que el segundo género (la razón) da lugar a la generación de las pasiones sociables; que el tercer género (la ciencia intuitiva), por fin, genera el amor verdadero o, en palabras de Spinoza, el “*amor Dei intellectualis*”.

La consecuencia directa es el análisis y la comprensión de que los géneros de conocimiento pueden articularse con las nociones de “estado de naturaleza” y “estado civil” o “*Civitas*”. Como veremos más adelante, en el estado de naturaleza los individuos actúan según su apetito lo que origina una inseguridad permanente. En la obra política Spinoza se refiere a las monarquías absolutas como regímenes basados en la sumisión, cuya característica fundamental es la esclavitud. Los individuos humanos desean encontrar vínculos que les permitan alcanzar la seguridad y una relativa certeza. Estos modos de comunicación solo se garantizan en una vida en común, en la institución de la *Civitas*³⁶. Esta tiene como fundamento la regulación a través de las leyes y la potestad de conservarse a sí misma. (Cfr. Spinoza, 2022: 262, [E IV, Prop. 35, Esc., 234]). El fundamento de la *Civitas* debe buscarse en las “nociones comunes”, es decir en el esfuerzo por la percepción de lo común, de lo virtuosamente concordante, dado que las monarquías son también *Civitas*. De tal manera la ley manifestará ella misma la conciencia social de no dividir la sociedad en excluidos y privilegiados.

3.2 Estado natural y *Civitas*

El análisis gnoseológico y antropológico que desarrolla Spinoza en su teoría de los géneros del conocimiento entra en contacto directo con la reflexión política que tiene lugar al tratar la manera en que los individuos humanos se relacionan, Para ello es necesario retomar los conceptos ontológicos de *conatus* y *cupiditas* (deseo) que hemos desarrollado en la Sección II.

Como se ha dicho, el *conatus* es el deseo de autoconservación, es una potencia individual común a todos los individuos. “El esfuerzo con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su

³⁶ Utilizamos el término original por su pertinencia en cuanto a la profundidad de lo que Spinoza quiere señalar. Las traducciones en castellano con las que hemos trabajado han elegido “Estado”, tal como la encontramos en Atilano Domínguez (2000) y Mario Caimi (2022). Por su parte, Marilena Chaui (2022) utiliza “Ciudad” con un contenido más cercano al concepto spinoziano. Diego Tatian (2012) se refiere a la *Civitas* como “comunidad”, diferenciándola del término “sociedad civil” Sin embargo, ambos términos evocan los conceptos utilizados por la sociología, extraños al vocabulario de Spinoza.

ser no es nada más que la esencia efectivamente existente de esa misma cosa.” (Spinoza, 2022: 146, [E, III, Prop. 7, 146]) En el estado natural la comunicación que se desarrolla entre los seres humanos responde a ese esfuerzo de perseverar en el ser. (Cfr. Spinoza, 2022: 267, [E IV, Prop. 37, Esc. 2, 236]).

Los seres humanos en el estado de naturaleza sufren pasiones y ejercen acciones, guiados por la combinación de *conatus* y *cupiditas*. Desean las cosas que sirven para su conservación. Necesariamente se enfrentan entre sí buscando la conveniencia individual. Hacen lo que les permite su potencia de existir o son doblegados por la impotencia ante una afección externa más poderosa. En otras palabras, actúan o padecen de acuerdo con su derecho natural.

La consecuencia de lo anterior es que en el estado de naturaleza los individuos humanos padecen y actúan de la misma manera que todos los modos finitos de la Naturaleza. El hecho de establecer la igualdad en la constitución de los individuos de la Naturaleza, tiene derivaciones a la hora de pensar la institución de lo político, como veremos en la Sección IV. Esta igualdad se encuentra siempre en acto en cada *conatus* individual.

La comunicación, que tiene lugar en el estado de naturaleza, genera un nivel de relaciones de fuerza, de tensiones, de la que resulta una enemistad generalizada, ya que la acción de los individuos tiene como objetivo someter a los otros a sus propios deseos: “cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según el parecer de él, puesto que mientras todos apetece por igual, son, por igual, impedimento unos a otros.” (Spinoza, 2022: 172 [E III, prop.31, esc., 164])

El estado de naturaleza se corresponde con el primer género de conocimiento, en el que los individuos se comportan de acuerdo con opiniones, ideas mutiladas, que dan lugar a pasiones tristes como el odio y el miedo, fundamento de la superstición. Así como los géneros de conocimiento como modos de comunicación guardan entre sí una relación dialéctica³⁷, podemos establecer una relación similar entre el pasaje del “estado natural” a la “*Civitas*”, que reúne en sí a todos los géneros de conocimiento.

Como veremos en las próximas secciones, en la *Civitas* los individuos actúan dentro de los límites de la ley, y en este sentido, pueden señalarse rasgos en común con el segundo género de conocimiento. El pasaje a la *Civitas* no deja atrás la condición natural de la vida humana: de hecho, son los regímenes del miedo y la esperanza, que Spinoza confirma dentro de las pasiones tristes, los que tienen la ventaja de poner al hombre en camino hacia la *Civitas*.

La importancia del temor a un daño mayor y la esperanza de un bien también mayor, están en la base del surgimiento de la *Civitas*: “Puesto que es raro que los hombres vivan según

³⁷ En esta investigación utilizamos el término “dialéctica” en el sentido etimológico de diálogo, intercambio.

el dictamen de la razón, esos dos afectos, a saber, la Humildad y el Arrepentimiento, y además de ellos, la Esperanza y el Miedo, traen más provecho que daño.” (Spinoza, 2022: 284 [E IV, Prop.54, Esc., 250]). Esto es así porque ambas pasiones posibilitan la conformación de la *Civitas*, ya que implican la búsqueda del otro. Es la *Civitas* la que tiene “la potestad de prescribir la manera de vivir en común, de promulgar leyes y de sustentarlas, no en la razón, que no puede restringir los afectos, sino en amenazas.”³⁸ (Spinoza, 2022: 268 [E IV, Prop.37, Esc. 2, 238]). La obediencia a la ley está basada en el miedo a perder las ventajas de vivir en la *Civitas*. (Cfr. Spinoza, 2022: 269, [E IV, Prop.37, Esc. 2, 238]).

El deseo de seguridad, propio del estado de naturaleza, da paso al encuentro con el otro; es un modo de comunicación en el que ya tiene lugar la búsqueda de la utilidad y que posibilita la emergencia y vigencia de lo político. (Cfr. Spinoza, 1997, 336-337, [TTP, XVI, 192]).

La existencia humana sigue siendo una existencia deseante, tanto en el estado de naturaleza como en la *Civitas*. En el estado de naturaleza los seres humanos son incapaces de moderar sus pasiones. (Cfr. Spinoza, 2022: 225, [E IV, Pref., 205]). Desean las cosas y las juzgan útiles porque los arrastran el placer y las pasiones, sin tener en cuenta la guía de la razón. (Cfr. Spinoza, 1997: 157, [TTP, V, 73]). Las afecciones y pasiones que originan la fluctuación del alma, a la que hacíamos referencia anteriormente (*fluctuatio animi*), dejan a los seres humanos a merced de la fortuna y son terreno propicio para la superstición y la servidumbre. Los modos de relación en el estado de naturaleza responden al primer género de conocimiento.

En base a lo caracterizado, los absolutismos tienen los rasgos del primer género de conocimiento. Spinoza parece señalarlo cuando sitúa los equívocos y prejuicios en los modos de vida que tienen lugar en las monarquías. Por ello podemos pensar, a diferencia de Hobbes, (Cfr. Sección IV: 45), que las ideas mutiladas, la superstición, el miedo, la opresión y la servidumbre, son constitutivos de Estados fundados en el poder absoluto del monarca.

La *Civitas* es otro modo de comunicación, que busca una asociación no disociante. Es el deseo de alcanzar una vida segura el que empuja a los seres humanos a encontrar lo que le es útil en compañía de los demás. El deseo de entender, que se manifiesta en la búsqueda del otro, está en la base del segundo género de conocimiento.

Al referirse a los fundamentos de la *Civitas*, en sus obras políticas Spinoza sostiene: “en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo.” (Spinoza, 1997: 341 [TTP, XVI, 195]). Como veremos en la Sección IV, la

³⁸ En este pasaje el filósofo enfatiza la importancia del “miedo a un mal mayor” en el pacto que el ciudadano establece al transferir al Estado su deseo de hacer justicia por mano propia.

ley común que organiza la *Civitas* no suprime la naturaleza, sino que instituye un estado de equilibrio en la relación entre las pasiones y las acciones de los individuos. El pasaje desde el estado natural a la *Civitas* se conforma cuando lo que conviene afectivamente a cada uno, iluminado por el papel que cumple la razón, alcanza una estabilización de las fuerzas, que posibilita el acrecentamiento de la potencia del derecho común.

3.3 Tercer género de conocimiento en la *Civitas*

El tercer género de conocimiento se encuentra prefigurado en el segundo género, en la medida en que ya tiene lugar allí el deseo y la capacidad de entender que deviene, en el tercer género, en el *Amor Dei intellectualis*, y que podemos interpretar como deseo de conocer amorosamente. Es una acción por la que la Mente se contempla a sí misma y tiene a la idea de Dios como causa. (Cfr. Spinoza, 2022: 348, [E V, Prop.36, 302]). De acuerdo con Spinoza es ese conocimiento el que produce el amor, lo que origina además la posibilidad de la unión necesaria con Dios. (Cfr. Spinoza, 1990: 153, [KV, XXII, 2, 100]). Este amor que señala la suprema virtud de la Mente, la beatitud, significa, entre otras cosas, amarse a sí mismo, amar a los otros, conocer la esencia de las cosas y poner en práctica la filosofía. La característica de este amor, de esta beatitud logra restringir los “apetitos desordenados” por obra de una vida virtuosa. (Cfr. Spinoza, 2022: 356, [E V, Prop.42, 307]). Es evidente la diferencia con el amor pasional, esa alegría pasiva que responde a una causa externa y que en su exclusividad comparte fronteras con el odio, como lo hemos desarrollado en la Sección II.

El tercer género de conocimiento encuentra su condición de posibilidad en las “nociones comunes” que tienen lugar en la *Civitas* y que anticipan lo que Spinoza denomina “estado de razón”. En el *TIE* Spinoza se propone reformar el entendimiento para lograr esa “ciencia intuitiva” que abriga el deseo del conocimiento de Dios. Para eso es necesario que el filósofo se aparte de la vida en que tienen lugar intereses disgregantes, disociantes, que conspiran contra la vida en común.

Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto (...) Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo, no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden. (Spinoza, 1988: 77/78 [TIE, I, 8, 7]).

Este pasaje alude a las relaciones propias de los absolutismos, que impiden los encuentros que resultan útiles dentro de la *Civitas*, el desarrollo de los modos de vida según la guía de la razón, para acercarse al tercer género de conocimiento o “ciencia intuitiva”.

No queda explícita en las fuentes la relación que podría tener este tercer género de conocimiento con la *Civitas*, es decir, en cuanto a que si para tener esa referencia se requiere de la *Civitas* o si se requiere como sostiene Tatián habitar su frontera³⁹. ¿Qué significa exactamente habitar su frontera? Como dijimos anteriormente la relación que se da en la *Civitas*, sus modos de comunicación, pueden pensarse como condición de posibilidad de esa existencia más lúcida que accede a la “ciencia intuitiva”. (Cfr. Spinoza, 2022: 342, [E V, Prop. 28, 297]). Si bien Spinoza define a esta “ciencia intuitiva” como un modo de vida restringido a unos pocos, no hay en su texto una determinación excluyente de la misma. No propone una “sociedad de sabios” aislados de la *Civitas*. A nuestro criterio el habitar la frontera no significa un desentendimiento con respecto a la *Civitas*, el autoexilio de un filósofo que se sitúa por sobre los demás.

Como ya se señaló con anterioridad, la vida filosófica está mediada por la cautela en relación con el conocimiento. La cautela es el carácter del hombre libre, que practica la fortaleza, la entereza y la generosidad y permite la integración con los demás hombres. (Cfr. Spinoza, 2022. 305, [E IV, Prop. 73, Esc., 265]). Más que el cuidado de sí ante el peligro que representa la persecución, es una firmeza de ánimo que constituye una herramienta epistemológica. “Cautela” es el deseo de entender, de acceder al conocimiento sin un juzgamiento moral. Por lo tanto, no está en la intención del filósofo una reclusión voluntaria. En la *E* la cautela se refiere específicamente a la herramienta que guía al entendimiento (Cfr. Spinoza, 2022: 345, [E V, Prop. 31, Esc., 300]). En la carta a Henry Oldenburg menciona la necesidad de esa prudencia en relación con los demás: “guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí.” (Spinoza, 1988: 141, [EP, Carta 13, 64]). Esa concepción de la cautela necesaria para la vida en común, también inspira a Spinoza en el *TTP*:

cuanto más observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos y adaptar, en cuanto la razón lo permita, nuestras acciones y nuestra vida a su forma de ser. (Spinoza, 1988: 141, [TTP, IV, 62]).

³⁹ Tatián propone el concepto de lo “impolítico” para pensar esa relación. Quien alcanza esta ciencia habitaría en los bordes de la *Civitas*. Esto no significa un desentendimiento con respecto a la *Civitas*, una retracción a la vida solitaria, por parte de un filósofo que se sitúa por encima de los demás. Lo impolítico sería, entonces, lo que resta cuando la comunidad de los hombres se reduce a su expresión mínima, cuando la esfera de lo público impide la construcción de una vida verdadera. (cfr. Tatián, 2023: 34).

Esto significa que la firmeza a la que hicimos mención con anterioridad permite a quien ha accedido a la “ciencia intuitiva” comunicar sus ideas en la *Civitas*. No se clausura sino, por el contrario, ejerce su derecho a pensar, a relacionarse, a comunicar, y a enseñar. En los vínculos ciudadanos se destaca la responsabilidad de quienes han accedido a la “ciencia intuitiva” para desarrollar la comunicación con los demás integrantes de la *Civitas*. Podríamos definir a este comportamiento como la práctica de una filosofía pedagógica en el ámbito de la *Civitas* y dirigida a los demás seres humanos.

Si bien el tercer género o “ciencia intuitiva” tiene lugar dentro de la *Civitas*, no hay en Spinoza una indicación explícita acerca de si se espera alguna responsabilidad social respecto de la *Civitas*, de quien accede al tercer género del conocimiento, es decir, si tienen algún rol asignado en la incorporación de otros individuos al conocimiento del tercer género. Sin embargo, determina la responsabilidad que debe cumplir la *Civitas* en cuanto a garantizar la “*libertas philosophandi*”. De acuerdo con Spinoza, la responsabilidad del Estado es desarrollar las herramientas para que más ciudadanos cultiven la razón, y posibilitar que los hombres más lúcidos puedan educar con el ejemplo. Esa ejemplaridad aparece contemplada cuando el mismo filósofo, en su obra política, define “el Estado libre” como libertad de opinar y de enseñar. (Cfr. Spinoza, 1997: 414, [*TTP*, XX,]).

Esa responsabilidad está fundada en la elaboración de leyes comunes que permitan la libertad de pensar y enseñar, y cuya herramienta fundamental sea la tolerancia. (Cfr. Sección IV: 51). En el *TTP* Spinoza manifiesta con respecto a la *Civitas*: “no podremos dudar en absoluto que el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofar como, según hemos demostrado, le concede la fe.” (Spinoza, 1997: 414, [*TTP*, XX, 243]). Esto es así porque, de acuerdo con nuestro filósofo, la libertad de juicio es una virtud y no puede ser oprimida.

Las fuentes spinozianas tampoco evidencian la presencia de una reflexión que nos permitan pensar en la educación como herramienta del Estado. Esta reflexión pedagógica la encontramos en Locke y más claramente en Leibniz. Al respecto el filósofo alemán presenta en el mismo periodo (1669/1672) el proyecto de creación de la Academia de las Artes y las Ciencias, inspirado en la Royal Society inglesa, con el objetivo de defender la producción científica del pueblo alemán, en el contexto de consolidar una posición comercial favorable en el mercantilismo europeo en curso. En su estructura la Academia tiene tres funciones: producir conocimiento, educar al pueblo y socorrer a los necesitados. (Cfr. Leibniz, 1984: 333). Por el contrario, Spinoza no especifica responsabilidades sociales del filósofo, en relación con el desarrollo del conocimiento dentro de la comunidad. El filósofo no presenta un tratado sobre la educación que implique a las ciencias. No obstante, en el libro IV de la *E*, la educación es

evocada como crianza dentro de la institución del matrimonio. La importancia del matrimonio está basada en que en él se desarrolla el Amor “acorde con la razón”, a diferencia del “amor libidinoso”, que presentaría las características del estado de naturaleza. Así entendido, el matrimonio es destacado por Spinoza como la base de una educación sabia, concordante con la *Civitas*. (Cfr. Spinoza, 2022: 312, [*E*, IV, Cap. 20, 272]).

Si recapitulamos la presentación de Spinoza del “hombre libre” según el Libro IV de la *E*, del que nosotros pensamos que es quien ha accedido a la “ciencia intuitiva”, leemos que se caracteriza por buscar la amistad. El hombre libre se distingue de quien es solamente guiado por los apetitos, que fluctúa entre el amor y el odio y, por lo tanto, vive en la esclavitud (Cfr. Spinoza, 2022: 298, [*E*, IV, Prop. 66, Esc., 260]). Spinoza señala la relación del hombre libre con quienes detentan el poder y propician regímenes de esclavitud. Tiene la firmeza de no recibir los beneficios de estos sectores y se esfuerza para que no se sientan despreciados. El hombre libre huye de la enemistad y busca la amistad.

En el marco de no recibir ningún tipo de favores de los poderosos nos explicamos su decisión de no aceptar la invitación de la Universidad de Heidelberg en 1673 para ocupar un cargo de profesor de filosofía con un sueldo anual. Argumenta que tal cargo le impedirá seguir desarrollando su filosofía y en que se verá coartado en su libertad de pensamiento al adherir a los cánones oficiales. (Cfr. Gebhardt: 2007: 100).

Si bien nuestro filósofo sostiene que los hombres son realmente libres en la *Civitas*, en la medida en que viven de acuerdo con el “bien común”, observa que el ejercicio del tercer género de conocimiento, de la “ciencia intuitiva”, implica un gran trabajo sobre la propia interioridad que habitualmente se encuentra por fuera de los modos de vida de la plebe. “¿Cómo sería posible que la salvación fuera desdeñada por casi todos, si fuera fácil y se la pudiera encontrar sin gran trabajo? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”. (Spinoza, 2022: 358. [*E*, V, Prop. 42, Esc.]). Podemos establecer que las palabras finales de la *E* se refieren a una sociedad refractaria a la práctica del tercer género.

La verdadera libertad del hombre se caracteriza por la firmeza, la entereza y la generosidad. (Cfr. Spinoza, 2022: 305, [*E*, IV, Prop. 73, Esc., 265]) Estas virtudes establecen un imperativo político y ético hacia los demás individuos que conforman la *Civitas*. Quienes acceden a la “ciencia intuitiva” deben compartir los conocimientos que llevan al amor intelectual de Dios y, como consecuencia, a la vida plena en una sociedad iluminada por la amistad. En Spinoza la amistad está siempre relacionada con los encuentros que resultan útiles dentro de la comunidad. Quien vive según la guía de la razón es consciente de que debe unir a los demás en la amistad.

El vínculo de la amistad se establece entre los hombres libres, dado que: “Sólo los hombres libres son sumamente útiles los unos a los otros y se juntan entre sí con la más estrecha amistad y con igual empeño de amor se esfuerzan por hacerse el bien los unos a los otros” (Spinoza, 2022: 302, [E, IV, Prop. 71, Dem., 263]). En nuestra interpretación, esta definición del Libro IV de la E, anticipa la presentación que hace Spinoza sobre la democracia como *absolutum imperium*, (Cfr. Spinoza, 1986: 220, [TP, XI, §1, 358]).

Los modos de relación y comunicación en individuos guardan especial relevancia en el momento de la emergencia de lo político, (Cfr. Sección IV: 41). Estos modos de vida son el fundamento del conocimiento y, por ende, de lo político. Dejan en evidencia la centralidad que tiene en la teoría spinoziana el concepto de *conatus*, íntimamente ligado con el deseo o *cupiditas*.

Con anterioridad sostuvimos que el deseo es parte inalienable del *conatus* humano. Nos referimos a él en cada modo de comunicación (géneros de conocimiento) y en la relación entre estado de naturaleza y *Civitas*. Así es como podemos establecer que no queda intacto: es el deseo de seguridad en el primer género de conocimiento y el estado natural; es el deseo de comunicarse con los otros y acrecentar la capacidad de entender en el segundo género y la *Civitas*; es el *Amor Dei intellectualis* en el tercer género de conocimiento.

Sección 4: El Estado democrático

4.1 La emergencia⁴⁰ de lo político y la institución del Estado

En este apartado señalamos la unidad que guarda la E con los tratados llamados tradicionalmente “políticos”. Nuestra investigación incorpora el TTP y el TP en relación con el análisis que hemos desarrollado, cuyo principal soporte son los libros de la E. El TTP [1670] se sitúa en un contexto determinado por los enfrentamientos religiosos y políticos que tienen lugar en las Provincias Unidas, como hicimos referencia en la Sección 1.

El TTP no se remite solamente al estudio de la teocracia característica del Estado hebreo. Es la reflexión sobre las guerras de religión y los absolutismos que imperan en Europa. Balibar lo denomina “un manifiesto democrático”. (Balibar; 2011: 43). Spinoza sostiene la igualdad ontológica como fundamento del Estado. En este contexto confronta con el privilegio de la teología y plantea la tolerancia en base a una reflexión sobre los requisitos de la ley.

⁴⁰ El concepto “emergencia” (surgimiento) alude a la carga semántica que posee en cuanto al lugar cercano que ocupa con respecto al concepto de producción

En el marco de su obra ontológica recuperamos el concepto de *conatus* como esencia de la naturaleza humana. Nos referimos al *conatus* como *vis existendi*, como *potentia existendi*. Utilizamos como sinónimo adecuado el término virtud (*virtus*)⁴¹. “El esfuerzo por conservarse es el fundamento primero y único de la virtud.” (Spinoza, 2022: 251 [E, IV, Prop.22, Dem., 225]). Ningún ser humano renuncia a esto a menos que una potencia externa sea más fuerte y lo obligue a ello.

Lo virtuoso es lo realmente útil en la lucha por perseverar en el ser. En el estado de naturaleza los hombres se oponen unos a otros, enfrentados por pasiones de las que no podemos decir que son justas o injustas. En dicho estado la potencia humana individual está sumamente limitada por la potencia de las causas externas que la enfrentan. “La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y es superada infinitamente por la potencia de las causas externas.” (Spinoza, 2022: 233 [E, IV, Prop.3, 212]).

El “estado de naturaleza” se funda en el derecho natural, “*institutum naturae*” (Spinosae, 1670: 333 [TTP, cap. XVI, 19]) que se puede definir como las reglas establecidas en y por la naturaleza misma. Es el derecho que permite a los seres humanos extenderse hasta donde puede alcanzar su potencia, determinada por el deseo, por el impulso de los apetitos. No la determina la razón sino la imaginación. Podemos establecer que este derecho natural o *sui juris* no se concreta en el estado de naturaleza porque la potencia de las causas externas conspira contra él. Imposibilita su concreción e impone el *alterius juris* (el derecho del dominador). (Cfr. Spinoza, 1997: 92, [TP, Cap. II, 15, 281]).

Dada esta situación, analizamos los modos en que opera la imaginación en el proceso instituyente del Estado. Desde el punto de vista ontológico los seres humanos somos, al decir de Spinoza, *pars naturae*: “Nosotros padecemos en cuanto que somos *una parte de la Naturaleza* que no puede ser concebida por sí [sola] sin las otras.” (Spinoza, 2022: 232 [E, IV, Prop. 2, 212]). Esto significa que no gozamos de ningún privilegio ante la naturaleza en su conjunto. Por lo tanto, no podemos ser pensados sino en relación con los otros. Esta igualdad como parte de la naturaleza es de suma importancia cuando Spinoza se refiere a la institución del Estado.

Si nos servimos de la hermenéutica de Balibar, quien toma el concepto de transindividualidad⁴² (Cfr. Balibar, 2021:13-17), podría afirmarse que la individuación se

⁴¹Usamos el término en su etimología latina *Virtus*: valentía, poder, eficacia, potestad, fuerza.

⁴² Balibar toma este concepto de Simondon para hacer mención a la comunicación que se da entre los seres humanos, al tener en cuenta que los géneros del conocimiento, especialmente el primero y el segundo son modos de comunicación. (cfr. Sección III)

completa en procesos de transindividuación. En otros términos, la vida en común es el único camino para la realización de los seres humanos. “de la sociedad común de los hombres nacen más beneficios que daños.” (Spinoza, 2022:263 [E, IV, Prop. 35, Esc., 234]). Spinoza se proyecta así en el contexto del pensamiento de Simondon: “Lo colectivo interviene como resolución de la problemática individual, lo que significa que la base de la realidad colectiva está ya parcialmente contenida en el individuo, bajo la forma de la realidad preindividual”. (Simondon, 2009: 33).⁴³

El camino hacia la transindividuación tiene que ser resuelto con el hallazgo de una solución para que las potencias individuales, guiadas por los impulsos y deseos, no se enfrenten de tal manera que el peligro de muerte esté siempre presente y puedan alcanzar un estado de seguridad. “cada uno juzga qué es lo bueno y qué es lo malo y toma en consideración su utilidad de acuerdo con su propio ingenio” (Spinoza, 2022: 267/268 [E, IV, Prop. 37, Esc. 2, 236]). Si la virtud de los seres humanos consiste en lograr aquello que es útil para la perseverancia en el ser, el estado natural conspira contra esa virtud, porque todas las potencias se enfrentan hasta la muerte. “si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno podría estar en posesión de ese derecho suyo sin daño alguno para los otros.” (Spinoza, 2022: 268 [E, IV, Prop. 37, Esc. 2, 237]). Para conservar la vida es necesario contener la violencia presente en el estado natural, disminuir el miedo y el terror a lo desconocido, origen de la superstición.

La *Civitas*⁴⁴ o estado civil consiste en la potencia y voluntad de un todo, o de un colectivo humano, cuyo fundamento es el derecho común. El régimen que permite su institución es la seguridad, que Spinoza articula con el miedo o la esperanza. En su conjunto, estos regímenes son descritos como el deseo de utilidad. La búsqueda del otro surge del entendimiento de que la mayor utilidad del individuo se cumple en la vida en común. (Cfr. Spinoza, 2022: 247/248 [E IV, Prop.18, Esc., 223]). La esencia del *conatus* humano es el entender, y este entendimiento es, a su vez, la búsqueda de la mayor utilidad para preservar y acrecentar el *conatus*. Es el deseo de encontrar la mayor utilidad la que lleva a los individuos humanos a la búsqueda del otro, a la comunicación con el otro.

Durante la producción de la *Civitas* se transfiere el derecho natural individual al derecho colectivo. De ninguna manera la transferencia implica la renuncia completa al derecho natural tal como Spinoza lo sostiene en la carta 50 a Jarid Jelles. “Por lo que respecta a la política, la

⁴³ Establecemos una relación entre esa realidad preindividual a la que se refiere Simondon con lo que Spinoza determina como la potencia de la sustancia infinita, presente en el surgimiento de los individuos. De esta manera, esa potencia común a todos es la que prefigura la realidad colectiva.

⁴⁴ En la sección III justificamos nuestra elección en el uso de *Civitas* en lugar de Estado, por la pertinencia del término en el análisis spinoziano. Veremos que en el *TTP* y el *TP* Spinoza se referirá al Estado con el término *imperium*, en el sentido de detentar el poder como garantía de la realización de la transindividualidad.

diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume⁴⁵ el derecho natural.” (Spinoza, 1988: 308, [EP, 50, 239]). Nadie transfiere la totalidad de su derecho natural, sino que éste se encuentra implícito en la sociedad de la que forma parte (Cfr. Spinoza, 1997: 341 [TTP, Cap. XVI, 195]). De ninguna manera el derecho natural queda atrás en Spinoza, porque es parte inalienable del *conatus* de los seres humanos.

En la emergencia de lo político no opera ninguna fuerza trascendente a las vías naturales en las que tiene lugar. El fundamento de lo político es la inmanencia de los regímenes naturales:

el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo. (Spinoza, 1986: 122 [TP, VI, §1, 297]).

La emergencia de la que hablamos es la consecuencia lógica de la lucha entre existencias individuales que se esfuerzan por perseverar en el ser. Se desarrolla en el estado natural a partir de la necesidad de proteger la vida y obtener seguridad, lo que exige la realización concreta del derecho natural, Esta realización solo tiene cumplimiento dentro del Estado. Por lo tanto, el derecho de ser *sui juris*, de hacer concreto el derecho natural de cada uno, está en la base de esa emergencia.

para que los hombres vivan en concordia y puedan prestarse auxilio unos a otros, es necesario que cedan en su derecho natural y se den unos a otros la seguridad de que no van a hacer nada que pueda resultar en daño de otro. (Spinoza, 2022: 268 [E, IV, Prop. 37, Esc. 2, 238]).

Con estas palabras Spinoza señala qué parte del derecho natural se cede en la vida en sociedad, y por qué sostiene que tal derecho permanece incólume en la *Civitas*. Los seres humanos renuncian únicamente a la venganza privada y a actuar de acuerdo con sus propios apetitos.

4.2 El paso del estado de naturaleza a la *Civitas*: análisis comparativo entre Hobbes [1651] y Spinoza [1677]

En la carta 50, citada más arriba, Spinoza menciona a Hobbes con el objetivo de señalar

⁴⁵ “*ego naturale Jus semper sartum tectum conservo*” (Spinosae; 1677:557): “Conservo siempre a salvo el derecho natural.” Nos parece pertinente señalar la expresión que usa Spinoza “sartum tectum” que originariamente refiere a mantener el hogar en buen estado, protegerlo. La elección de esa frase refuerza la imagen de que el derecho natural se encuentra protegido como parte de la naturaleza humana en el Estado.

la diferencia en la naturaleza del pacto que establece el pasaje del estado de naturaleza a la *Civitas*. Para nuestro filósofo el derecho natural debe quedar *incólume*. Esa diferencia nodal tiene derivaciones en relación con la forma de entender los conceptos de “pueblo”, “multitud” y “Estado”. En ese camino se establece la manera en que se reconfiguran tales conceptos en las diferentes formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia.

En el análisis de las pasiones, tanto Spinoza como Hobbes establecen que el derecho natural no se define por la razón sino por el deseo/apetito y el poder. De acuerdo con Spinoza: “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”. (Spinoza, 1997: 333, [TTP, XVI, 190]). Para Hobbes: “cada uno puede por derecho natural hacer y tener aquello que conduce necesariamente a la protección de la vida propia y de sus miembros.” (Hobbes, 2010, I: 135).

En la reflexión de Hobbes, el derecho natural implica que cada individuo tiene derecho a todo, a hacer todo lo que desea sin ningún tipo de obligación, porque no ha cedido su derecho mientras permanece en el estado natural. (Cfr. Hobbes, 2018: 113[I, XIV]). Este derecho no se puede concretar completamente porque encuentra la oposición del derecho natural de los demás, que tampoco reconoce límites. “Señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.” (Hobbes, 2018: 90 [I, XI]). Por eso es necesario abandonar el estado de naturaleza, en donde la vida está marcada por el peligro de muerte y la soledad de los hombres. (Cfr. Hobbes, 2018: 110 [I, XII]).

De acuerdo con Hobbes, el derecho natural es causa eficiente del surgimiento de la *Civitas*, pero esa causa no se mantiene en ella. En el paso a la *Civitas* tanto el estado de naturaleza como el derecho natural quedan completamente atrás. Spinoza sostiene que el derecho natural está determinado por el deseo y por la capacidad de cumplirlo, es decir, por la posibilidad de hacerlo efectivo. A esto “se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado.” (Spinoza, 1997: 332, [TTP, cap. XVI, 189]).

El derecho natural es el que origina el surgimiento de lo político, y la diferencia con Hobbes reside en que para Spinoza permanece “incólume” en la constitución de la *Civitas* porque es allí donde puede realizarse plenamente⁴⁶: “el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes.”

⁴⁶ Esta es la demostración fehaciente de por qué Spinoza mantiene “bajo un techo seguro” al derecho natural. (Nota 38:43).

(Spinoza, 1986: 93 [TP, II, 15, 281]). El derecho natural, en cuanto causa eficiente del surgimiento de la *Civitas*, es además inmanente, ya que tal derecho no queda abandonado con el surgimiento de la *Civitas*, sino, por el contrario, sigue actuando en ella. El concepto central de inmanencia, que Spinoza analiza ontológicamente en el Libro I de la *E* resulta también fundamental en su teoría política.

Por el contrario, Hobbes postula el abandono del estado de naturaleza cuando los seres humanos elaboran pactos entre sí para preservar la vida y la propiedad. Sin embargo, existe entre ellos la desconfianza y el temor al incumplimiento. Solamente “cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento el pacto no es nulo.” (Hobbes, 2018: 118 [I, XIV]). La garantía del pacto está en una fuerza superior a la que los individuos humanos se someten.

En Hobbes el pacto implica la cesión voluntaria del derecho natural, común a todos los individuos. Esto origina el cumplimiento de la obligación asumida a partir de esa cesión, y el no reclamar que le devuelvan ese derecho cedido. A lo único a lo que no se renuncia es a la vida, al derecho a la propia conservación. “Los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, lo robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos.” (Hobbes, 2018: 243 [II, XXVIII]).

Lo que se instaura con el contrato es la relación de protección y obediencia. La sociedad se origina en un pacto de sumisión en el que cada uno se obliga a obedecer órdenes del soberano, en sí mismas inapelables. Y tal contrato es eficaz para lograr la pacificación si hay temor al incumplimiento. El poder del soberano es absoluto porque tanto el poder de la espada como el poder de legislar están en las mismas manos. Además, la autoridad del monarca está legitimada por el poder de la religión, que otorga el marco ideológico para la conformación de las monarquías absolutas. (Cfr. Hobbes, 2018: 173 [II, XXI]).

Spinoza determina el pasaje del estado de naturaleza a la *Civitas* por la sola legalidad inmanente en la naturaleza. No es un pacto de deposición del derecho natural, porque es imposible legislar en el sentido de someter a la naturaleza. En ese caso las leyes se convertirían en “cadenas artificiales” tal como las concibe Hobbes, dado que han dejado de tener utilidad para los individuos. Lo anterior se funda en el señalamiento que hace Spinoza sobre que nadie cede completamente su derecho natural. “Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre.” (Spinoza, 1997: 350 [TTP, XVI,201]).

Lo que marca la vigencia y la virtud de un pacto es la utilidad. Si el pacto no resulta útil

queda ipso facto caduco por incumplimiento del derecho natural. (Cfr. Spinoza, 1997: 337 [*TTP*, XV, 192]). El pacto es inútil cuando no contempla en la existencia individual el ejercicio del entendimiento. A lo que no ceden los seres humanos, a riesgo de poner en peligro su *conatus*, es al entendimiento como dimensión vital en los individuos. La Mente obra porque entiende y en ese sentido, obra con virtud. Por lo tanto, el entender es la virtud absoluta de la Mente. (Cfr. Spinoza, 2022: 254 [*E IV*, Prop. 28, 228]).

El peligro del estado de naturaleza reside en la ausencia de significados compartidos, podríamos decir, de utilidades compartidas. Esa ausencia y su superación es la que marca la emergencia de lo político. En el *TTP* el pacto es un acuerdo mutuo por el que se transfiere hacia la colectividad entera el derecho natural individual de defenderse a sí mismo (Cfr. Spinoza, 1997: 338 [*TTP*, XVI, 193]), sin renunciar a la libertad de opinar y de enseñar. (Cfr. Spinoza, 1997: 408 [*TTP*, XX, 239]).

A propósito de su explicación del pacto. en el *TP* Spinoza introduce otro repertorio categorial para entender la naturaleza de dicho pacto: la “multitud”⁴⁷, que es evocada en relación con el pasaje a la *Civitas* y con la capacidad de ésta en cuanto a asociar potencias y unir derechos: “cuantos más sean los que así se unen, más derechos tienen todos juntos (...) Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)”. (Spinoza, 1986: 93/94 [*TP*, II, §17, 282]).

Spinoza usa de manera frecuente el concepto “pueblo” tanto en el *TTP*, para referirse al pueblo hebreo, como en el *TP* en relación con las distintas formas de gobierno. No se desprende de su uso una oposición evidente con el concepto que es objeto de su análisis, es decir la multitud. El uso de los conceptos de “pueblo” y “multitud” es otro de los puntos de confrontación con Hobbes. El filósofo inglés le otorga un valor positivo al pueblo, valor que le niega a la multitud. Esto es así porque la pluralidad de la multitud representa el máximo peligro para el Estado. No se le reconoce un status jurídico y por lo tanto ontológico: no pertenece al pueblo porque es una suma de personas individuales. (Cfr. Hobbes, 2010: 249 [XII, 8]). La vida de la multitud transcurre dentro del estado de naturaleza hasta tanto sea capaz de realizar el pacto por el cual depone sus derechos ante la institución del Estado. (Cfr. Hobbes, 2018: 146, [XVIII]). Por ende, la cesión del estado de naturaleza es la condición para la conformación del pueblo como reflejo del Estado, una voluntad única. El pueblo debe su existencia a la existencia misma del Estado, y a su cualidad esencial, la obediencia. En otras palabras, el pueblo ha dejado atrás el estado de naturaleza.

⁴⁷ El término es objeto de análisis en el *TP*. En el *TTP* se relaciona con el odio teológico, con el odio en manada.

Según Hobbes las diferentes formas de gobierno⁴⁸ se diferencian a partir de distintos y opuestos fundamentos: o en la voluntad de un hombre en el caso de la monarquía, o en la asamblea, en el caso de la democracia. Evoca el criterio de utilidad, para afirmar que es la forma de gobierno más apta para asegurar la paz y la seguridad del pueblo. Es decir, que lo realmente útil es la diferencia de aptitud entre la democracia y la monarquía para asegurar esos objetivos. (Cfr. Hobbes, 2018: 154 [XIX]). Teniendo en cuenta esa diferencia, la forma más apta de gobernar es la monarquía porque es el soberano el que tiene la capacidad de imponer el pacto de gobernanza. En el caso de la democracia, basada en el funcionamiento de la asamblea soberana, Hobbes sostiene que el logro de acuerdos es difícil y casi imposible, teniendo en cuenta las naturalezas diversas y el número de ellas que conforman la asamblea: “no existe un gran Estado cuya soberanía resida en una gran asamblea, que en las consultas relativas a la paz y la guerra, y en la promulgación de las leyes no se encuentre en la misma condición que si el gobierno estuviera en manos de un niño.” (Cfr. Hobbes, 2018: 158, [XIX]). Dicho de otra manera, Hobbes pone en entredicho la legitimidad y la aptitud del ejercicio asambleario del poder en la medida en que ese colectivo sería una mera multitud. Su análisis tiene como origen la desconfianza en la potencia instituyente de la multitud.

En Spinoza la multitud es una pluralidad que persiste como tal y es la base de las libertades civiles. No hay en ella un horizonte plenamente amenazador, más aún, la amenaza desaparece si se conocen las causas y la lógica propia de su comportamiento: “me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas”. (Spinoza, 1986: 80, [TP, I, §4, 274]).

4.3 “El Estado: pasión de multitudes”

Abrimos este apartado con la frase de Eduardo Grüner (2000: 143), dado que este marco interpretativo nos permite relevar en las fuentes spinozianas los regímenes que llevan a los hombres a desear la liberación.

Consideramos necesaria una genealogía del concepto de “multitud”, en relación con el uso spinoziano de “vulgo” y “plebe”. No hallamos en la *E* el término “multitud”. En esa obra Spinoza utiliza “vulgo”: “el vulgo es terrible, a menos que tenga miedo.” (Spinoza, 2022: 284 [E, IV, Prop. 54, Esc., 250]). En el *TTP* la utilización del término (Cfr. Spinoza: 1997: 387, [TTP, XVIII]) alude a las mismas características que le atribuye en la *E*. “Sé también que es tan

⁴⁸ Hobbes señala tres formas de gobierno: monarquía, democracia y aristocracia. Dado que nuestra intención es confrontar con la reflexión de Spinoza, nos referiremos exclusivamente a las dos primeras.

imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo (...) no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos” (Spinoza, 1997: 72 [*TTP*, Pref., 12]). El término “plebe”, que aparece frecuentemente en el *TTP* tiene un campo semántico semejante.

El vulgo no responde a los dictados de la razón, se encuentra inmerso en sus pasiones y actúa por miedo. Se encuentra, entonces, en el primer género de conocimiento, bajo el régimen de vida fragmentaria, en donde las ideas inadecuadas y mutiladas son producto de la imaginación y la opinión. El vulgo, ignorante de las causas naturales, vive en la ilusión antropomórfica y teleológica, pensando, imaginando que los seres humanos son creados a imagen de Dios y se encaminan a un fin. (Cfr. Spinoza, 2022:49 [*E*, I, Ap., 78]). De acuerdo con estos prejuicios, existe una admiración del vulgo hacia el monarca como representante de Dios, base de justificación de las monarquías.

En el *TTP* los conceptos de “plebe” y “vulgo”, que Spinoza usa indistintamente, están relacionados con el objetivo que persigue en el tratado, esto es, desentrañar el secreto mejor guardado de las monarquías, a través del análisis de la superstición, el miedo y el odio teológico-político, que originan la servidumbre. (Cfr. Spinoza, 1997: 64 [*TTP*, Pref., 6]). Las monarquías tienen entonces características del primer género de conocimiento y del estado de naturaleza. La característica central es el prejuicio de la causalidad final, la atribución a una causa trascendente que determina los modos de vida y sirve de fundamento a las monarquías.

Este análisis responde a un imperativo de época, en la que las monarquías absolutas fundan su poder en el poder único de las armas y la religión. Los absolutismos monárquicos son formas que pertenecen al primer género de conocimiento, considerados los géneros de conocimiento como modos de comunicación (cfr. Sección III:30). Surge así “la presencia secreta de una *cupiditas* servil, de un deseo supersticioso e insaciable de servir y obedecer que los hombres imaginan como fuente de fortaleza cuando es más bien signo de su destrucción individual y colectiva” (Chauí, 2020: 65).

El miedo de las masas, como lo denomina Balibar (cfr. Balibar, 1990), tiene una doble dirección: es el miedo por el cual las masas se someten a la servidumbre y es el miedo de la monarquía, que impone su poder teológico-militar para lograr el sometimiento de la multitud. Balibar sostiene que se podría hablar de una aporía en el uso de “multitud” en las obras de Spinoza: una multitud a la que hay que temer y una multitud capaz de generar el espacio democrático. Allí reside la complejidad y la importancia que Spinoza le atribuye al concepto.

A partir del *TP*, Spinoza centra su análisis en el concepto de multitud, sin que exista ambigüedad como en el *TTP* y la *E*. Señala la complejidad que forma parte de la constitución de

la multitud. Esta característica determina que Spinoza defina a la democracia como la mejor forma de gobierno. Aquí se encuentra la originalidad de Spinoza, la “anomalía salvaje” como la denomina Negri (2015): la necesidad de conciliar la potencia de la multitud con la persistencia del Estado. Spinoza sostiene que la democracia es la forma más natural con la que puede organizarse un Estado:

en este Estado, *nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural.* (Spinoza, 1997: 341 [TTP, XVI, 195]).

En este pasaje podemos leer la frase más significativa y por la que Spinoza define a la democracia como la forma más natural de gobierno. Hay un núcleo central en el derecho natural que es parte del *conatus* y por lo tanto hace a la naturaleza de los seres humanos. El *conatus* de la existencia individual del hombre es el imaginar, el entender, el pensar y el enseñar. Por lo tanto, el pensar nunca se transfiere, ya que eso significaría la renuncia a la esencia humana. En consecuencia, la persistencia del mismo Estado está condicionada por su respeto a la capacidad de pensar. “mantener seguro el Estado (*imperium*)⁴⁹, a condición que se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa.” (Spinoza, 1997: 72 [TTP, Pref., 12]).

A lo que se renuncia para vivir en una sociedad en relativa calma, es a la capacidad de asumir la justicia por mano propia, en la ignorancia de la ley que rige la vida en común. “se podría establecer una Sociedad, con sólo que esta reclamara para sí el derecho que tiene cada uno de vengarse, y de juzgar acerca del bien y del mal.” (Spinoza, 2022: 268 [E., Libro IV, Prop. 37, Esc. 2, 238]). Es necesario resolver cómo se integra la multitud al Estado, porque subsiste el deseo con sus regímenes no virtuosos, ya que la multitud congrega tanto a hombres libres como a ignorantes que pueden tomar el camino de la superstición.

La mayor utilidad para los seres humanos es vivir según la guía de la razón. Spinoza se refiere a una ciudad en la que conviven hombres que viven bajo el régimen del primer género de conocimiento, individuos que alcanzaron el conocimiento de las “nociones comunes”, y los que que han accedido a la “ciencia intuitiva” o tercer género de conocimiento.

Como nadie renuncia a sus ideas, con independencia de que sean erróneas o no y nadie acepta que sus ideas equivocadas sean juzgadas como criminales, un Estado que pretenda imponer que los hombres hablen de acuerdo con sus prescripciones, está destinado al fracaso. Esta censura

⁴⁹ Para Spinoza *Civitas e Imperium* constituyen dos caras de una misma moneda: es el régimen político y social que permite la paz (*Civitas*) en un régimen de derecho y justicia (*Imperium*).

atenta contra la misma naturaleza humana. (Cfr. Spinoza, 1997: 410, [TTP, XX, 240]).

El principal objetivo del TTP, definido por Balibar como un “manifiesto democrático” (Balibar, 2011: 43) es establecer los fundamentos del Estado en relación con la potencia de los individuos. (Cfr. Spinoza, 1997: 331, [TTP, XVI, 189]. El interrogante es qué límite encuentra la libertad de opinar, pensar y enseñar para no poner en peligro la vigencia del propio Estado. (Cfr. Spinoza, 1997: 410, [TTP, XX, 240]). En el marco de los comportamientos de los ciudadanos y /o de su presentación sobre el concepto de “derecho civil⁵⁰ privado”, Spinoza define instancias que se refieren al límite al que hicimos referencia: : la primera son las injurias, la segunda la justicia y la injusticia y la última los “crímenes de lesa majestad”. Estos últimos se refieren a acciones destituyentes cometidas por súbditos o ciudadanos que con su acción no observan las leyes de la Civitas. Spinoza también determina que no cualquier individuo tiene capacidad para realizar tales actos, tema que retomaremos más adelante a propósito del tratamiento de la tolerancia. (Cfr. Spinoza, 1997: 344, [TTP, XVI, 197]).

La *Civitas* en Spinoza no es una comunidad formada exclusivamente por seres racionales. El Estado no busca la homogeneización de los modos de vida y comunicación de los individuos. De acuerdo con nuestra lectura, esto significaría para Spinoza el peligro de producir autómatas. (Cfr. Spinoza, 1997: 411, [TTP, XX, 241]). El Estado debe conformarse observando la heterogeneidad de la multitud, que se origina en que los seres humanos jamás renuncian a imaginar y a entender, es decir a su *conatus* o esencia que los constituye. (Cfr. Spinoza, 2022: 61 [E, II, Ax. 2, 85]). Por lo tanto, no hay en Spinoza la determinación de un Estado cuyo proyecto sea la producción de una segunda naturaleza, guiada exclusivamente por la razón.

El deseo, como esencia misma del hombre es parte, junto con la guía de la razón, de la emergencia y vigencia de la *Civitas*, De acuerdo con Balibar (Cfr. Balibar, 2021: 122), hay una “doble constitución de la ciudad” que señala la relación entre la guía de la razón y los deseos de los ciudadanos. El Estado debe contemplar la interacción de los afectos y crear las condiciones para que la multitud actúe de manera amistosa y racional. Es la imbricación entre los deseos de los individuos y la dimensión política del Estado lo que origina el acrecentamiento de la libertad de cada uno. (Cfr. Spinoza, 2022: 268 [E, IV, Prop. 37, Esc.2, 238]). Este Estado es al que Spinoza denomina “democrático” (*absolutum imperium*). (Cfr. Spinoza, 1986: 220 [TP, Cap. XI, §1, 358]).

⁵⁰ De acuerdo con la definición de Spinoza, “el derecho civil privado” es la libertad de cada uno de conservarse en su estado, de acuerdo a lo determinado por el Estado y resguardado por el mismo. (Cfr. Spinoza, 1997, 342, [TTP, XVI]).

4.4 La ley como herramienta del Estado democrático

Para Spinoza la reflexión política está atravesada por el problema del equilibrio, de una balanza política entre la potencia de la multitud (*potentia multitudinis*) y el poder del Estado (*potestas imperii*). La relación constitutiva entre la multitud y el Estado, es así pensada como una contradicción interna que es necesario equilibrar a partir del cumplimiento de la ley. Este cumplimiento tiene su fundamento en que todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una misma garantía de seguridad, sin renunciar a su capacidad de juzgar. (Cfr. Spinoza, 1986: 101-102 [TP, III§ 3, 285]).

El pensamiento y la opinión divergentes no son motivo de persecución, siempre que no se transformen en acciones que atenten contra la estabilidad del Estado. La importancia de las leyes y su elaboración acompañan a la habilidad del Estado para lograr el equilibrio, junto con la potestad de vigilar el cumplimiento de las mismas. Su elaboración se dirige hacia el bien común como objetivo:

Porque el alma (*anima*) del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres.” (Spinoza, 1986: 217, [TP, X, § 9, 357]).

En el *TTP* Spinoza postula el “Estado libre” y lo presenta como aquel que tiene como guía la razón, entendida ésta como la ley suprema de la utilidad común. Se refiere tanto a la utilidad del Estado como a la utilidad de los súbditos, que es la suprema utilidad: “la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda.” (Spinoza, 1997: 340 [TTP, XVI, 195]). De ahí que el Estado es aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón. Todos los ciudadanos deben sentirse comprendidos, incluidos en el espíritu de las leyes. Legislar y condenar las opiniones como si fueran un delito contra el Estado, llevarían a atentar contra la paz y el Estado mismo. (Cfr. Spinoza, 1997: 65 [TTP, Pref., 7]).

El funcionamiento equilibrado del Estado debe apelar a la consulta a sus ciudadanos. Al respecto, remitimos al pasaje citado en nuestra exposición correspondiente al apartado 4.3 (50). Así Spinoza parece evocar a un ciudadano que tiene la palabra habilitada ante la máxima autoridad. En esto se diferencia de Hobbes, para quien las leyes son las cadenas artificiales que atan las orejas de los súbditos a la boca del soberano: la palabra del soberano debe cumplirse sin cuestionamientos. En su reflexión sobre las causas de la caída del Estado hebreo, Spinoza señala la importancia del derecho de los ciudadanos a conocer los libros sagrados, de donde emanan las leyes cosa que no debe ocultarse tras una “razón de Estado”. Esto atenta contra la principal

condición que debe tener toda ley, que es el requisito de comprender a todos por igual. No es atributo de quienes gobiernan reunir en una sola voluntad la legislación y el gobierno, ya que estarían habilitados para responder a sus propios apetitos y engañar al pueblo. (Cfr. Spinoza, 1997: 367 [*TTP*, XVII, 212]). Si bien este señalamiento está dirigido puntualmente al Estado hebreo y a la interpretación de los libros sagrados, se proyecta en los capítulos que siguen, específicamente en lo referente al Estado democrático.

Es preciso recordar que en el Prefacio del *TTP* Spinoza anticipa la importancia de una ley que comprenda e incluya a todos. En el texto sobre la tolerancia Spinoza señala la inutilidad de una ley que condene a unos y privilegie a otros. Los primeros no pueden respetar una ley que los condena por creencias que ellos consideran “sanas”. Los segundos tampoco respetan esa ley, por ser desde sus fundamentos falsa e “inútil” y por quedar en una posición de superioridad y privilegio respecto de la sociedad a tal punto que “tanto se envalentonan con ellas, que el magistrado no será capaz más tarde de abrogarlas” (Spinoza, 1997: 415, [*TTP*, XX, 244]) Es así que la ley y el Estado terminan siendo irrespetados por los excluidos a quienes se les condena por sus opiniones y rechazados y menospreciados por los privilegiados. Por lo tanto, el papel de la ley en la constitución de la *Civitas* deberá contemplar la garantía de no generar privilegios y exclusión. (Cfr. Spinoza, 1997: 65 [*TTP*, Pref., 7]). Una ley así concebida permite una comunicación regida por el derecho común, que habilita la concreción del derecho natural, hasta ese momento abstracto.

En cuanto a cómo deben ser concebidas las conductas disgregantes y destituyentes, el filósofo afirma: “las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado.” (Spinoza, 1986: 119 [*TP*, V, § 2, 295]). Si en una sociedad impera la malicia y la violencia es porque no ha velado lo suficiente por los derechos de los ciudadanos y por la concordia, es decir, no ha eliminado los motivos que originan la sedición.

La concordia, el desarrollo de una vida razonable, es la función primordial del Estado y la razón de la emergencia y vigencia de lo político. Si los seres humanos vivieran siempre y en todo lugar de acuerdo a la guía de la razón, no sería necesario que se organizaran los Estados, como tampoco se hubiera dado el surgimiento de lo político. “Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad.” (Spinoza, 1986: 123, [VI, §3, 297]).

4.5 Importancia de la tolerancia en el funcionamiento del Estado: análisis comparativo entre Locke [1666] y Spinoza [1677]

El instrumento teórico fundamental con el que cuenta el Estado para el desarrollo de la vida virtuosa es la “tolerancia”. Relacionamos aquí la propuesta de Spinoza con la elaboración teórica de John Locke (1999) sobre el mismo tópico. Tanto el *Ensayo sobre la tolerancia* [1667] y la posterior *Carta sobre la tolerancia* [1685] son, al igual que el *TTP* [1670] y el *TP*[1677], textos que surgen de una coyuntura histórica similar⁵¹ y que aportan conceptos para proyectar ambos una elaboración política del papel del Estado.

En coincidencia con Locke, el interés de Spinoza sobre la tolerancia está relacionado con la existencia misma del Estado, con su persistencia en el ser. Un Estado que no contempla como fundacional el “bien común” atenta contra su propia existencia, vulnera su *conatus*. Podemos afirmar que un Estado intolerante tiene sus días contados. La virtud de la moderación y la prudencia en el ejercicio del poder hacen a la configuración de la tolerancia.

Tanto para Locke como para Spinoza la tolerancia como herramienta del Estado es el pilar de sus leyes. En Locke los fundamentos de la ley se encuentran en el “bien común” y no en la conciencia privada del monarca o de un grupo determinado. Por su parte, en Spinoza leemos lo siguiente: “Por ley humana entiendo aquella forma de vida que solo sirve para mantener segura la vida y el Estado.” (Spinoza, 1997: 138 [*TTP*, IV, 59]). Se refiere en este pasaje a la ley humana, la ley civil, dictada por el Estado, que tiene que regular las acciones humanas y no sus pensamientos.

Spinoza presenta el criterio de utilidad como fuente de legitimación del Estado. Es útil todo lo que conduzca a que los individuos vivan en concordia. “ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.” (Spinoza, 1997: 158 [*TTP*, V, 74]).

En línea con esta fundamentación, Locke defiende una libertad ilimitada en los “asuntos civiles privados”, siempre que no comprometa los intereses de los demás ni la seguridad del Estado. Todas las opiniones que no atentan contra la sociedad humana son “cuestiones indiferentes” y no deben ser tomadas en consideración por el magistrado. (Cfr. Locke, 2011: 87).

⁵¹ Tal como lo señalamos en la Sección I Locke escribió su *Ensayo* durante el reinado de Jacobo II en Inglaterra, que transformó su gobierno en una monarquía absoluta, dictó las Actas de Unifomidad con respecto al clero, y fue aliado del Papa. En ese momento la persecución religiosa fue una política de Estado. Por su parte, aunque en Holanda no había una monarquía absoluta, la intolerancia del calvinismo ortodoxo originó la censura y la persecución política. En ese clima de época escribió Spinoza el *TTP* y el *TP* (Cfr. Sección I).

Esas “cuestiones indiferentes” hacen mención a la crianza de los hijos, a disponer libremente de sus bienes, a trabajar o descansar de acuerdo a sus intereses, a sus creencias religiosas, entre otras cuestiones. (Cfr. Locke, 2011: 87).

Las opiniones y el culto religioso tienen un derecho absoluto a la tolerancia, si no perturban el funcionamiento del Estado. “en las especulaciones y en el culto religioso todo hombre tiene una libertad perfecta e incontrolable, que puede usar libremente.” (Locke, 2011: 86). “sólo en la medida en que no tiendan a perturbar al estado o no causen mayores inconvenientes que ventajas a la comunidad” (Locke, 2011: 87). Locke afirma que la libertad de conciencia es el gran privilegio del súbdito. (Cfr. Locke, 2011: 91). Pero la preservación de esa libertad supone una conciencia que cree en una divinidad, fundamento de la moralidad y que guía las acciones de los hombres. El filósofo sostiene que sin esta red protectora que brindan las creencias religiosas, se destruyen las bases mismas de la comunidad.

Aquellos hombres que no tienen esas creencias “sólo pueden ser considerados una de las más peligrosas clases de bestias salvajes” (Locke, 2011: 83). De esto se desprende que Locke niega ese privilegio a los ateos por considerar que, al no creer en Dios, son incapaces de los lazos morales que sostienen la vida en sociedad, convirtiéndose en un factor disolvente. No los considera súbditos al ser incompetentes de toda sociabilidad. En otras palabras, les niega su humanidad. Esto marca una inconsistencia en su concepto de tolerancia porque lo reduce exclusivamente a la conciencia creyente. De esta manera, el Estado estaría fundado en una exclusión que atentaría contra la paz común.

Las opiniones y el culto religioso tienen derecho absoluto a la tolerancia, lo que significa un respeto ilimitado a las creencias. Sin embargo, Locke señala el peligro que significa para el Estado los “papistas”. Su observación está enmarcada en el hecho puntual de que el anglicanismo gobernante está cediendo partes importantes del Estado a los “papistas”. A partir del acceso al trono de Jacobo Estuardo (1685), se impulsa la participación católica en los más altos cargos de la administración estatal y en las instituciones, especialmente en dos bastiones anglicanos: las universidades de Oxford y Cambridge. (Cfr. Mantecón, 2005: 451). Para Locke el peligro concreto es que los papistas serían capaces de no respetar el juramento de fidelidad a su príncipe si la autoridad del Papa así lo exigiera. El filósofo alude a aquellos “papistas” que, obedeciendo a la autoridad de su iglesia, tienen capacidad para armarse contra su propio país. (Cfr. Locke, 2011: 103). Locke los considera potencialmente conspiradores contra la soberanía del Estado. No deben ser toleradas sus opiniones porque son absolutamente destructivas. (Cfr. Locke, 2011:

102). Distingue este grupo del resto de los disidentes⁵², a quienes denomina “fanáticos”, quizás en alusión al pueblo llano que no ostenta aquella capacidad de organizarse contra el Estado. (Cfr. Locke, 2011: 104). Respecto de los “fanáticos” considera inútil su persecución; señala la incompetencia del Estado respecto de las creencias de los súbditos y propone la vía de la “cortesía, la amistad y la delicadeza” (Locke, 2011: 108) para acercarlos al Estado y su religión oficializada. De este modo la tolerancia en Locke quedaría restringida a una convivencia pacífica entre las iglesias disidentes y la religión oficial.

En cambio, Spinoza define a la libertad de juicio como una “virtud”, y como tal irrenunciable. No puede ser oprimida, pero es preciso señalar que la autoridad del Estado tiene las herramientas para evitar los inconvenientes que pudiera causar. (Cfr. Spinoza, 1997: 414, [TTP, XX, 243]). La finalidad del Estado es garantizar que sus súbditos no se enfrenten con odio, ni se ataquen entre sí. (Cfr. Spinoza, 1997: 411, [TTP, XX]). Allí es necesaria la habilidad y la vigilancia. Pero también establece que no se puede negar que la misma majestad del Estado pueda ser lesionada, con palabras y con hechos. Y al igual que Locke, Spinoza considera que sería muy peligroso conceder una libertad sin límites a quienes tienen la capacidad de lesionar la autoridad del Estado, de producir odio social. (Cfr. Spinoza, 1997: 419, [TTP, XX, 247]).

A diferencia de Locke, Spinoza considera el hecho mismo de la existencia de una religión oficial como el origen de enfrentamientos sociales. El riesgo que corre el Estado es tratar de imponer por la fuerza esa religión oficial, lo que será causa de un cisma entre sus ciudadanos. Leyes que imponen una creencia y que prohíben la opinión están inspiradas en la ira de quienes no soportan la libertad de conciencia. (Cfr. Spinoza, 1997: 416, [TTP, XX, 244]). Esto sucedió con el linchamiento de los hermanos De Witt, tal como lo exponemos en la Sección 1.5.

Spinoza determina como opiniones y acciones sediciosas aquellas cuya existencia suprime el pacto fundacional por el que cada súbdito renunció a obrar según su criterio. (Cfr. Spinoza, 1997: 413, [TTP, XX, 242]). Pensar y actuar de esta manera, en contra de la potestad suprema, atentaría contra la vigencia del Estado. (Cfr. Spinoza, 1997: 412, [TTP, XX, 242]).

Habilidad y vigilancia son las herramientas del Estado que hace suya la tolerancia como política: la habilidad para interpretar y aceptar las diferencias; vigilancia y firmeza para no tolerar a quienes no cumplen con las leyes y ponen en peligro la seguridad de todos. (Cfr. Spinoza, 2022: 309, [E, IV, Ap. Cap. 13, 269]). Es responsabilidad del Estado hacer cumplir las leyes que garanticen la generación de afectos, nociones y acciones comunes.

⁵² Respecto de la distinción que hace Locke entre los “papistas”, Israel no la contempla al considerar la tolerancia en el filósofo. (Cfr. Israel, 2012: 336).

Los párrafos anteriores señalan la diferencia entre Locke y Spinoza en cuanto a qué idea los inspira cuando hablan de tolerancia. Para Locke, la esencia de la tolerancia se basa en la libertad de culto, la discusión teológica y la coexistencia de distintas iglesias disidentes junto con la religión “oficial” del Estado. Por esa razón el Estado está impedido de legislar sobre las opiniones y las creencias religiosas, pero sí actúa cuando en nombre de las creencias se conspira contra el Estado. La inconsistencia de Locke consiste en que excluye de la tolerancia a la conciencia no creyente. La comparación que realizamos entre Locke y Spinoza en este tópico nos permite determinar el carácter “radical” de la tolerancia spinoziana. Ningún sector queda fuera de ella. En la presentación del *TTP* Spinoza da cuenta de la que podríamos considerar como su teoría central con respecto a la tolerancia:

Se demuestra que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad. (Spinoza, 1997: 60 [*TTP*]).

La tolerancia se extiende más allá de la cuestión religiosa. La centralidad está ocupada por el respeto al concepto de *libertas philosophandi*, la libertad de pensamiento, de opinión y de enseñar. “es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz.” (Spinoza, 1997: 417 [*TTP*, XX, 245]). La clave de interpretación en esta cita es la palabra “piensen”, la que resume la libertad de conciencia que la tolerancia debe preservar. No se puede impedir que los hombres piensen, porque el pensar, el “entender” son parte inalienable del *conatus* humano.

Es “inútil” legislar sobre la libertad de los hombres de decir lo que piensan. Pero el límite a este derecho establecido por la ley se encuentra en que se utilice ese derecho para iniciar acciones que pongan en peligro el bien común y la integridad del propio Estado. En este sentido, recordamos que en el Estado no todos responden a la guía de la razón. Podemos decir que la *Civitas* está atravesada por individuos cuyos modos de comunicación se basan en ideas mutiladas, equívocas, en cuanto a que desconocen los intereses comunes. Es evidente la importancia del papel de policía que debe ejercer el mismo Estado para proteger a todos sus ciudadanos. (Cfr. Spinoza, 1997: 419, [*TTP*, XX, 247]). Con respecto al papel de control que asume el Estado en ocasiones en que peligran su integridad, Spinoza acude a una lectura atenta sobre la obra de Maquiavelo, en la que se delimita la capacidad del Príncipe acerca de cómo “escuchar a la multitud”. (Cfr. Maquiavelo, 2011: 268). Esa capacidad es insuficiente si el Príncipe no tiene la potencia, la virtud⁵³, para anticiparse y dominar aquellas acciones

⁵³ Cfr. Nota 39: 41

potencialmente destituyentes, con el fin de consolidar y conservar el Estado. (Cfr. Spinoza, 1986: 121, [TP, V, § 7, 297]).

A diferencia de Locke, el texto sobre la tolerancia en Spinoza constituye una presentación del Estado democrático: el mismo debe caracterizarse por la producción y vigencia de leyes que ordenen y promuevan acciones alejadas de la lógica de amigo/enemigo, privilegiado/excluido. El objetivo del Estado es que predominen los comportamientos del segundo y tercer género de conocimiento como garantía de la vigencia del mismo. No se anulan por decreto los regímenes de la servidumbre y la superstición, pero la obligación del Estado es desarrollar las herramientas necesarias para evitarlo. Un Estado denominado “libre” es aquel que garantiza el ejercicio de la libertad y limita la servidumbre. Las leyes del Estado deben obrar como garantía de que en estos modos de comunicación sea posible la participación y la consulta a fin de evitar los privilegios y la sumisión. La ley debe juzgar a todos por igual y defender los derechos de cada ciudadano sin excepción: “sin envidiar al rico ni despreciar al pobre.” (Spinoza, 1997: 343 [TTP, XVI, 196]).

En el marco de la tolerancia garantizada por la ley, los regímenes democráticos deben asegurar la libertad de los que Spinoza llama “hombres libres”. Con anterioridad hemos desarrollado las dinámicas que constituyen a los hombres libres y sus modos de comunicación. Son los que viven según la guía de la razón, haciendo de la firmeza, la generosidad y el cultivo de la amistad, su máxima virtud. (Cfr. Spinoza, 2022; 299, [E, IV, Prop.67 en adelante, 261]). Han accedido al tercer género de conocimiento y su libertad se potencia dentro del Estado, en la vida en común, y no en soledad. (Cfr. Spinoza, 2022; 304, [E, IV, Prop. 73, 265]). Así como la tolerancia protege las creencias de sus ciudadanos, así la libertad de filosofar y de enseñar debe estar protegida por las leyes de la *Civitas*.

La relación entre la constitución de la *Civitas* y los géneros de conocimiento como modos de comunicación nos permite acercarnos a la respuesta que originó nuestra investigación, esto es, el por qué los seres humanos eligen vivir en la servidumbre en lugar de elegir la libertad. En la presentación de una democracia que reconozca los derechos de todos los ciudadanos por igual y posibilite su participación, Spinoza señala las herramientas con las que debe contar un Estado para posibilitar la libertad y limitar todo lo que sea posible los regímenes de servidumbre.

Conclusión

Iniciamos nuestra investigación con el interrogante planteado por Spinoza acerca de los motivos por los cuales los pueblos desean la servidumbre como si fuera su salvación. Nuestro interés se centra en reconstruir en su obra los caminos hacia la liberación, y en particular el rol del Estado en la misma. En línea con este planteo, nuestra fuente principal estuvo conformada por la *Ética demostrada según el orden geométrico* ya que, a nuestro entender, esta obra presenta conceptos que resultan políticamente significativos. Al respecto relevamos la importancia de los conceptos que caracterizan a la “sustancia” como actividad o autoproducción y expresión: “*Causa Sui*”, “causalidad” e “inmanencia”, relación especular “Cuerpo-Mente”, “*conatus*” y “deseo”. El dinamismo implícito en la definición de “sustancia”, nos permitió ejemplificar en la obra de Spinoza regímenes de servidumbre y regímenes de liberación.

En este contexto los géneros de conocimiento son concebidos como modos de vida, de comunicación, es decir como relaciones ético-políticas. El vínculo entre la institución de la *Civitas* y los géneros de conocimiento como modos de comunicación satisface ampliamente las preguntas de nuestra investigación. De este modo, en línea con el problema de la servidumbre y la liberación, la elección de Spinoza por el Estado democrático, su defensa de una tolerancia radical, como formas constitutivas de la *Civitas* nos permitió concluir lo siguiente: en primer lugar, su ontología clarifica los mecanismos de la sumisión y, al hacerlo, clarifica también el camino hacia la liberación. En segundo lugar, a la luz de su obra política el Estado tiene responsabilidad y tarea en este tránsito hacia la libertad. Su herramienta fundamental es la tolerancia como inspiración de leyes que garanticen una ciudad sin excluidos ni privilegiados. El Estado se defiende a sí mismo si soporta, tolera, a los hombres libres. En este aspecto el hombre libre es el producto más lúcido del Estado y de la *Civitas* y sus modos de comunicación, es quien habita el tercer género de conocimiento, es decir en las fronteras de la ciudad que lo vio nacer. Su relación constante con la comunidad marca la dinámica de la utilidad de la *Civitas* que posibilita la acción del hombre libre tanto como la utilidad de la práctica liberadora del mismo hacia la comunidad.

Si consideramos que la virtud fundamental del hombre libre es el vínculo amistoso y el cultivo constante y profundo de la amistad, podremos reformular la pregunta que inició nuestra investigación. En lugar de preguntarnos por qué los hombres desean el sometimiento antes que la libertad, el interrogante adecuado sería: ¿por qué los hombres desean en sometimiento y no más bien la amistad?

Bibliografía

Fuentes

De la Boétie, Étienne (1980), *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona: Tusquets [1548]

Hobbes, Thomas (2010), *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires: Hydra [1642].

Hobbes, Thomas (2018), *LEVIATÁN, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires: FCE [1651].

Leibniz, Gottfried (1982), *Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Charcas.

Leibniz, Gottfried (1984), *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid: Editora Nacional.

Locke, John (2011), *Ensayo sobre la tolerancia*, Madrid: Biblioteca Nueva. [1666]

Spinoza, Baruch (1988), *Correspondencia*, Madrid: Alianza. [1677].

Spinoza, Baruch (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta. [1677].

Spinoza, Baruch (2022), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires: Colihue. [1677].

Spinoza, Baruch (1990), *Tratado breve*, Madrid, Alianza. [1862].

Spinoza, Baruch (1988), *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid: Alianza [1677].

Spinoza, Baruch (1986), *Tratado político*, Madrid: Alianza. [1677].

Spinoza, Baruch (1997), *Tratado teológico político*, Barcelona: Altaya. [1670].

Spinosae, Bene Dicti (1677), *Opera Posthuma* (ejemplar de la Biblioteca Nazionale di Torino, digitalizado por Google).

Spinosae, Bene Dicti (1670), *Tractatus Theologico-Politicus*. (ejemplar de la Biblioteca Nazionale di Torino, digitalizado por Google).

Bibliografía referida

Balibar, Étienne (2011), *Spinoza y la política*, Buenos Aires: Prometeo.

Balibar, Étienne (2021), *Spinoza político: lo transindividual*, Barcelona: Gedisa.

Balibar, Étienne (1990), Ultimi barbarorum. Espinoza: o temor das masas, en *Discurso, Rev. Depto. Filo. USP, S.Paulo* (18):7-35, 1990.

Bobbio, Norberto y otros (2007), *Diccionario de política*, Buenos Aires: Siglo XXI

Chauí, Marilena (2004), *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla.

Chauí, Marilena (2000), Spinoza. Poder y libertad en Borón, Atilio (comp.). *De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO. [Cap. IV: 111].

Chauí, Marilena (2022), *La nevadura de lo real*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Deleuze, Gilles (2006), *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, Gilles (2021), *Spinoza y el problema de la expresión*, Buenos Aires: Isla Desierta.
- Domínguez, Atilano (comp.) (1995), *Biografías de Spinoza*, Madrid: Alianza.
- Gebhardt, Carl, (2008), *Spinoza*, Buenos Aires: Losada.
- Grüner, Eduardo (2000), El Estado: pasión de multitudes, en Borón, Atilio (comp.). *De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO. [Cap.V: 143].
- Israel, Jonathan (2012), *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, Alexandre (2025), *Individuo y comunidad en Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Negri, Antonio (2015), *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Buenos Aires: Waldhuter.
- Simondon, Gilbert (2009), *La individuación*, Buenos Aires: La Cebra/Cactus.
- Sperling, Diana. (2023). *Tiempo de Spinoza*, Buenos Aires: Leviatán.
- Tatián, Diego (2012), *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, Diego (2019), *Spinoza disidente*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tatián, Diego (2015), *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, Diego (2023), *La filosofía y la vida. Doce lecciones con Spinoza*, San Martín: Universidad Nacional de San Martín.
- Wallerstein, Immanuel (2021), *El moderno sistema mundial I*, México: Siglo XXI.