



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Política y pasiones desde una perspectiva spinozista

La inmanencia en la filosofía de Spinoza y su potencia como herramienta político-afectiva

Cristian Andrés Tejada Gómez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Cristian Andrés Tejeda Gómez

POLITICA Y PASIONES DESDE UNA PERSPECTIVA SPINOZISTA

**La inmanencia en la filosofía de Spinoza y su potencia
como herramienta político-afectiva**

Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Programa de doctorat: Ciutadania i Drets Humans
Doctorand: Cristian Andrés Tejeda Gómez
Director: José Antonio Estévez Araujo
Tutor: José Antonio Estévez Araujo

INDICE

INICIALES Y ABREVIATURAS	5
INICIALES	5
ABREVIATURAS	5
RESUMEN	6
1. INTRODUCCIÓN: UNA PRESENTACIÓN DE BARUCH SPINOZA, NUESTRO BARUCH SPINOZA	8
1.1. SPINOZA Y SUS INTÉRPRETES	9
1.1.1. UNA IMAGEN HISTÓRICA	9
1.1.2. TEMÁTICAS EN CONFLICTO	12
1.2. SPINOZA: RENOVACIÓN Y ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO	16
1.2.1. LA INMANENCIA: LAZOS Y CONSECUENCIAS	16
1.2.2. LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA.	18
1.3. RELACIÓN ENTRE POLÍTICA Y PASIONES: PROPUESTA PARA UNA INVESTIGACIÓN.	22
2. LA INMANENCIA COMO MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA	32
2.1. EL CONCEPTO DE INMANENCIA EN LA OBRA DE SPINOZA Y SU RELEVANCIA	32
2.2. LA DEFINICIÓN DE INMANENCIA SPINOZISTA Y SUS CARACTERÍSTICAS.	42
3. LA UNIDAD DE LA DOCTRINA DE BARUCH SPINOZA	48
3.1. LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA AL INTERIOR DE LA OBRA DE SPINOZA.	48
3.2. LA PERSPECTIVA DEL ABSOLUTO: LA INFINITA POTENCIA DE PRODUCCIÓN (LIBRO I)	55
3.2.1. CONSTITUIR A DIOS EN LA SUBSTANCIA	55
3.2.2. LA PRODUCCIÓN DE LAS COSAS “EN” DIOS	69
3.2.3. LA POTENCIA ES LA ESENCIA DE DIOS.	78
3.3. INTERLUDIO Y CONEXIÓN	85
3.3.1. EL PROBLEMA DE LA CAUSA FINAL	85
3.3.2. NUEVAMENTE DIOS COMO POTENCIA DE PRODUCCIÓN.	88
3.4. LA PERSPECTIVA DE LOS MODOS: LA UNIDAD HETEROGÉNEA DE LO PRODUCIDO (LIBRO II A LIBRO V)	97
3.4.1. LOS ATRIBUTOS, EL PARALELISMO, LAS NOCIONES COMUNES Y LOS TRES GÉNEROS DE CONOCIMIENTO.	101
3.4.2. ELEVAR LA POTENCIA POR MEDIO DE LOS AFECTOS.	128
3.4.3. BREVE INTERLUDIO. SERVIDUMBRE Y LIBERTAD	152
3.4.4. TRANSITAR LA SERVIDUMBRE	155
3.4.5. SOBRE LA LIBERTAD O EL ARRIBO AL CONOCIMIENTO.	168
4. POLÍTICA Y PASIONES EN TTP Y TP	186

4.1. PRESENTACIÓN DEL CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS DOS OBRAS Y UN CRITERIO DE INTERPRETACIÓN.	187
4.2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN TTP.	196
4.3. EL TP Y LA COMPRESIÓN RADICAL DE LA INMANENCIA	220
4.3.1. EL PLANO CONSTITUYENTE DE LA POLÍTICA INMANENTE	220
4.3.2. EL PLANO CONSTITUIDO O DESCRIPCIÓN INMANENTE DE LA POLÍTICA.	239
<u>5. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA UNIDAD DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA Y SOBRE LOS PRINCIPIOS INMANENTES PARA EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA.</u>	<u>254</u>
5.1. CONCLUSIONES SOBRE NUESTRA INTERPRETACIÓN DE SPINOZA.	254
5.2. SOBRE UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS INMANENTE DE LA REALIDAD POLÍTICA.	262
<u>6. LA CRÍTICA INMANENTE A LAS TEORÍAS POLÍTICAS DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE</u>	<u>271</u>
6.1. EL MIEDO COMO FUNDAMENTO DEL ESTADO POLÍTICO.	271
6.2. LA CRÍTICA INMANENTE SPINOZISTA A LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS.	278
6.3. LOCKE Y LA ESPERANZA DEL PROGRESO DE LA APROPIACIÓN ILIMITADA.	288
6.4. LA DOBLE CRÍTICA A LA TEORÍA DE LOCKE: GENÉRICA E INMANENTE.	300
6.5. BREVES ANOTACIONES (A MODO DE CONCLUSIÓN) DEL ANÁLISIS DE LOS DOS AUTORES	316
<u>7. ANÁLISIS INMANENTE DE LA REALIDAD POLÍTICA DE CHILE ENTRE DICTADURA Y EL PERIODO POSTERIOR AL RETORNO DE LA DEMOCRACIA</u>	<u>319</u>
7.1. CHILE Y SU LUGAR EN LA HISTORIA MUNDIAL RECIENTE	319
7.2. TENDENCIAS Y CARACTERÍSTICAS PROPIAS DEL NEOLIBERALISMO	323
7.3. JAIME GUZMÁN Y LA INSPIRACIÓN “ANTI-SPINOZISTA” PARA UNA NUEVA CONSTITUCIÓN	331
7.4. LA DINÁMICA MIEDO-ESPERANZA Y SU ROL EN EL PROCESO DE DICTADURA CHILENA	345
7.5. LA DEMOCRACIA NO ES MÁS QUE UNA PALABRA	358
7.5.1. LA DEMOCRACIA EN TRANSICIÓN	359
7.5.2. LOS CERROJOS DE LA CONSTITUCIÓN DE 1980	364
7.5.3. ¿LA DEMOCRACIA NO ES MÁS QUE UNA PALABRA?	381
7.6. LA INMANENCIA ES LA VIDA	384
<u>8. CONCLUSIONES</u>	<u>398</u>
<u>9. BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>412</u>
9.1. LIBROS	412
9.2. LIBROS, TESIS Y ARTÍCULOS EN INTERNET	418
9.3. DIARIOS ELECTRÓNICOS	420
9.4. JURISPRUDENCIA	421

INICIALES Y ABREVIATURAS

Iniciales

Las iniciales y abreviaturas son rescatadas del *Lexicon Spinozanum* de Emilia Giancotti Boscherini. Esta compilación de los conceptos de Spinoza por orden alfabético es de incalculable valor para el estudio de los principios de la filosofía spinozista. Las citas de Baruch Spinoza son extraídas de: *Opera Spinoza*, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, editadas por Carl Gebhardt.

TI = Tractatus de Intellectus Emendatione

PP = Principia Philosophiae Cartesianae

CM = Cogitata Metaphysica

E = Ethica

TTP = Tractatus Theologico-Politicus

TP = Tractatus Politicus

KV = Korte Verhandeling.

EP = Epistolae

Abreviaturas

ap. = apenddix

ax. = axioma

cap. = caput

corol. = corolario

def. = definitio

dem. = demonstratio

exp. = explicatio

lem. = lemma

post. = postulatum

praef. = praefatio

prop. = propositio

schol.= scholium

RESUMEN

Esta tesis doctoral trata sobre la relación entre política y pasiones. En general, la tradición filosófica suele hablar de las pasiones como perturbaciones que deben ser desechadas. La filosofía de la naturaleza spinozista, que tiene como premisa intrínseca la unidad de la realidad, retoma todo el poder explicativo de los afectos y los afirma. Las pasiones son un efecto de nuestras relaciones con el mundo, pero también son constitutivas del plano político y contienen la promesa que nos eleva paulatinamente hacia el conocimiento de las cosas. En la filosofía de Spinoza la unidad de la Naturaleza se expresa por la interrelación de los elementos ontológicos, epistemológicos, políticos, sociales y afectivos. Por lo mismo, se sentencia: las pasiones son un elemento que debe analizarse y comprenderse.

Para conocer la filosofía spinozista nos adentramos en los escritos maduros del autor: la *Ética*, el TTP y el TP. La *Ética*, como el tratado principal de Spinoza, contiene los lineamientos principales de su pensamiento. El TTP y el TP siguen su huella, pero se adentran con mayor espesor en un tema que es esbozado solo brevemente en la *Ética*: la política. Si hay un elemento que puede dar unidad y correcta comprensión al contenido de estos tres libros es la idea de inmanencia. La inmanencia expresa una causa interior de producción y evita la cualquier explicación trascendente y supersticiosa de la Naturaleza. Mediante la filosofía de Spinoza se configura un panorama de la realidad como unidad que no solo se traduce en el discurso, sino en la existencia misma de las cosas

La inmanencia le otorga a toda la Naturaleza un dinamismo real, borra cualquier jerarquía que divida el mundo improductivamente en dos y así reposiciona el carácter explicativo del cuerpo. La insistencia en considerar a la razón o el alma como la parte más pura del hombre, ha ocultado la pregunta relativa a la potencia del cuerpo. Estas ideas de la *Ética* son fundamentales para entender la política spinozista, en especial el TP, donde Spinoza saca todas las consecuencias de guiarse por una noción estrictamente immanente. Si Dios o la Naturaleza es la expresión de una potencia infinita de producción, lo fundamental de la política serán dos tendencias constituyentes que siguen sentidos opuestos: la “ampliación de poder” y la “concentración de poder”.

A partir de la comprensión del sentido de la filosofía spinozista, forjamos algunos criterios de análisis para probar la fecundidad de la inmanencia como herramienta de análisis político-afectiva. Nuestro primer objeto de análisis es del orden del discurso: las teorías políticas de Thomas Hobbes y John Locke. El segundo es del orden de los hechos: la República de Chile comprendida entre el periodo de 1973 hasta la actualidad. Ambos análisis se relacionan e intentan revelar las formas por medio de las cuales se erigen presupuestos fijos que no se corresponden con el dinamismo que expresan los sucesos histórico-políticos.

1. INTRODUCCIÓN: UNA PRESENTACIÓN DE BARUCH SPINOZA, NUESTRO BARUCH SPINOZA

Esta introducción consta de tres partes y cada una de ellas cumple un objetivo que, explícita o implícitamente, se reflejará en el corpus de este trabajo. Primera parte: presentamos los principales tópicos por los cuales discurre la exégesis de la obra de Spinoza. Con tal proceder, aclaramos que estamos al tanto de las principales interpretaciones históricas de la obra de Spinoza y de los temas polémicos al interior de su doctrina. Pero nuestra intención no es solamente monográfica, sino que, mediante el corpus teórico de Spinoza, pretendemos someter a análisis dos discursos fundamentales de la teoría política moderna y contemporánea y excrutar el caso de un pueblo histórico -esta tarea comienza desde el capítulo 6 en adelante-. En resumen, el primer punto de esta introducción cumple una tarea informativa: conocemos los estudios alrededor de la obra de Spinoza, pero nuestro camino es de exploración y nuestra guía es la idea de *inmanencia*.

Segunda parte: expresa la pertinencia de realizar un escrito desde la perspectiva teórica de Spinoza. Los estudios spinozistas se renuevan desde los años 60 y miradas antiguas se ponen en entredicho. Somos principalmente sensibles a la dirección que toma el spinozismo a partir de la obra de Gilles Deleuze. Este filósofo francés de la segunda mitad del siglo XX le dedica a Spinoza una tesis auxiliar, una obra monográfica, un curso completo y varios ensayos. Algunos conceptos de Spinoza se presentan transversalmente en la obra de Deleuze y, por su intermedio han influido, en la obra de otros intelectuales contemporáneos (B. Latour, P. Descola, A. Negri, P. Virno, A. Damasio, E. Viveiros de Castro son algunos). La obra de Spinoza, además, tiene ciertas connotaciones que lo entroncan fuertemente a las ciencias sociales e incluso naturales y en este apartado mostraremos algunas de esas directrices.

La última parte relata las principales características e intenciones de nuestro estudio. Presentamos de forma panorámica las relaciones existentes entre política y pasiones. En la obra de Spinoza este binomio conceptual toma un carácter particular y reñido con la tradición del pensamiento filosófico. Sin embargo, esta relación solo puede ser interpretada, a nuestro entender, a partir de la totalidad del pensamiento filosófico de Spinoza. Esto implica que no es más importante el plano ontológico o

epistemológico que el político o pasional. Por lo mismo, hacemos un recorrido del pensamiento del autor dándole una importancia particular, pero no exclusiva a la *Ética*, obra que reúne el conjunto de su doctrina filosófica.

1.1. Spinoza y sus intérpretes

1.1.1. Una imagen histórica

Vidal Peña en el prólogo de su edición de la *Ética* señala los problemas que han surgido al pretender captar la esencia de la doctrina spinozista. “De sus palabras se han inferido muchas cosas: ateísmo sistemático, fervoroso panteísta, racionalista absoluto, misticismo, materialismo, idealismo [...] Ateo abominable que horrorizó a Europa con su *Tratado Teológico-Político*; santo laico, en quien toda una tradición liberal ha puesto sus complacencias; precursor de la sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico, Espinoza ha servido para muchas cosas”¹. Los grandes pensadores son susceptibles de variadas interpretaciones y sin ánimo de hacer una lista acabada, exponemos algunas de las principales imágenes históricas y los principales conflictos hermenéuticos al interior de su pensamiento.

Ateísmo. Acusación cimentada por la propia vida de Spinoza, quien fue excomulgado de la comunidad judía de Amsterdam, y reforzada por uno de sus biógrafos, Pierre Bayle, quien al inicio de su *Diccionario* lo tilda de desertor del judaísmo y ateo de sistema². La vida de Spinoza transcurre en un contexto donde se sienten los efectos de la Reforma religiosa. Holanda fue un lugar propicio para divulgar su pensamiento por el ambiente de tolerancia que se respiraba. Sin embargo, esto no se debe idealizar, pues generar la sospecha de ser ateo en aquella época tenía graves consecuencias. Spinoza fue investigado por la Inquisición y hubo un intento de asesinato en su contra. Un extracto del texto de su excomunión reza “maldito sea de día y de noche, maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta. Maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley”³. Este tono de inquina llamaría la atención

¹ Spinoza, Baruch. *Ética. Introducción de Vidal Peña*. Alianza editorial, Madrid, 2011, p.11.

² Bayle, Pierre. *Diccionario Histórico y Crítico (Selección)*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p.381.

³ Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Editorial Posada, Buenos Aires, 2008, p. 52.

de cualquier persona contemporánea, pero nos entrega pistas sobre el momento histórico en que Spinoza se desenvuelve.

Racionalista. El contexto de Spinoza es también tiempo de revolución científica. Son los tiempos de Galileo y Descartes y no olvidemos que las primeras obras de Spinoza están marcadas por ciertos vínculos con el cartesianismo. Se le considera un racionalista y también un mecanicista por su determinismo causal. Su epistolario deja entrever una profunda preocupación y conocimiento acerca de los temas científicos de su época. Un ejemplo claro es el interés manifestado en su correspondencia por la química de Boyle. Pierre-François Moreau, señala que a Spinoza se le evoca como uno de los grandes racionalistas del siglo XVII. Se le considera un radical por haber querido aplicar el *more geométrico* al análisis del hombre, el conocimiento y los afectos⁴.

Panteísmo. Usado, indistintamente, como acusación o elogio. La palabra es acuñada en el siglo XVIII por John Toland y designa la doctrina que identifica a Dios con toda la Naturaleza. A partir de ese momento la doctrina de Spinoza fue tachada de panteísta. Se sugiere en ella la presencia de un ateísmo disimulado que busca señalar un Dios donde no lo hay⁵. Sin embargo, estudiosos contemporáneos han reivindicado este carácter panteísta dándole un carácter positivo. Víctor Pineda en su obra *Horror Vacui* pretende dar sentido a los diversos elementos de la doctrina spinozista desde la idea de panteísmo: “La eternidad y la duración, la existencia necesaria y la existencia precaria, lo que es en sí y lo que es en otro. El panteísmo es el hilo conductor con que se abordan esos temas”, ya que se concibe a Dios como un presencia íntima de la naturaleza de las cosas⁶.

Precursor de Idealismo Alemán. Lo que sedujo a los románticos alemanes en general fue esa religiosidad sin Dios que no necesita lo trascendente para vivir la experiencia religiosa⁷. El panteísmo, el cual es tomado como una acusación recurrente contra Spinoza, es causa de admiración para estos autores. Spinoza es el “panteísta” que no sitúa a Dios en la trascendencia, sino que ve en la naturaleza una manifestación

⁴ Moreau, Pierre François. *Spinoza y el Spinozismo*. Escolar y Mayo Editores. Madrid, 2012, p.7.

⁵ *Ibid*, p. 146.

⁶ Pineda, Víctor. *Horror Vacui, Voluntad y Deseo en el Pensamiento de Spinoza*. Editorial Plaza y Valdés, México, 2009, pp. 23-24.

⁷ Villaverde, José María. *Introducción*. En: Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. XVII.

inmanente de Dios. Los filósofos del movimiento romántico, Schelling y Hegel, se encargarían de poner el spinozismo en la corriente principal de la filosofía europea⁸. Hegel le dedica elogiosas palabras en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: “Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad”⁹. Pero Hegel termina reprochándole. Algunas de esas consideraciones, a nuestro parecer, no tienen tanto acierto. “Por consiguiente, se concibe el defecto del spinozismo como la falta de correspondencia con la realidad; de otra parte, se debe ver en él una manera superior, de tal modo que se conciba la sustancia spinozista simplemente como la idea totalmente en abstracto, pero no en su vivacidad”¹⁰. Parece Hegel achacarle una falta de correspondencia con ciertas nociones propias de su filosofía.

Misticismo. Esta imagen fue impulsada en gran medida por Carl Gebhardt. Diego Tatián señala en el prólogo del libro *Spinoza* de Gebhardt que “la interpretación gebhardtiana y, bajo su influjo, de la *Societas* de La Haya, estableció una de las grandes líneas de trabajo sobre el autor de la *Ética*, considerando su pensamiento como una «religión» y poniendo de relieve aspectos «místicos» de su filosofía – a la que puede confrontarse una lectura racionalista”¹¹. Gracias a su esfuerzo de recopilación -junto a otros intelectuales- se le considera el principal impulsor de los estudios spinozistas a comienzos del siglo XX. A él se debe la edición de las obras completas de Spinoza. La interpretación misticista de Gebhardt se centra en la lectura hecha de las últimas proposiciones del libro V de la *Ética*, donde Spinoza se refiere a la experiencia de la eternidad y parece expresar un intento de superación de la razón.

Materialismo. En 1841 Karl Marx transcribe ciento setenta pasajes del TTP. Por lo mismo, no debe sorprender las relaciones establecidas entre Spinoza y el materialismo por autores como Louis Althusser o Étienne Balibar. Nicolás González

⁸ Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía, V.4. De Descartes a Leibniz*. Editorial Ariel, Barcelona, 2001 pp.246-247.

⁹ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, V.3*. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 284-285

¹⁰ *Ibid*, pp. 309-310.

¹¹ Tatián, Diego. *Prólogo*. En: Gebhardt, Carl. *Op. cit.*, p. 8

Varela señala en su estudio preliminar del *Cuaderno Spinoza* de Marx que “la *Kritik* es la clave hermenéutica de la lectura marxiana de Spinoza, quien finalmente había encontrado su auténtico lector político. Además, Spinoza será una de las herramientas en la decisiva crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel de 1843 y en el desarrollo del concepto primitivo de Democracia del joven Marx”¹². Será Engels, sin embargo, quien definirá a Spinoza como un excelente representante de la dialéctica y durante épocas de crisis del marxismo acudirá a Spinoza para formar y pulir su concepción de materialismo histórico¹³.

1.1.2. Temáticas en conflicto

¿Teísmo o Ateísmo? Es cierto que sobre Spinoza pesa la acusación de ateísmo, pero ¿qué tan cierta puede ser aquel retrato? Existen muchos biógrafos y biografías, pero quizá el trabajo contemporáneo más completo sobre la vida de Spinoza sea el de Steven Nadler¹⁴. Él cuenta que Spinoza continuó interesándose toda su vida por el pensamiento judío religioso, filosófico y literario¹⁵; además, se sintió siempre ofendido por las acusaciones de ateísmo que solían adjudicársele¹⁶. En su correspondencia con Jacob Ostens rechaza las acusaciones que Lambert van Velthuysen hace al TTP. De conocer su vida, replica Spinoza, “*non tam facilè sibi persuasisset, me Atheismum docere. Solent enim Athei honores, & divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsì, ut omnes, qui me nôrunt, sciunt*”¹⁷. Si bien Spinoza no tenía una imagen buena de la religión tal como se organizaba en sus días, “creía en lo que llamaba la «verdadera religión», algo que no difería mucho de lo que sus amigos no confesionales probablemente practicaban”¹⁸.

Por otro lado, se puede especular sobre las verdaderas intenciones de la doctrina de Spinoza, pues en el siglo XVII existía un peligro real de escribir sobre asuntos que

¹² González, Nicolás. *Estudio Preliminar*. En: Marx, Karl. *Cuaderno Spinoza*. Editorial Montesinos, España, 2012, p.112.

¹³ Moreau, Pierre François. *Spinoza y... Op., cit.* p.159.

¹⁴ *Ibid*, p.18. En la nota a pie de página número 6, Moreau señala que la mejor biografía contemporánea de Spinoza es la del inglés Steven Nadler.

¹⁵ Nadler, Steven. *Spinoza*. Editorial acento, Madrid, 2004, p.166.

¹⁶ *Ibid*, p. 336.

¹⁷ Spinoza. *Opera*. EP, XLIII, p. 219. “No estaría tan convencido de que profeso el ateísmo. Pues los ateos suelen buscar fuera de todo afán las honras y las riquezas. Mientras que yo las he despreciado siempre, como saben todos los que me conocen”. Traducción de Juan Domingo Sánchez: Spinoza. EP, XLIII. Ediciones Hiperión, Madrid, 1988, p. 130.

¹⁸ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 337.

fueran contra la religión. Por eso, tal vez, no quisiera hablar de *Naturaleza* a secas y declararse ateo como muchos sospechaban y le reprochaban. El EP nos da pruebas concretas de lo reacio que Spinoza fue para hacer pública su filosofía. Su amigo miembro de la Royal Society, Enrique Oldenburg, le animaba constantemente a compartir sus pensamientos. Sin embargo, Spinoza parece mantener cautela: “*Quomodo scil. res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant: de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cujus descriptione, et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem, timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur*”¹⁹.

Incluso cuando fue expulsado de la comunidad judía el 27 de julio de 1656, no hizo ninguna apelación –lo que era un derecho- y se cuenta que su actitud fue casi de bienestar: “Tanto mejor; ellos no me obligan a hacer nada que yo no hubiera hecho por mí mismo si no me sujetase al temor del escándalo. Pero, puesto que lo han querido de este modo, penetro con placer en el camino que se abre ante mí, con el consuelo de que mi partida será más inocente de lo que lo fue el éxodo de los antiguos hebreos desde Egipto”²⁰. Spinoza, ¿teísmo o ateísmo? Quizá la respuesta sea irrelevante y ante datos discordantes, una concepción tan particular de Dios o ateísmo solo pueda juzgarse desde la lectura de su obra.

¿Necesidad o Libertad? Las leyes de la naturaleza son necesarias y las categorías de lo posible y lo contingente no calzan en el dictamen spinozista. Dios no puede escoger a su voluntad lo que produce y cómo lo produce; todo el universo de lo producido es necesario tanto como lo que se produce. Deleuze dirá que “lo Necesario es la única modalidad que es: todo lo que es es necesario o por sí mismo o por su causa”²¹. Puede sonar pesimista tal propuesta y ver una exclusión de la libertad en el sistema spinozista. Sin embargo, el problema radica en que la razón en Spinoza exige un esfuerzo: se transita del estado de servidumbre hacia la libertad de forma gradual. La

¹⁹ Spinoza. *Opera*. EP, VI, p.36. “En lo que respecta a vuestra pregunta, sobre cómo empezaron las cosas a ser, y por qué nexu depende de la causa primera, he de deciros que he escrito todo un opúsculo sobre este asunto y sobre la *Reforma del Entendimiento*, en cuya redacción me hallo ocupado. Pero a veces abandono el trabajo, pues todavía no he tomado una resolución firme sobre su publicación. Tengo el temor fundado de que pueda molestar a los teólogos de nuestro tiempo, y que éstos se ceban sobre mí (que soy enemigo de toda polémica) con su odio característico. *Op. cit.*, p.36

²⁰ Freudenthal, J. *Spinoza: sein Leben und Seine Lehre*, citado en: Nadler, Steven. *Op. cit.*, pp. 215-216.

²¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía Práctica*. Tusquets Editores, Barcelona, 2009, p. 109.

razón del individuo no es un estado que le viene dado por naturaleza; más bien, se necesita reconocer que el hombre nace sin razón y puede vivir tal vez siempre en tal estado, sometido a los afectos o al encuentro azaroso con las cosas del mundo y con otros hombres. La potencia de un hombre debe activarse para suscitar un tránsito hacia un estado de perfección mayor. Complejo tema, que merecerá mayor atención en el desarrollo de este trabajo.

¿Razón o pasión? Nuestra visión particular es que la razón y la pasión se complementan para formar un todo en el sistema de Spinoza con consecuencias diversas. Sin embargo los enfoques de distintos autores tienden a priorizar un motivo por sobre otro. Gregorio Kaminsky, p. e., para no echar mano de la tradición hermenéutica de Spinoza y dada la omisión del tema pasional al momento de abarcar la obra del autor, propone como tesis que “Baruch Spinoza es un pasionalista absoluto”²². Hay autores que incardinan su interpretación en la metafísica de Spinoza y pasando por su concepción de la necesidad, llegan a plantear un completo predominio de la razón en el accionar humano. Para Sergio Rábade, “desde la consideración de la libertad en su enfoque humano, la libertad es un estricto ajuste de cuentas a las exigencias de la racionalidad [...] Es decir, tanto la libertad necesaria [de la naturaleza] como esta otra forma de libertad, son libertad en atencencia de la razón”²³. Anteriormente hemos apuntado que la razón en el hombre se consigue como proceso y, en tal movimiento, las pasiones juegan un papel fundamental. Sin embargo, probarlo es una tarea por venir.

¿Creciente Naturalismo o Trascendencia? La trascendencia podría ser atribuida a Spinoza al analizar su relación con Dios. Algunos autores remarcan el carácter divino de su filosofía y lo elevan a la categoría de religioso a ultranza. Mencionamos a románticos alemanes como Goethe, Jacobi y Lessing sobre quienes ejerció influjo. Otro de ellos, el poeta alemán Novalis²⁴, elabora dos conocidas sentencias sobre el filósofo Holandés: “Spinoza es un hombre borracho de Dios” y “el spinozismo es una sobresaturación de divinidad”²⁵. Igualmente, Gebhardt en su obra *Spinoza*, indica que el carácter religioso del spinozismo culmina con la doctrina del *eros*. Señala así que “el

²² Kaminsky, Gregorio. *Spinoza, la Política de las Pasiones*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, p.16.

²³ Rábade, Sergio. Ensayo: *Necesidad y Contingencia: Razón y Libertad*. En: *Spinoza: De la Física a la Historia*. Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, p.69.

²⁴ Seudónimo de Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg. Se le enmarca dentro del romanticismo.

²⁵ Novalis. *La Enciclopedia (notas y fragmentos)*. Editorial Espiral, Madrid, 1976, p. 436

propósito más alto de toda religión es la unión del hombre con la divinidad, sea la unión objetiva de los actos rituales, sea la unión subjetiva de la visión de Dios o de la oración”²⁶.

Cómo veremos más adelante, el siglo XX hace justicia y reinterpreta a Spinoza bajo parámetros más acordes a su nomenclatura filosófica. El carácter inmanentista de su filosofía lo desliga de la exégesis trascendente. Nos gustaría hacer referencia a la tesis doctoral elaborada por la española Inmaculada Hoyos de la Universidad de Granada. En tal texto, Hoyos nos propone que una de las características del naturalismo es la negación del sobrenaturalismo- *sobrenatural* puede definirse como la expresión de una realidad superior que podría fundamentar lo existente-²⁷. Desde el naturalismo solo este mundo existe y, por lo mismo, cualquier filosofía así calificada tendría una inspiración *antiteológica, antiespiritualista y antiplatónica*: se recusa la trascendencia. Al final de su trabajo, el balance de la evolución de la filosofía Spinoza es un creciente naturalismo, que parte desde sus primeras obras de influencia cartesiana para culminar con un naturalismo acabado en la *Ética* y el TP. Hoyos señala además que “en todas las obras se concede a las pasiones un papel ético y político que desempeñar”²⁸, es decir, se reconoce el papel del ámbito práctico.

*

*

*

Así presentamos a Spinoza, sus imágenes y temáticas en conflicto; nos queda solo explicar con qué objeto hemos hecho este recorrido. Afirmamos, primero, que no nos inclinamos por ninguna de estas imágenes, pues hemos optado por “un” Spinoza y el concepto que lo representa es la “inmanencia”. Esta idea permite resolver las disquisiciones que se generan sobre ciertos temas conflictivos en Spinoza. Segundo, sobre esta idea levantamos el edificio conceptual spinozista y anclamos a ella otras nociones que serán de igual importancia como *Naturaleza* o *substancia*: la inmanencia es solo un punto de partida. Por lo mismo, descartamos un Spinoza místico o reduccionista racional y, en ese sentido, la primera exposición de “nuestro Spinoza”

²⁶ Gebhardt, Carl. *Op. cit.*, p. 146.

²⁷ Hoyos, Inmaculada. Tesis Doctoral: *Naturalismo y Pasión en la filosofía de Spinoza. Las Fuentes Antiguas de la Teoría Spinozista de las Pasiones*. Editorial de la Universidad de Granada, 2011, p. 23. Disponible en:

<http://hera.ugr.es/tesisugr/19954293.pdf> [Visitado el 13 de marzo de 2014]

²⁸ *Ibid*, p. 203.

tuvo un carácter informativo. La idea de inmanencia nos confronta con un pensamiento que borra las jerarquías establecidas desde la perspectiva dualista (creador-creatura, cuerpo-alma, razón-pasión). Tercero, aquello nos permite formular una interpretación adecuada del pensamiento spinozista y, como consecuencia, erigir un *corpus* doctrinal capaz de escudriñar dos discursos fundamentales de la teoría política moderna y contemporánea desde una perspectiva spinozista. Forjar una “método” adecuado para estudios relacionados con la ciencia social como vía de exploración, es un objetivo de nuestra investigación. Seguimos nuestra exposición, pues tenemos la certeza de que al final de esta introducción quedarán claros algunos motivos que hasta ahora aparecen difusos. La razón de esto es solo orden de exposición que damos a nuestra presentación.

1.2. Spinoza: renovación y actualidad de su pensamiento

1.2.1. La inmanencia: lazos y consecuencias

La segunda mitad del siglo XX conoció una renovación de los estudios sobre Spinoza. Autores contemporáneos como Paolo Virno ven en el término spinozista de *multitudo* una excusa para repensar la política. Virno en su *Gramática de la Multitud* señala que “para Spinoza el término *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes –comunitarios- sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto”²⁹. Antonio Negri, ha desarrollado una teoría de la constitución política a partir de la idea de poder constituyente. La misma noción de *multitudo* tiene gran importancia en su interpretación.

En el ámbito del pensamiento francés esta renovación ha tenido un fuerte impulso a partir de algunos autores. Podemos mencionar al estudioso Alexandre Matheron, cuya obra *Individu et Communauté chez Spinoza*, desarrolla una interesante interpretación de las implicaciones de la vida pasional en Spinoza. Martial Gueroult, uno de los más importantes estudiosos de la obra de Spinoza, expone con rigor e interpreta en dos volúmenes los dos primeros libros de la *Ética*. Trabajo inacabado de más de mil páginas, se distingue por su rechazo de los contrasentidos tradicionales y por entender que la esencia de una filosofía está en su arquitectónica y no en intuiciones

²⁹ Virno, Paolo. *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueño. Madrid, 2003, pp.21-22.

aisladas. Este rigor lo aplica a la *Ética*³⁰. Pierre Macherey en *Spinoza o Hegel* realiza una dedicada crítica de la interpretación hegeliana de la obra de Spinoza, dejando al descubierto la potencia de elementos fundamentales del spinozismo. Macherey además ha realizado una *Introduction à l'Éthique* en cinco partes. Otra importante aportación de un estudioso vivo francés al *corpus* spinozista proviene de Pierre-François Moreau, quien cuenta con diversos escritos sobre Spinoza y dirige una edición bilingüe de las obras completas de Spinoza.

Para nosotros una de las fuentes interpretativas principales de la obra de Spinoza es Gilles Deleuze. Su labor en torno a Spinoza no es menor: una tesis auxiliar de trescientas páginas –la tesis principal es *Diferencia y Repetición*- bautizada como *Spinoza y el Problema de la Expresión; Spinoza, filosofía práctica*, un breve estudio monográfico; la transcripción de las clases dictadas entre noviembre de 1980 y marzo de 1981 en la Universidad de Vicennes intituladas *En Medio de Spinoza*; y diversos ensayos que componen una interpretación radical. Estas obras revelan una sensibilidad y una cercanía conceptual entre Deleuze y Spinoza. La diferencia con otros estudiosos de Spinoza es que Deleuze desarrolla una filosofía propia partiendo de algunos conceptos spinozistas cruciales. Además, el pensamiento deleuzeano es fuente de inspiración para muchos otros pensadores, por lo que podemos esperar una influencia spinozista indirecta en ellos.

Un término clave en la obra de Deleuze es el de *inmanencia*, noción de inspiración spinozista y de gran importancia para nuestro relato. La inmanencia -que definiremos ahora de manera provisional- se relaciona con la producción de las cosas en el mundo material, sin relación con principios trascendentes. Yirmiyahu Yovel define la inmanencia como el “principio [que] considera la existencia en este mundo como único ser actual y la única fuente de valor ético y autoridad política”³¹. Esta definición resulta suficiente para los términos de esta introducción. Afirmamos que desde el concepto de inmanencia, se iluminan otros términos de la teoría de Spinoza. También se vuelven más claras las disputas acerca del sentido de algunas temáticas de su pensamiento. Si la inmanencia es el principio productor de este mundo, la naturaleza productora y producida será identificada con la Naturaleza como totalidad y sabemos que en Spinoza

³⁰ Moreau, Pierre François, *Spinoza y... Op. cit.*, pp.164-165.

³¹ Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el Marrano de la Razón*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995, p. 215.

Deus sive Natura es una fórmula representativa de su doctrina. La Naturaleza es una y los principios trascendentes o las jerarquías se vuelven improductivos en su sistema. El ser es unívoco y no se predica de distintas formas. Existe una suerte de horizontalidad del Ser donde los dualismos se tornan ineficaces para comprender la realidad.

Es por lo mismo que su doctrina fue condenada en su tiempo, por los resultados teóricos radicalmente opuestos a la tradición filosófica. No hay un Dios supraterrrenal como fundamento de los seres producidos; no hay una realidad exterior que dé sentido a la realidad interior; no existe dualismo cuerpo y alma; los afectos no son execrados como un elemento que hay que extirpar, sino que deben ser comprendidos; no existe una jerarquía -si una diferenciación interna- entre los planos ontológico, epistemológico, social o afectivo: son todos igualmente preeminentes; la distinción entre naturaleza y cultura se vuelve ineficiente, pues todos los actos humanos son un producto natural.

Pero las consecuencias de estas ideas sobrepasan al spinozismo histórico. Los efectos se dejan sentir en las ciencias sociales y naturales. Muchos autores contemporáneos encuentran en Spinoza un marco teórico potente para explorar la realidad con signos distintos. Algunos de los campos en los cuales el spinozismo está directa o indirectamente presente son la antropología, la sociología de las ciencias o la neurobiología. En ese sentido, realizar un trabajo desde una “perspectiva spinozista” – como reza el título de nuestro trabajo- no solamente se reduce a hacer una hermenéutica consistente, sino implica trabajar con un marco conceptual que tiene actualidad. Deseamos mostrar que desde una perspectiva spinozista se puede hacer una propuesta de “método” mediante la cual realizar exploraciones en el campo social con una perspectiva filosófica y no solo con las herramientas metodológicas de las ciencias sociales. Antes, sin embargo, mostraremos algunos ámbitos de exploración actual que demuestran lo pertinente y relevante de la filosofía de Spinoza, y la posibilidad real de investigar bajo una vertiente de inspiración spinozista.

1.2.2. La actualidad del pensamiento de Spinoza.

Como dijimos antes, desde la segunda mitad del siglo XX, sin duda, encontramos las interpretaciones más ajustadas al *corpus* conceptual de Spinoza. En ese sentido, distintas ramas de las ciencias sociales y naturales se benefician con las ideas

spinozistas, le dan vigencia a su pensamiento y pertinencia a un estudio doctoral sobre el filósofo holandés. Para no quedar en el plano de la simple manifestación, señalamos aquí algunos derroteros que han seguido diversos intelectuales en sus disciplinas para investigar desde una perspectiva spinozista.

La antropología. Hay dos interesantes autores que trabajan desde una perspectiva spinozista. Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro. El último sigue una clara línea deleuzeana y en su libro *Metafísicas Caníbales* quiso escribir un libro homenaje a Gilles Deleuze y Felix Guatari desde su disciplina³². Más importante para nosotros es la intención teórica del autor. Como él mismo relata, la idea era crear una nueva antropología del concepto que estuviera por sobre la reducción del pensamiento humano a un dispositivo del reconocimiento, es decir, fundado en la clasificación, el juicio o la representación. En tal sentido, la inspiración es plenamente deleuziana; pero más adelante agrega que el propósito es encontrar una “antropología como «antropología comparativa», tal es el verdadero punto de vista de la **inmanencia**. Aceptar la oportunidad y la importancia de esta tarea de pensar el pensamiento de otro modo es comprometerse con el proyecto de elaboración de una teoría antropológica de la imaginación conceptual, sensible a la creatividad y a la reflexividad inherentes a la vida de todo colectivo, humano y no humano”³³.

Dos cosas son importantes señalar acá. Primero, la tarea de pensar de otro modo es plenamente una tarea spinozista. Es verdad que de cualquier autor destacado podría decirse lo mismo, pero en Spinoza esta labor tiene un sentido plenamente justificado. Se debe manifestar que su definición de “esencia” se contrapone con la definición tradicional. No se trata de la “esencia como sentido” o la “esencia de la cosa”. La “potencia es esencia” y pensar desde esa alternativa significa dar un vuelco a la manera de abordar “lo dado”; sin embargo, esta apreciación solo quedará clara en el cuerpo mismo de este escrito, cuando analicemos el concepto de esencia spinozista y sus connotaciones.

Segundo, el uso del concepto de *inmanencia* es clave para entender a Spinoza y su doctrina. No necesariamente será el concepto total de *inmanencia* spinozista el que

³² Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales*. Editorial Katz, Buenos Aires, 2010, p. 13.

³³ *Ibid*, p. 18 (La negrita es nuestra).

manee Viveiros de Castro, pero la vía siempre será Spinoza-Deleuze. Aclaremos que lo revolucionario del concepto de *inmanencia* es precisamente referir todo aspecto ontológico, epistemológico, ético, político o social al único mundo dado y no a elementos trascendentes. Si aún no convenciera estos argumentos sobre la influencia de Spinoza, solo hace falta remitir al propio autor: “Una teoría posestructuralista de la relacionalidad, es decir, una teoría que respete el compromiso «infundamentado» del estructuralismo con una ontología relacional, no puede ignorar la *serie* construida por la filosofía de Gilles Deleuze, el paisaje poblado por las figuras de Leibniz, **Spinoza**, Hume, Nietzsche, Butler, Whitehead, Bergson y Tarde, así como las ideas de perspectiva, fuerza, **afecto**, hábito...”³⁴.

Philippe Descola mantiene una inspiración y un diálogo importante con Spinoza en su obra. En la introducción de *Naturaleza y Sociedad*, Descola aclara que el dualismo naturaleza y cultura ha sido criticado fuertemente. Esta postura de doble cara tiende a asumir una jerarquía donde el individuo que aprende, gracias a la cultura encuentra información adecuada y se independiza así progresivamente del estado natural. Sin embargo, estudios de la década del 90, “indican que la oposición radical entre la persona y el medio ambiente y entre el individuo y la sociedad impiden una comprensión adecuada del proceso de aprendizaje”³⁵. Desde la mirada de Spinoza, el dualismo Naturaleza-Cultura tampoco tiene sentido. Para él, existe una única realidad llamada Naturaleza y todo lo cultural puede ser incluido en los fenómenos naturales.

En *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura* Descola tendrá un diálogo más directo con Spinoza desde la disciplina antropológica. Descola dedica unas cuantas páginas a Spinoza, lo confronta y ve sus debilidades y fortalezas, siempre en relación los conceptos de Naturaleza y Cultura, claves en antropología. A pesar de parecer tener una postura crítica ante el monismo natural de Spinoza, considera Descola que la interpretación de la tradición sobre Spinoza ha sido injusta y subraya las posibilidades de conocer desde la perspectiva de la “Naturaleza naturante” y la “Naturaleza naturada”³⁶.

³⁴ *Ibid*, pp. 180-181 (La negrita es nuestra).

³⁵ Descola, Philippe et al. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Editorial Siglo XXI, México, 2001, p. 17.

³⁶ Descola, Philippe. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2012, pp. 131-133.

La sociología del conocimiento. Bruno Latour en su libro *Políticas de la Naturaleza* trata el tema de la ecología política, pensando que desde el punto de vista conceptual aquella disciplina aún “no ha empezado a ser todavía”³⁷ Así, su disertación reflexiona sobre el lugar que tienen las dicotomías hombre y naturaleza, sujeto y objeto, sistemas de producción y medio ambiente. Propone ir lento en un problema de aristas complejas, poniendo atención en la redefinición de esta serie de binomios³⁸. Su alianza con el spinozismo procede de una vía indirecta, de la lectura que hace de la filosofía de Gilles Deleuze. El problema de Latour se vuelve más claro y su relación con Spinoza cuando señala:

la doble ruptura entre la historia y la naturaleza, como sabemos, no proviene de las lecciones extraídas de los estudios empíricos, sino que tiene por objetivo cortar con la observación para evitar que algún ejemplo pueda alterar la distinción políticamente necesaria entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones epistemológicas, corriendo el riesgo de reunir bajo la misma mirada de la misma disciplina el conjunto de los humanos y las cosas. Toda la epistemología (política) tiene por objetivo impedir la epistemología política, limitando la historia de las ciencias a la pequeña cocina de los descubrimientos sin que tenga ningún efecto en la solidez y duración de los conocimientos. Nosotros, al contrario, pretendemos que, al hacer visibles la historia y la sociología de la Ciudad académica, **se alterará para siempre la distinción entre la naturaleza y a sociedad, y ya nunca volverán a aparecer dos grupos diferenciados: la naturaleza, por un lado, y las representaciones que los humanos se hacen de ella, por otro.**³⁹

Neurobiología. Antonio Damasio abre el campo de aplicación de las teorías spinozistas hacia el campo de la neurobiología. Este es un claro ejemplo del renovado interés por las teorías de Spinoza. Sorprendido, comenta el médico neurólogo: “algunas de las ideas de Spinoza forman parte integral de nuestra cultura, pero hasta donde yo sé, él no constituye una referencia en los esfuerzos modernos por comprender la biología de la mente”⁴⁰. Su libro titulado *En busca de Spinoza*, pone énfasis en una idea de carácter individual y social: los “afectos”. Y persigue, mediante una postura completamente acorde con la spinozista, recobrar un tema que los estudiosos dejan a un lado por no considerarlo científico: los sentimientos.

³⁷ Latour, Bruno. *Políticas de la Naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. RBA Libros, Barcelona, 2013, p.19.

³⁸ *Ibid*, pp. 19-20.

³⁹ *Ibid*, p. 65 (La negrita es nuestra).

⁴⁰ Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza*. Editorial Crítica, Barcelona, 2005, p. 19

Mediante una distinción entre “emoción” – pública y referida al cuerpo- y “sentimiento” –privado y referido a la mente-, Damasio quiere establecer como las emociones y sus reacciones asociadas, forman parte de los mecanismos reguladores de la vida; pero los sentimientos incluso a un nivel superior⁴¹. En este sentido, retoma una intuición spinozista conocida: que los afectos no pueden ser dejados de lado y hay que conocerlos. Ellos ayudan a gestionar la vida social y personal.

Sin duda, el hecho que Spinoza no dejara de lado las pasiones, siempre referidas al cuerpo, y no estableciera una jerarquía dualista entre cuerpo y alma, donde la última tuviera predominio, le permite un acercamiento con la neurobiología. Sin embargo, nos interesa Antonio Damasio por dos motivos. Primero, porque muestra de manera clara la actualidad del pensamiento de Spinoza. Segundo, porque mediante una metodología que toma elementos terminológicos del filósofo holandés, pretende realizar una investigación experimental de un tema de competencia científica, lo que nos acerca a la inspiración de esta tesis doctoral. En la última parte de esta introducción uniremos todos los eslabones que permitirán con claridad manifestar la intención última de esta tesis doctoral.

1.3. Relación entre política y pasiones: propuesta para una investigación.

El pensamiento de Spinoza durante la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI es sometido a una reevaluación y, por lo mismo, una tesis doctoral sobre su pensamiento tiene un gran interés. Se justifica mayormente nuestro esfuerzo si la temática para hurgar corresponde a una gran olvidada de la filosofía: las pasiones. ¿Cuál es la relación entre política y pasiones? Esta es una de las preguntas que responderemos desde una perspectiva spinozista. Nuestra tesis al respecto es que las pasiones no son un elemento perturbador de la razón, como ha transmitido en su generalidad la tradición filosófica, sino más bien un elemento que debe conocerse y analizarse. Su buen uso -que siempre es acompañado de razón-, permite una adecuada organización política y social en el plano teórico y práctico. Relegarlas a un simple elemento perturbador implica ignorar un elemento conformador del hombre y la política; y, más aún, un mal uso de los

⁴¹ *Ibid*, pp. 31-32.

afectos genera supersticiones al interior del espacio político y social que suprimen el poder del individuo para transformar su medio.

Establecido cuál es el objetivo de este trabajo, retomamos nuestra introducción desde el comienzo y atamos los cabos sueltos. Hemos dado un panorama amplio acerca de los caminos que ha seguido el spinozismo. Sin duda, son muchos. Hemos patentado la variedad de interpretaciones surgidas históricamente, los aspectos discutidos de su doctrina, los autores contemporáneos que renuevan su interpretación y aquellas disciplinas que han decidido utilizar elementos de Spinoza para constituir un marco teórico para sus particulares objetos de investigación. La intención ha sido mostrar al lector que estamos bien informados sobre el spinozismo; pero a la vez señalar que hemos tomado una opción teórica: que en gran medida esas interpretaciones no estarán presentes en el corpus de esta tesis; que asumimos la perspectiva de la *inmanencia* como la adecuada para interpretar a Spinoza; que ella nos permitirá urdir todo un tramado conceptual para demostrar que comprender las “pasiones” junto a un uso recto de la “razón” permite un accionar adecuado para la construcción política o social; y que, al contrario, un uso de las *pasiones* que no siga la razón genera construcciones política-sociales que frenan el accionar del individuo y lo someten a la servidumbre -e inclusive a algo aún más aterrador que cien años antes de Spinoza, Étienne de la Boétie denominara servidumbre voluntaria⁴².

⁴² La pregunta de Étienne de la Boétie sería: ¿Por qué el hombre prefiere obedecer voluntariamente a asumir su propia libertad? Existe una enorme cercanía entre Spinoza y La Boétie con relación al tema de la servidumbre: “Así subyuga el tirano a sus súbditos: a unos por medio de otros, y es guardado por aquellos de los que, si tuvieran algún valor, debería guardarse en él. Como se dice para hender la madera hacen falta cuñas del mismo palo. He aquí sus arqueros, he aquí sus guardias, he aquí sus alabarderos: no es que ellos mismos no sufran alguna vez al tirano; pero estos perdidos y abandonados de Dios y de los hombres están contentos de soportar el mal para hacérselo no a aquel que se los hace a ellos, sino a aquellos que lo sufren como ellos y que no pueden más. No obstante, al ver a estas gentes que sirven al tirano para beneficiarse de su tiranía y de la servidumbre del pueblo, me quedo estupefacto por su maldad, y a veces siento piedad por su estupidez. Pues, a decir verdad, ¿qué otra cosa es acercarse al tirano, sino alejarse de la libertad propia y, por así decir, aferrar la servidumbre, y abrazarla? Que dejen por un momento de lado su ambición, y que se desprendan un poco de su avaricia, que después se contemplen a sí mismos y que se reconozcan, y verán a las claras que los habitantes de la villas, los campesinos, a los cuales pisotean tanto como pueden, y tratan peor que a forzados o esclavos, son, sin embargo, y comparados con ellos, afortunados y en cierto modo libres. El labrador y el artesano, por muy sojuzgados que estén, son libres con tal de que hagan lo que se les dice. Pero el tirano ve a los que están cerca de él, engatusándole y mendigando su favor, y no solo es necesario que hagan lo que él dice, sino que deben pensar lo que él quiere y, a menudo, para satisfacerlo, deben incluso adivinar sus pensamientos [...] ¿Es esto vivir felizmente?...” De la Boétie, Étienne. *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*. Editorial Trotta, Madrid, 2008, pp. 52-53.

No ha sido, por lo mismo, antojadizo mostrar de qué forma Spinoza sirve como impulsor de otras disciplinas, directa o indirectamente. Pues tal huella sirve de inspiración a nuestro trabajo, en particular, Antonio Damasio, quien hace un uso fecundo de ciertos términos spinozistas, en especial el de afecto, que para nosotros también es fundamental. Esos estudios nos dan atisbos de que el aparato conceptual de Spinoza es fecundo y que es posible a partir de él formar un cierto “método” para estudios sociales. Esta, sin embargo, no es una investigación de ciencias sociales. Nosotros creemos en la posibilidad de encontrar una “metodología” de análisis político-social que sea capaz de inquirir a la teoría política moderna y contemporánea desde la perspectiva de las pasiones o como Spinoza suele llamarlas: los afectos⁴³. Otros autores han hecho un uso plausible, teórico y metodológico, del *corpus* spinozista y creemos que este esfuerzo es razonable y que da a este escrito otro motivo de pertinencia para su realización.

¿Pero desde dónde comenzamos a tramar esta suerte de “método” de análisis político-social desde la perspectiva pasional? Es necesario delimitar nuestra perspectiva teórica con precisión para evitar confusiones al momento de la interpretación. ¿Qué significa *Política y Pasiones desde una Perspectiva Spinozista*? Este nombre no fue dado al azar. “Política” y “pasiones” son los dos conceptos fundamentales por analizar. Pero desde una perspectiva spinozista nos sugiere dos cosas. Primero, que hemos optado por una mirada teórica y cuando hablamos de “un” Spinoza o “nuestro” Spinoza en el título de esta introducción, nos referimos a esa perspectiva en particular. Segundo, que al hablar de “perspectiva” asumimos como spinozista a todo intérprete que tome como propia la perspectiva de la inmanencia y sus consecuencias.

De aquí se siguen algunas orientaciones importantes. *Primeramente*, la obra de Spinoza asume que el principio de *inmanencia* remite a este mundo como el único real. Por lo mismo, cualquier noción que implique la fragmentación del mundo en uno trascendente y otro terrenal es “equivoca”. Si asumimos tal enunciado nos encontramos de inmediato con la noción de “Naturaleza” spinozista: el Ser se dice de manera “unívoca” y no de muchas maneras, por lo mismo, toda realidad está referida a esta

⁴³ Afectos y pasiones pueden ser considerados sinónimos, pero en Spinoza tienen un carácter técnico que deberá ser explicado en la sección 3.4.2. Ocupamos “pasiones” en nuestro título como cortesía hacia al lector, que estará más habituado a esta palabra por sobre la noción afecto al hablar de alegría, tristeza o deseo y sus derivados.

única Naturaleza que es capaz por su propia potencia de producción de generar todo lo real. Si la realidad es única, además, debemos asumir que no existe una jerarquía que dé prioridad a ciertos problemas por sobre otros y, por lo mismo, la ontología y epistemología no están por sobre los temas políticos y afectivos. Un problema se encuentra revestido de todos esos ropajes y de manera problemática; de ahí la necesidad de un análisis más plural que reduccionista. Esta apreciación es importante porque nos da una *segunda orientación* al momento de afrontar la perspectiva spinozista. El problema político no es indiferente a la “realidad” (ontología) o la manera de conocer esa “realidad” (epistemología) y, en tal sentido, una filosofía de la totalidad que quiera analizar el problema político y pasional debe comenzar por una exposición adecuada. Comenzamos, tal como Spinoza en la *Ética*, por una exposición ontológica, pues es necesario para conservar el carácter “unívoco” de su doctrina. La *Ética* es el tratado que contiene el conjunto de su pensamiento y nosotros le daremos una gran importancia dentro de nuestra interpretación. Pero este tratamiento no es exclusivo, pues en el “capítulo 5” nos adentraremos en el TTP y el TP, para establecer con mayor contundencia la relación entre política y pasiones y los fundamentos del Estado.

Somos parte de una substancia única; pero en ella, se distingue interiormente “lo que genera” y “lo que es generado”. Nosotros no somos una “substancia”, sino “modos” de la substancia que se expresa: somos “lo producido”. Tenemos como modos una dignidad ontológica que debe diferenciarse. Según Deleuze, podemos encontrar tres dimensiones de constitución del individuo en Spinoza: 1) El individuo está constituido de un gran número de partes, es decir, de cuerpos simples. 2) Es preciso que ese gran número de partes le pertenezcan bajo una cierta relación. 3) El modo mismo es una parte de la esencia, es un grado de la potencia divina. Somos partes de partes y en ese encuentro entre partes se pueden constituir individuos más complejos: la Naturaleza completa es un solo individuo⁴⁴.

A nivel epistemológico encontramos un paralelo con los niveles ontológicos expuestos y, como es de esperarse, existe allí una relación profunda con la temática política y pasional⁴⁵. Somos parte de una Naturaleza única, y conocemos porque

⁴⁴ Deleuze, Gilles. *En Medio de Spinoza*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2008, pp. 327-363.

⁴⁵ Nos parece importante adelantar que en Spinoza conocer es una modalidad propiamente humana. *Dios o la Naturaleza* –cualquiera de esos nombres podemos darle a la realidad única de Spinoza- no conoce ni

“padecemos”. Padecer es suceder un encuentro exterior de un cuerpo con otro cuerpo que deja en nosotros una huella o signo (sentimos una fuerza exterior que nos remueve). Si en el orden de los encuentros somos capaces de discernir cuáles “encuentros” son beneficiosos para nosotros y cuáles no, conocemos. La dificultad de este pensamiento puede quedar alumbrada con un ejemplo. Un hombre de la época cavernaria busca algo que cese un malestar estomacal. Se dirige hacia una planta cualquiera y la coge. La consume y el dolor disminuye. Podría ocurrir el caso contrario: la consume y en el peor de los casos muere. En ninguno de los dos casos hay conocimiento, en el segundo por razones obvias. Los encuentros con las cosas son azarosos y no necesariamente hay conocimiento por haber acertado. Cuando nos entregamos simplemente al azar de los encuentros nos encontramos con un “conocimiento inadecuado”. Solo conocemos partes de la cosas (primer nivel ontológico). Si un segundo malestar estomacal, hace al hombre volver por la misma planta, luego es capaz de sugerirla como medicina a otros e incluso logra clasificar tipos de plantas que tengan el mismo efecto estamos ante un “conocimiento adecuado”. Existen dos tipos de conocimiento adecuado: 1) cuando aprendemos a conocer y tener una relación beneficiosa, es decir, el hombre cavernario aprende que tal tipo de planta y no otra, siempre genera bienestar. Desde el punto de vista epistemológico conocemos una “relación” (segundo nivel ontológico) y formamos lo que Spinoza llama una “noción común” (que no es un Universal del conocimiento). El cuerpo gana en “potencia” y hemos formado un cuerpo superior del encuentro de dos. 2) Tenemos conocimiento de las relaciones, pero no tenemos aún conocimiento de la “esencia” determinada por la potencia. Cuando tenemos la intuición de un conocimiento superior, de que somos parte de un “cuerpo superior” y único que nos produce, conocemos adecuadamente al nivel de la *esencia* (tercer nivel ontológico)⁴⁶.

Hemos dicho dos cosas importantes a nivel político y afectivo que dice relación con la ontología y la epistemología de Spinoza. El “afecto” o “pasión” es una relación de fuerza que se establece con otro cuerpo y ese encuentro (*occursus*) define la perspectiva desde la cual veremos ese cuerpo. Los encuentros son fortuitos y, en ese sentido, el exterior o el medio siempre es más fuerte de lo que puede un cuerpo menor (individuo); sin embargo, podemos aprender a componer encuentros alegres. Bajo la

tiene voluntad. Esto evita cualquier identificación con una deidad antropológica. Dios es producción infinita.

⁴⁶ Deleuze, Gilles. *En Medio... Op. Cit.*, pp. 421-440.

“pasión triste” una relación se descompone y la muerte es el nivel cero en el cual toda “relación” de mi cuerpo cesa. Pero sometidos a una pasión *alegre* un cuerpo puede componer una relación. Sin embargo, la “pasión alegre” aún es un padecer y para salir de este estado de servidumbre, debemos conocer adecuadamente. Eso supone dominar la causa que conduce al encuentro alegre para elevar nuestra potencia y eso es un “obrar activo”.

El primer excursus de Spinoza sobre el tema de los “cuerpos” en la *Ética* es sobre los “cuerpos en general”. Se puede aclarar, de esta manera, que los cuerpos no solo son personas o individuos. Se pueden componer cuerpos de mayor complejidad como los sociales que posean una potencia superior al individuo: movimiento social, junta de vecinos, gobierno. Todo lo que compone, todo lo que es alegre es bueno; todo lo que es triste es malo: tenemos un “criterio ético inmanente” y, como dice Deleuze, “etológico”⁴⁷, para juzgar una infinidad de casos. De esta manera la ontología, la epistemología, la política y lo afectivo se unen en un engranaje que sirve para analizar temas complejos, problematizándolos.

De aquí desprendemos una *tercera orientación* metodológica para nuestra investigación. No juzgamos bajo la perspectiva de nociones universales, pues no tenemos criterio del Bien o el Mal. Solo juzgamos bajo una lógica de relaciones de fuerza que afectan a cuerpos y así establecemos lo que es bueno o malo. De aquello formamos una “noción común” que es un concepto singular para una situación inmanente por referir al encuentro de una relación específica. En una *cuarta orientación* analizamos las relaciones de fuerza como lo que define al espacio político y nos preguntamos cómo desde los afectos esas relaciones de fuerza se establecen. Así, podemos señalar que bajo una perspectiva spinozista, la neutralidad de las nociones universales, que cumplen una función totalizadora dentro del discurso, queda abolida. Los relatos que realizan juicios omniabarcantes para analizar la política y aplican a todo el mismo criterio universal, se reemplazan por la idea de un análisis inmanente de las fuerzas tal como se dan. Se problematiza el objeto de análisis no por un afán artificial, sino porque los objetos o problemas tienen aristas diversas. De esto inferimos una *quinta orientación* para nuestro trabajo: el carácter procesual de la filosofía de Spinoza,

⁴⁷ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía... Op. Cit.*, pp. 152-153.

la que queda estampada en la necesidad del individuo de ocupar su potencia para salir de estado de servidumbre. Este es un proceso que puede ocurrir o no, puede quedar a medio camino o alcanzar una cúspide provisoria. Sin embargo, lo importante no son los extremos, lo importante es lo que está “en medio”. En ese sentido, un análisis del estado en que se encuentran las relaciones entre individuos o grupos es posible solo luego de observado “lo que puede un cuerpo” en un momento determinado del devenir.

Como vemos, lo política y las pasiones (afectos) están en una relación estrecha. Pero es necesario reiterar que los cuerpos compuestos con un mayor número de elementos son más complejos y los cuerpos sociales que tienen un número de individuos indeterminado, comparten una característica de la que debemos liberarnos: la superstición. Las palabras iniciales del TP afirman: “*Affectûs, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines suâ culpâ labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui fanaticiores videre volunt) desertari solent. Sic ergo se rem divinam facere, & sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, & eam, quae reverâ est, dictis lacessere nôrunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt*”⁴⁸.

La superstición se liga a la servidumbre: ser dominados por el azar de los encuentros y las pasiones. Los afectos generan ilusiones y tendemos a reproducirlas por imitación, pero las supersticiones colectivas tienen una fuerza superior aun. Spinoza a partir de la prop. XXVII del libro III de la *Ética* introduce lo que él llama *la imitación de los afectos*. Por el hecho de sentir que otro experimenta un afecto, nosotros, bajo ciertas condiciones tendemos a imitarlos. En el orden social, la multiplicidad de los afectos produce supersticiones que los hombres comparten a través de los “signos equívocos” que nos encadenan a ideas inadecuadas. La imitación de los afectos tiene impacto a nivel colectivo, donde la costumbre de un acto se arraiga y se torna natural con la constancia de ejecución.

⁴⁸ Spinoza. Opera. TP, cap. I, 1, p. 273 “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos (o quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas una naturaleza humana que no existe en parte alguna y vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran”. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza, TP, Editorial Alianza, Madrid, 2010, pp. 77-78.

En resumen, ¿En qué consiste este trabajo doctoral? Nuestro objetivo principal es mostrar que las pasiones no son un elemento disruptivo, sino un factor que hay que analizar y comprender, sobre todo en el plano político donde son constitutivas. De ahí que política y pasiones sean los dos conceptos claves para analizar en este trabajo. La idea de inmanencia como componente fundamental de la filosofía de Spinoza, nos permitirá comprender esto. A partir de su doctrina hemos conformado algunos “criterios metodológicos”⁴⁹ –ampliaremos el sentido de cada uno en el cuerpo de nuestro escrito-, que nos ayudan a comprender por qué a través de la perspectiva spinozista es posible hacer una investigación de carácter político-social desde una vertiente filosófica. Los criterios de análisis desde una perspectiva spinozista son:

- 1) Principio de inmanencia: Todo problema político-social debe juzgarse desde la perspectiva de la inmanencia. Ello implica que cualquier análisis que permite la fragmentación del mundo en principios trascendentes y principios terrenales o mundanos queda descartado. El mundo es uno solo y no aspira a ir más allá.
- 2) Principio de horizontalidad: Todo examen es problemático, pues cualquier problema para analizar supone una gran cantidad de vertientes de investigación. Tanto lo ontológico, como lo epistemológico, lo político y lo afectivo-social son caminos por los cuales se analiza un problema y ninguno de

⁴⁹ NOTA METODOLÓGICA: Podemos definir este estudio como **cualitativo**. La metodología cualitativa, emparentada con la comprensión e interpretación, estima que “los significados son productos sociales elaborados a través de la interacción que efectúan las personas en sus actividades” y que “el sentido de una situación y el significado de los actos dependen de cómo los mismos sujetos definen esta situación” (Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996, p.15). Los estudios cualitativos trabajan sobre un paradigma hermenéutico y no positivista. “La hermenéutica, por su parte, representa una reacción contra esta rigidez del positivismo respecto a ciertos tipos de problemas sociales. En lugar de explicar las relaciones causales por medio de “hechos objetivos” y análisis estadísticos, utiliza un proceso interpretativo más personal en orden a «comprender la realidad»” (*Ibid.* p. 13). Por otro lado, nuestra investigación es de tipo **explicativa**. “*Los estudios explicativos* van más allá de la descripción de conceptos o fenómenos o del establecimiento de relaciones entre conceptos; *están dirigidos a responder a las causas de los eventos físicos o sociales*. Como su nombre lo indica, su interés se centra en explicar por qué ocurre un fenómeno y en qué condiciones se da éste, o por qué dos o más variables están relacionadas” (Hernández Sampieri, Roberto. *Metodología de la Investigación*. Editorial McGraw-Hill, México, 1991, p. 74). Determinar el porqué de ciertos eventos sociales y teóricos es la tarea de nuestra investigación. Específicamente, se trata de determinar cómo una teoría de las pasiones sirve para describir los complejos fenómenos de creación político-social. Bajo esta inspiración hemos forjado criterios, desde la propia teoría spinozista, que sirvan para llevar a cabo nuestra investigación de tesis doctoral.

ellos tiene una preeminencia por sobre otro. Otra cosa es el orden de exposición más adecuado.

3) Conceptos de análisis singulares: No juzgamos desde conceptos universales, sino desde conceptos singulares de aplicación: nociones comunes. No podemos dar una solución a un problema, antes de analizar sus condiciones. Ej: no se da un concepto de sociedad para cerciorarse en qué medida se ajusta o no a esa misma sociedad; sino que esa misma sociedad alumbra su concepto en la particularidad de sus relaciones de fuerza.

4) Análisis de las fuerzas: analizamos relaciones de fuerza y no conceptos universales que describen como “debería” ser esa fuerza.

5) Carácter procesual del análisis: se analizan los problemas con relación a su conformación, no por el orden universal de aplicación que tengan.

Hay que señalar que estos criterios son complementarios y no debe esperarse que las conclusiones posteriores impliquen un desglose punto por punto de su aplicación. Esta es una tesis doctoral que se adhiere a la disciplina filosófica y, en ese sentido, no sigue los parámetros metodológicos del campo de las ciencias sociales. Insistimos en esto: nosotros hacemos un análisis político-afectivo y proponemos un “método” de inspiración spinozista que se emparenta con el análisis social. Buscamos criterios de análisis cuya particularidad y fecundidad se mida en el campo de los conceptos y en cómo esos conceptos describen inmanentemente una realidad social.

Pero, ¿cuál será el objeto de análisis de estos criterios? Son dos: 1) Pensamos que el pensamiento spinozista permite la crítica de dos discursos políticos han forjado el imaginario político moderno y contemporáneo. Por un lado, Hobbes y su doctrina fundamentada en el miedo. Las pasiones tiene un rol fundamental en la teoría política de este pensador inglés y el miedo es la pasión primordial de la cual se sigue una forma especial de monarquía. Sometemos al autor a una crítica inmanente con tal de descubrir las ilusiones que se generan al interior de su discurso y las consecuencias autoritarias que se siguen de su forma de organización social. Si lo analizamos es porque se le considera el defensor de la monarquía por antonomasia y porque se desprenden una serie de consecuencias deseables para mostrar el poder de la inmanencia como

herramienta de análisis. Por otro lado, Locke y su esperanza de que la acumulación ilimitada sea el motor mediante el cual el cuerpo social logrará saltar de un estado de pobreza a otro de abundancia y bienestar sin parangón. Locke y sus escritos han sido promotores de la revolución norteamericana de 1776 y de la revolución francesa. Su interés para nosotros radica en que la idea de acumulación ilimitada está en el centro de concepciones político-económicas que prevalecen hoy. Veremos que entre el autoritarismo hobbesiano y el optimismo lockeano se pueden establecer relaciones. Además, estos dos discursos políticos que son fundamentales en la teoría política, tocan dos motivos afectivos claves en el spinozismo: el miedo y la esperanza. 2) Luego, veremos como este análisis y nuestros criterios sirven para examinar un caso singular: la dictadura política en Chile durante los años 1973 a 1989 y el periodo posterior: el regreso a la democracia. Pensamos que es un caso que logra exponer de buena manera el influjo de los afectos de miedo y esperanza (Hobbes y Locke). Progreso económico y autoritarismo político se aúnan para conformar una matriz política, económica y social con consecuencias profundas. En lo que sigue, comenzamos por la exposición de la doctrina spinozista y sus principales características.

2. LA INMANENCIA COMO MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

En este capítulo examinaremos el concepto de inmanencia como articulador de la filosofía de Spinoza. Partimos por el análisis del concepto de inmanencia en la obra de Spinoza y entreveremos su relevancia al interior de su doctrina. Luego analizamos brevemente los usos de la idea de inmanencia en Aristóteles y Tomás de Aquino, como representantes de la antigüedad y el Medioevo, filosofías las cuales el mismo Spinoza recusa en sus escritos. Con ello, intentamos acuñar un concepto de inmanencia desde una perspectiva spinozista. Finalmente, resaltamos, sobre la base de lo esbozado, la relevancia de la *Ética* como doctrina que reúne el conjunto del pensamiento Spinoza.

2.1. El concepto de inmanencia en la obra de Spinoza y su relevancia

Solamente dos veces es mencionada en la *Ética* el concepto de “inmanencia” y siempre calificando la causa⁵⁰. Así lo señala el detallado estudio de Emilia Giancotti, el *Lexicon Spinozanum*, que reúne exhaustivamente el sentido y el lugar de aparición de los conceptos de Spinoza en la totalidad de su obra y en su idioma original. Sin embargo, si seguimos lo que Spinoza señala en el VK podemos decir que la “causa inmanente” es lo mismo que la “causa interna”: “*Al het gevrogte van een inblyvende of innerlyke oorzaak (‘t welk by my een is) en is niet mogelyck te kunnen vergaan nog te veranderen zoo lang deze syne oorzaak blyft*”⁵¹. Teniendo en cuenta este símil, encontramos la causa interna mencionada una sola vez en la *Ética*. Se dice “*laetitiam, concomitante ideâ causae internae, Acquiescentiam in se ipso*”⁵². Sin embargo, causa interna aquí no parece encontrarse en un lugar tan destacado. En otras obras latinas de Spinoza, no volvemos a encontrar la *causa immanens*. Sin embargo, en PP aparece “causa interna” dos veces con la intención de distinguirla de la causa externa; cuatro veces en CM: dos en I, cap. III para asimilarla a la fuerza de la esencia de las cosas y dos veces más en II, cap. IV para responder cuáles son las causas del cambio;

⁵⁰ Giancotti, Emilia. *Lexicon Spinozanum, V.1, A-K*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, p. 135.

⁵¹ Spinoza, *Opera*, VK, II, cap. 26, p. 110. “Todo efecto de una causa inmanente o interna (que para mí es una misma) no es posible que pueda perecer ni cambiar mientras permanezca esa causa suya”. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza, VK, Editorial Alianza, Madrid, 1990, p. 165.

⁵² Spinoza. *Opera*, E, XXX, schol., p. 163. “*Contento de sí mismo*, a la alegría acompañada de la idea de una causa interior”. Traducción de Vidal Peña. Spinoza. E, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 246.

finalmente, en el TP se menciona una vez para hablar sobre las causas que pueden disolver los Estados aristocráticos.

Encontramos también en el *Lexicon Spinozanum* un apéndice con el estudio de los escritos de Spinoza en idioma neerlandés. Dos cartas del EP: la XXXVIII y la XLIV; dos escritos atribuidos a Spinoza: *Reeckening van de Regenbogen* (Cálculo Algebraico del Arco Iris) y *Reeckening van de Kanssen* (Cálculo de Probabilidades); y el importante VK, escrito en latín, pero del que solo se encontró su manuscrito neerlandés. Aquí encontramos once veces mencionada la palabra inmanencia, *inblyvende*, siempre calificando la causa y seis veces nos topamos con causa interna (*innerlyke oorzaak*). La traducción de *immanens* hecha por Nico van Suchtelen al neerlandés en la *Ética* es *inwonende*. Admitimos desconocer la causa de esta diferencia. Quizá el hecho radique en los más de dos siglos de diferencias lingüísticas que median entre la escritura del VK y la traducción de la *Ética* propuesta por el profesor. Para términos de este estudio asumimos que *inwonende* e *inblyvende* traducen el sentido de “inmanencia”.

El VK es un texto importante dentro de la producción filosófica de Spinoza. Si asumimos lo que dice su biógrafo contemporáneo Steven Nadler, Spinoza “debía sentir una cierta insatisfacción ante su *Breve Tratado*, y fue más o menos en esta época cuando le escribió a Oldenburg diciéndole que la presentación rigurosamente geométrica de sus doctrinas sobre Dios y la sustancia estaban empezando a consumir gran parte de sus energías intelectuales. Dicho en pocas palabras, hacia finales de 1661 Spinoza ya estaba trabajando en lo que habían de ser las partes iniciales de su *Ética*”⁵³. El VK presenta muchas de las temáticas contenidas en la *Ética*, pero no expuestas de modo geométrico.

En tal sentido, se aprecia una exposición más laxa de los contenidos: dos libros que contienen lo básico de los primeros libros de la *Ética*. Pero lo más llamativo son los dos diálogos que se intercalan entre el cap. 2 y 3 del libro I; si bien ellos son explicativos, al menos resultan curiosos pensando en la concisión y precisión con que suele expresarse Spinoza en sus otras obras. Además, se insertan dos apéndices: en uno

⁵³ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 277.

encontramos una exposición geométrica breve que no comienza por Dios como en este VK, sino con la “substancia” como se hace en la *Ética*; en el otro Spinoza expone nuevamente en forma de prosa y redundante en temas del VK que aparecerán posteriormente en la *Ética*.

Con respecto al contenido del VK, hay algo que a nosotros nos interesa: la cantidad de veces con relación a la *Ética* que aparece mencionada la “causa inmanente”. En el VK, once veces insiste Spinoza en mencionar la “causa inmanente”, pero va posponiendo su resolución conceptual para más adelante: “*Ten anderen by hebben alreeds, gelyk wy ook nog hier na zullen zeggen, gesteld, datter buyten God, niets niet en is, en dat hy enn inblydende oorzaak is*”⁵⁴. Al parecer, siente la necesidad de insistir en el sentido de lo que entiende por causa inmanente. De hecho, en la conclusión del primer diálogo la Razón le responde a la Concupiscencia –los otros dialogantes son el Amor y el Entendimiento– “*en dit zegt gy daarom dewyl gy maar alleen en weet van de overgaande en niet van de inblyvende oorzaak, de welke geenzins iets buyten zig zelve voortbrengt*”⁵⁵ y con eso añade la oposición de la “causa transitiva” y la “causa inmanente”. En el segundo diálogo entre Erasmo y Teófilo sigue aún más puliendo el término y solo reaparece hacia el final cap. XXX del libro II, “sobre la libertad”, donde se habla acerca de la perfección de unir todo lo producido a una misma única Naturaleza.

Deberíamos necesariamente tener en cuenta estas apreciaciones. Si la *causa immanens* aparece solo dos veces mencionada en la *Ética*, en la prop. XVIII y su demostración, entonces de inmediato surge una pregunta insoslayable para nuestro estudio, ¿por qué debemos darle tanta preeminencia a la obra denominada *Ética* y a un concepto que a diferencia de otros como *affectus*, *affectio* o *natura*, aparecen decenas de veces mencionados en la obra Spinoza? Una primera respuesta breve viene dada por la intencionalidad de nuestra tesis doctoral: no decimos que el concepto de inmanencia tenga una preeminencia jerárquica, solo decimos que es un punto de partida importante y sirve para componer y ordenar toda la doctrina de Spinoza. Desde esa óptica, se

⁵⁴ Spinoza, *Opera*, VK, I, cap. 2, p. 26. “Por otra parte, ya hemos establecido, como haremos de nuevo más adelante, que fuera de Dios no existe absolutamente nada y que él es una causa inmanente”. *Op., cit.*, p. 69.

⁵⁵ Spinoza, *Opera*, VK, Z, I, p. 30. “Tú dices esto, porque tan solo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella”. *Ibid.*, p. 74.

deducen y se articulan fácilmente una gran cantidad de conceptos esenciales - substancia, Dios, Naturaleza- y, paralelamente, se vuelve más fecunda la doctrina spinozista como herramienta de análisis. Pero esta posición que adoptamos, no es exclusiva de nosotros. El estudioso de Spinoza Yirmiyahu Yovel afirma: “creo que el concepto de la filosofía de la inmanencia es más fundamental, y por lo tanto más apto para transmitir la idea básica de Spinoza, que los más corrientes de «panteísmo» e incluso de «naturalismo»”⁵⁶. Sin duda, este concepto evita ciertos problemas que aparecen si se interpreta a Spinoza dándole preeminencia a otros términos y articula mejor su sentido.

La segunda respuesta es extensa y alude al pensamiento mismo de Spinoza. Si asumimos la premisa establecida anteriormente por Nadler, que la *Ética* comienza a ser redactada por disconformidad con el VK, diremos: primero, algo debe estar mejor articulado en la *Ética* para que Spinoza solo necesitara mencionar dos veces el concepto de *causa immanens*; y segundo, ese pulimiento debe representar para términos de nuestra hipótesis una elevación del término inmanencia a un concepto clave en Spinoza, pero no necesariamente “el” fundamental. Es lo que pasamos a analizar ahora.

Al hablar de la *Ética*, Deleuze realiza un análisis sobre las velocidades y el ritmo del pensamiento. Se irá más despacio o lento, se irá a un tipo de ritmo, según las necesidades de ese pensamiento y, en tal sentido, Deleuze manifiesta que “Spinoza no comienza por la sustancia absoluta, no comienza por Dios”. Dios es alcanzado hasta la def. VI, porque se parte con “el estatuto de los elementos constituyentes de la sustancia”⁵⁷. La necesidad de la exposición y su adecuada velocidad lo conminan a esperar el momento adecuado. Incluso solo hasta la proposición X y XI se alcanza a Dios al nivel de las demostraciones.

Creemos que ese mismo juego de ritmos y velocidades es el que forja la prop. XVIII de la *Ética*, momento en que se establece: “*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*”⁵⁸, y le da a ella una posición singular dentro del primer libro y de toda la obra. Spinoza va lento y en ciertos momentos frena y acelera

⁵⁶ Yovel, Yirmiyahu. *Op. cit.*, p. 218.

⁵⁷ Deleuze, Gilles. *En Medio...Op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XVIII, “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas”. *Op. cit.*, p.85.

inmediatamente. Como decíamos, el concepto de Dios se entrega en la def. VI, luego se siguen siete axiomas y las proposiciones de este libro, que son 36, parten con la *substantia*. Pero en su mayoría los caracteres que Spinoza da a la *substantia* hasta la prop. VI son negativos e intentan diferenciarla interiormente: no pueden darse dos substancias, no puede ser producida una substancia por otra, la substancia es anterior a sus afecciones... La prop. VII da un salto cualitativo y positivo, pues afirma plenamente “*ad naturam substantiae pertinet existere*”⁵⁹; en la prop. XI aparece por primera vez Dios y sus atributos afirmados como “existentes”. Pero a partir de allí hay un nuevo lento movimiento desde la prop. XII hasta la XVII –con excepción de la XIII–, marcada por una constante alusión del verbo latino *concipire*. Spinoza nos muestra reiteradamente como “concebir” a este Dios y cómo debemos asumir sus características propias, siempre observando el camino recorrido. La prop. XVI no utiliza el *concipere*, pero sí remarca el *sequi debent* (“deben” seguirse), dándonos pistas de hacia dónde debemos mirar; la prop. XVII no contiene ninguna de esas conjugaciones verbales latinas, pero su demostración tiene un carácter negativo: Dios actúa bajo sus propias leyes, sin embargo carece de voluntad y entendimiento. ¿Cómo podría haber *causa immanens*, si Dios pudiera con su voluntad y su entendimiento hacer diferente lo que ahora es? En tal caso Dios sería causa transcendente o transitiva, pues habría distinción jerárquica entre el Creador y lo creado.

Con la prop. XVIII, “*Deus est omniun rerum causa immanens, non verò transiens*”, tenemos una afirmación potente. Spinoza en ninguna de las proposiciones anteriores de este libro menciona la palabra causa. En prop. III la menciona, pero se refiere a la causa sin adjetivos y ahí se señala solamente que una cosa no puede ser causa de otra sin tener algo en común. En cambio, solo en prop. XVIII encontramos por primera vez calificada la causa en las proposiciones y la calificación es de inmanente: Dios es causa inmanente de las cosas.

Primeramente, este gesto hace que la idea de inmanencia adquiera una potencia propia, a pesar de no ser casi mencionada en la *Ética* de Spinoza. A diferencia de VK, aquí la noción de *causa immanens* no es desplazada hacia adelante para su posterior pulimiento. Aparece cuando aún el pensamiento de Spinoza va colocando las piezas de

⁵⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. VII, “A la naturaleza de una substancia pertenece el existir”. *Ibid*, p.61.

aquello que desea exponer con precisión, sobre la base de las definiciones, axiomas y demostraciones hechas. Sabemos de la existencia de la substancia (prop. VII), sabemos de la existencia de Dios (prop. XI), sabemos que se identifican, pero aún no sabemos *cómo producen y qué producen* ellos como causa. Eso es lo que nos muestra “*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*”: Dios produce de manera inmanente las cosas que son. Por primera vez al nivel de las proposiciones se mencionan las cosas en el sentido de lo producido y no en el sentido de lo que produce: *omnium rerum*⁶⁰. Por tal motivo, nos encontramos en esta proposición con un punto de intersección clave que une la naturaleza de la substancia única que se identifica con Dios y las cosas que son en Dios: la “producción inmanente” de todo.

A nivel de la demostración de la prop. XVIII Spinoza no deja dudas, por eso la analizamos detalladamente. “*Omnia quae sunt*”: utiliza la palabra “todo” para referirse a las cosas como efectos o modos; “*in Deo sunt & per Deum concipi debent*”: deben ser concebidas “en” Dios, ya que la causa única produce al interior suyo todo lo que es y, además, solo puede ser “concebido” aquello que es “en” por medio de esa causa; de ello se desprende que “*adeóque Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa*”, lo que creemos es fácil de intuir; pero, además, “*extra Deum nulla potest dari substantiae, hoc est, res, quae extra Deum in se sit*”. Aquí debemos mencionar dos matices. El primero, el uso de “*res*” solitario deja en claro que nos referimos a las cosas producidas. Segundo, el uso de “*extra*”: creemos que la traducción de Vidal Peña⁶¹ al castellano no se ajusta al sentido de la proposición. Traducir, “excepto Dios”, nos aleja del significado de la segunda parte de esta proposición, “pero no transitiva” (*non verò transiens*). *Transiens* refiere a la trascendencia, es decir, “lo que está afuera”, lo “*extra*” y Dios como causa productora no está afuera sino que está “en”, es inmanente. Distinta es la traducción de Atilano Domínguez, quien traduce “fuera de Dios” y así hace justicia a ese sentido⁶².

⁶⁰ En la prop. V se menciona “*In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi*”, pero creemos que es claro que aquí el sentido del texto hace referencia a las características de la *natura naturans* y, por eso mismo, Vidal Peña ha traducido “en el orden natural no pueden darse...”⁶⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. V, p.48.

⁶¹. “Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (por la Proposición 15); y así (por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte), Dios es causa de las cosas que son en Él: que es lo primero. Además, EXCEPTO Dios no puede darse substancia alguna (por la Proposición 14), esto es (por la Definición 3), cosa alguna EXCEPTO Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Q.E.D”. Spinoza. *Op .cit.*, prop. XVIII, dem., p. 85

⁶²”Todas las cosas que son, son en Dios y deben ser concebidas por Dios (por 11/15): que es lo primero. Además, FUERA de Dios no puede darse ninguna sustancia (por 1/14), esto es (por 11/d3), una cosa que sea en sí FUERA de Dios: que es lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas

Pero otras traducciones nos dan la razón: Charles Appuhn traduce al francés “*en dehors de Dieu*” y R. H. M. Elwes “*that is nothing in itself external to God*”⁶³. Solo así podemos llegar tranquilamente a la conclusión de la demostración: “*Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*”⁶⁴.

En el VK, Dios aparece rápidamente, desde el primer momento; pero la *Ética* parte por la definición de *causa sui* (causa de sí: aquello cuya esencia implica la existencia). Si VK igualaba explícitamente la “causa inmanente” y la “causa interior”, sabemos ahora que Dios como causa de todas las cosas debe ser igualmente “causa de sí mismo”. Así, se igualan estas tres causas. Pero la manera en que esa causa se produce a sí misma y todas las cosas es inmanente y he ahí la importancia fundamental de la prop. XVIII en la doctrina de Spinoza: toda la Naturaleza es inmanente. Estas son sin dudas aclaraciones y mejoras que hace a su doctrina a partir de la exposición plenamente geométrica de la *Ética*, esbozada en VK. En ese mismo sentido, creemos que Spinoza tenía la intencionalidad de ubicar la *causa immanens* en aquel lugar de la *Ética* y es una de las innovaciones fundamentales con relación a VK –en el cual Spinoza insiste reiteradamente sobre su sentido sin tener claro su lugar en el orden de la exposición-. En ese preciso punto de la *Ética*, aseveramos, logra Spinoza ya precisar en general los elementos de su ontología constituyente y solo hace falta desplegarlos.

Este hecho se aprecia al ver cómo avanza la escritura de Spinoza a partir de la prop. XVIII. Antes de ella tenemos tres extensas proposiciones (XV-XVI-XVII) que prepara con cuidado y abundancia: largos párrafos, explicaciones y corolarios (estos aparecen por primera vez en la *Ética*). Expresada la prop. XVIII y hasta la prop. XXXIII –donde hace una pausa explicativa larga- nos encontramos con un texto que avanza rápido, se señalan características velozmente, hay soltura en la pluma. Spinoza, con la afirmación de la *causa immanens*, llega a un momento clave y positivo de su doctrina. Por eso la “causa” aparece calificada por primera vez al interior de las proposiciones; y

las cosas”. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza, E. Editorial Trotta, Madrid, 2000, prop. XVIII, dem., p. 55.

⁶³ EthicaDB. *Publicación Numérica y Multilingüe de la Ética de Spinoza*. Disponible en: <http://ethicadb.org> [Visitado el 30 de abril de 2014].

⁶⁴ “*Omnia, quae sunt, in Deo sunt, & per Deum concipi debent (per Prop. 15.) adeoque (per coroll. I. prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per Prop. 14.), hoc est (per Defin. 3.), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*”. Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XVIII, dem., p. 64.

por eso mismo ubicar la idea de immanencia en ese momento no puede ser azaroso: immanencia es la característica de lo que genera (substancia) y es generado (modos) en el mundo existente.

Hemos hecho una propuesta de composición de la *Ética* hasta la prop. XVIII, motivados por nuestra intención en este capítulo: reconocer la importancia de la immanencia al interior del pensamiento de Spinoza. Sin embargo, no deberíamos olvidar mencionar el aporte erudito de Martial Gueroult⁶⁵ con relación a los dos primeros libros de la *Ética*. En el Tomo I, *Dieu*, el estudioso propone una estructura del primer libro de la *Ética*:

I.--- Le livre I de l'Éthique, qui déduit Dieu, comporte, après l'énoncé des Définitions et des Axiomes, trois parties:

1. La première (Propositions 1 à 15), consacrée à la construction de l'essence de Dieu, se divise en deux sections:

a. Déduction des éléments de l'essence de Dieu, à savoir des substances à seul attribut (Propositions 1 à 8)

b. Construction de l'essence de Dieu par l'intégration des substances à un seul attribut en une substance constituée d'une infinie d'attributs, existant par soi, indivisible et unique (Propositions 9 à 15).

2. La seconde, consacrée à la déduction de la puissance de Dieu (Propositions 16 à 29), se divise également en deux sections:

a. Déduction de Dieu comme cause ou Nature Naturante (Propositions 16 à 20).

b. Déduction de Dieu comme effet ou Nature Naturée (Propositions 21 à 29)⁶⁶.

⁶⁵ Martial Gueroult (1891-1976) fue profesor en la Sorbona (1945-1951) y en el Collège de France (desde 1951-1963), se distinguió como historiador de la filosofía. El principal interés de Gueroult es el examen por interno de los sistemas filosóficos; por dondequiera persigue Gueroult "el orden de las razones" de cada sistema y las internas articulaciones lógicas del mismo. Gueroult no cree que la historia de la filosofía misma sea un sistema, ya sea determinado desde dentro o bien desde fuera, por circunstancias extra-filosóficas. De hecho, no hay la filosofía, sino sólo "las" filosofías; cada una de éstas vale únicamente por sí misma y su orden de razones le pertenece completamente. Dentro de su obra destacan dos tomos de análisis de más de mil páginas sobre los primeros dos libros de la *Ética* de Spinoza (*Dieu* y *L'âme*, sin traducción al castellano) y se puede considerar unos de sus mayores estudiosos. Fuente principal: Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p.784.

⁶⁶ "I. --- El libro I de la *Ética*, que deduce a Dios, tiene, después de la declaración de definiciones y axiomas, tres partes: 1. La primera (Proposiciones 1-15) dedicada a la construcción de la esencia de Dios se divide en dos secciones: a. Deducción de los elementos de la esencia de Dios, es decir, de la substancia de un solo atributo (Proposiciones 1-8) b. La construcción de la esencia de Dios a través de la integración de la substancia de un solo atributo a una substancia que consta de infinitos atributos, existentes por sí, indivisible y única (Proposiciones 9-15). 2. El segundo dedicado a la deducción del poder de Dios (Proposiciones 16-29), se divide igualmente en dos secciones: a. Deducción de Dios como causa o Naturaleza naturante (Proposiciones 16 a 20). b. Deducción de Dios como efecto o Natura naturada (proposiciones 21-29)". Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu (Éthique, I)*. Editions Montaigne, París, 1968, p. 21 (La traducción es nuestra).

Finalmente, de la prop. XXX a la XXXVI, señala Gueroult, se deduce de Dios la identidad de esencia y potencia, pero nos interesa hasta el punto citado para contraponerlo con nuestra propia interpretación. Las diferencias que se encuentran son solo superficiales por la propia intencionalidad de cada una de las posturas: nosotros intentamos erigir la idea de inmanencia como crucial para entender a Spinoza; Gueroult intenta dar una interpretación de conjunto de todo el libro I. Pero él mismo señala al analizar la prop. VXIII “*l'immanence du Dieu cause est pour Spinoza une thèse fondamentale*”⁶⁷. Ella “*marque une nouvelle étape dans la détermination des propriétés de l'opération divine. Elle achève de fonder la doctrine de l'immanence*”⁶⁸.

Concordamos con esta interpretación. Nosotros solo hemos puesto acento en los momentos “álidos” de las subdivisiones propuestas por Gueroult y pensamos que son las proposiciones VII, XI y XVIII. Nos parece que por un tema de ritmos y por expresar una afirmación manifiesta son representativas del movimiento de deducción de Spinoza hasta esa etapa. Pero también pensamos que Gueroult le da una dignidad propia a la idea de inmanencia al resaltarla tan notoriamente. Insistimos, la prop. XVIII tiene un carácter especial ya que es un momento clave en que toda la filosofía de Spinoza se resume en términos generales y a partir de ella se puede más fácilmente determinar lo que prosigue. Si Dios es “causa inmanente”, deben existir las cosas producidas por aquella causa. Pero al agregar a la “causa” el calificativo de “inmanente”, Spinoza nos aporta de manera clara la forma en que “produce” esa causa que es Dios y también la cualidad inmanente que tendrá “lo producido”. Tal idea la encontramos íntegramente en el VK, aunque no tan estrictamente articulada como en la *Ética*: “*De aldervryste oorzaak, en die God het alderbeste past is de inblydende: want deze oorzak dar van hangt het vegrogte zoodanig af, dat uyt haar voortkomt, dat het zonder de zelve nog bestaan nog verstaan kan worden: nog ook aan eenige andere oorzaak onderworpen is: dar by ook is het met de zelve zoodanig vereenigt dat het met de zelve tezamen een geheel maakt*”⁶⁹. Por lo mismo, la marca inmanente de lo producido será *sensu scripto*, pues no hay que olvidar el momento negativo de la prop. XVIII: “*non vero transiens*”. Con esto, Spinoza

⁶⁷ “La inmanencia de Dios es para Spinoza una tesis fundamental”. *Ibid*, p. 296 (La traducción es nuestra).

⁶⁸ “Marca una nueva etapa en la determinación de las propiedades de la operación divina. Ella completa el fundamento de la doctrina de la inmanencia”. *Ibid*. p. 295 (La traducción es nuestra).

⁶⁹ Spinoza. *Opera*, VK, II, cap. XXVI., p. 110. “La causa más libre y la que mejor conviene a Dios, es la inmanente. Puesto que el efecto de esta causa depende de tal modo de ella que sin ella no puede existir ni ser entendido, tampoco está sometido a ninguna otra causa y, por consiguiente, también está tan unido con ella que forman juntos un todo”. *Op. cit.*, p. 165.

expurga a la “inmanencia” de toda posible asociación con una causa trascendente, ningún intelecto ni voluntad omnipotente puede fundar, dar sentido o generar las cosas del mundo. La Naturaleza naturante y la Naturaleza naturada son partes de una misma substancia que se diferencia o se individua desde su interior.

Por eso mismo, la escritura de Spinoza luego de la prop. XVIII se vuelve veloz: ha de deducir las propiedades de las cosas, pero ya tiene claro el carácter que adoptarán. Gueroult entiende que una de las claves para entender y darle una interpretación adecuada a la *Ética* es la “causa inmanente”. Es una idea central que está en el corazón de la obra y Gueroult logra vislumbrar toda su potencia para aunar lo esencial de la doctrina spinozista en este comentario “*Ainsi qu’on l’a dit, Dieu, de par de la causalité, est immanent aux choses qu’il produit (Prop. 18), tandis que, de par son essence, les choses, devant être toutes en lui, lui sont immanents (Prop. 15). Mais, du fait que la causalité immanente consiste en ce qu’elle produit ses effets à l’intérieur d’elle, l’immanence de Dieu aux choses, impliquée per la causalité immanente, enveloppe ipso facto l’immanence des choses à lui-même*”⁷⁰. Dios envuelve por su causalidad inmanente a las cosas y lo producido es parte de Él.

No lo habíamos mencionado antes, pero existe un lugar más donde encontramos mencionada el concepto de *immanens*: en EP. En ella el centro vuelve a ser Dios y el filósofo intenta responder a ciertas acusaciones que se le hacen por su TTP y expresa cómo su opinión será muy diferente a la de los nuevos Cristianos. “*Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non verò transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo, & fortè etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo*”.⁷¹ Es la carta LXXIII de 1675, cuando el pensamiento de Spinoza se encuentra en plena madurez. Con la frase final “expresándome de modo distinto” se siente como Spinoza entiende el diferir de sus pensamientos con los de la

⁷⁰ “Así como hemos dicho, por parte de la causalidad, Dios es inmanente a las cosas que produce, mientras que por motivo de su esencia, las cosas debiendo estar todas en él, le son inmanentes. Pero, el hecho de que la causalidad inmanente consista en que ella produce sus efectos al interior de ella, la inmanencia de Dios hacia las cosas, implicada por la causalidad inmanente, abarca, *ipso facto*, la inmanencia de las cosas en el mismo”. Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu... Op. cit.*, p. 299 (La traducción es nuestra).

⁷¹ Spinoza, *Opera*. EP, LXXIII, p. 307. “Afirmando que Dios es, como se dice, causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. Con Pablo digo todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida también con todos los Filósofos antiguos aunque expresándome de modo distinto”. *Op. cit.*, p. 182.

tradición religiosa y filosófica de su tiempo. Pero más relevante aún es que vuelve a referir a Dios como causa inmanente y no transitiva, casi en los mismos términos de la prop. XVIII del libro I de la *Ética*; todo es “en” Dios, asevera, como tan bien resaltó Gueroult al hablar de la doctrina de la inmanencia spinozista.

2.2. La definición de inmanencia spinozista y sus características.

En EP, Spinoza afirma: “*non multùm apud me Authoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet*”⁷², dejando de manifiesto su poco interés en la tradición más representativa de la antigüedad⁷³. Spinoza toma conceptos de la tradición filosófica antigua y medieval y en momentos los fractura de tal forma que les da un significado nuevo al que han tenido históricamente. El caso que hemos analizado hasta ahora es el de Dios y cabe la pregunta, ¿qué es este Dios único inmanente en relación con el que la tradición medieval nos cuenta? Otros conceptos, p.e., el de esencia, tendrán el mismo destino, pero esperaremos a que el orden de la exposición nos permita llegar hasta tal punto. Nos interesa ahora examinar y rastrear el origen y sentido de la idea de inmanencia con relación a la doctrina tomista y aristotélica para luego formar nuestro concepto de inmanencia a la luz de la doctrina spinozista.

El alma o la razón son dos elementos que al interior del pensamiento de Platón o Aristóteles (y en la tradición antigua, en general) suelen ser exaltados como medida de conocimiento. En *De anima*, Aristóteles sugiere que “partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno u otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma”⁷⁴. Por lo mismo, no es raro encontrar que en su clasificación del alma como vegetativa, sensitiva e intelectual⁷⁵, piense que esta última

⁷² Spinoza, *Opera*, EP, LVI, p. 261, “No es para mí, de mucho peso la Autoridad de Platón, de Aristóteles o de Sócrates”. *Ibid*, pp. 151-152.

⁷³ En cambio, Spinoza parece prestar más atención a un sector más marginal de la filosofía antigua, que pone mayor atención en los cuerpos y la materia por sobre el alma y la razón: “*Miratus fuissem si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis, atomorumque defensoribus protulisses.*” Spinoza, *Opera*, EP, LVI, p. 261. “Me habría llamado la atención que hubierais citado a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los Atomistas o partidarios de los Átomos. *Ibid*, p. 152.

⁷⁴ Aristóteles. *Acerca del alma*. Editorial Gredos, Madrid, 1999, (I, 1, 402a, 1-4).

⁷⁵ Spinoza rechaza en sus escritos tempranos esta división del alma hecha por los peripatéticos: “*Verùm in his refutandis non moltum defatigabimur; nam quòd ad illas tres animas, quas plantis, brutis & hominibus tribuunt, attinet, jam satis demonstravimus, illas, non esse nisi figmenta; nempe quia*

es la forma más perfecta de vida. Y dentro del uso de las facultades, más perfecta será aquella que se actualiza. “El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”⁷⁶.

El alma puede ser más perfecta y los conceptos griegos de κίνησις (movimiento) y ἐνέργεια (acto) tendrán un importante papel en reconocerlo. Nos dice Aristóteles en la *Metafísica* que los actos que no buscan un fin no son una acción perfecta y solo aquellos que se encaminan hacia un fin pueden ser considerados perfectos. En el adelgazar es fin la delgadez y mientras se adelgaza las partes del cuerpo se ordenan a este movimiento. Mientras no se ordenan, esos actos son solo movimientos. Lo mismo sucedería para el aprender o el edificar, que mientras el acto no llega a su fin, no hay perfección del movimiento. Es muy distinto, nos dice Aristóteles, el caso en que uno ve y al mismo tiempo ha visto o entiende y ha entendido:

Así, pues estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos (κίνησις) y otros, actos (ἐνέργεια). Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, la edificación, estos son, en efecto, movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento⁷⁷.

El entendimiento que organiza sus actos hacia los fines que le son propios, según Aristóteles, será igualmente más perfecto. Tomás de Aquino toma esta idea y la hace suya. Nos distinguimos como hombres de otras formas de vida –distintos del animal o el vegetal– por nuestra capacidad de conocer y perfeccionar ese conocimiento. Y es necesario diferenciar, por ello, entre las acciones *transitivas* y las *inmanentes*. Lo hace en el libro I de la *Suma Teológica* al aludir a dos tipos de acción: “*una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immatatur aliquid extrinsecum,*

ostendimus in materia nihil praeter mechanicas texturas, & operationes dari”. Spinoza, *Opera*, CM, II, cap. VI, p. 259. “Por lo que respecta a estas tres alma, que atribuyen a las plantas, a los brutos y a los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que ficciones, cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas”. Traducción de Atilano Domínguez. CM, Editorial Alianza, Madrid, 2006, p. 274.

⁷⁶ Aristóteles. *Acerca... Op. cit.*, (II, 2, 414a 11-14).

⁷⁷ Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos, Madrid, 1970, (IX, 6, 1048b 18-35).

*sed totum in ipso agente agitur*⁷⁸. Existe en Aquino una concepción de la inmanencia que permite comprender la forma en que se conoce. No hay construcción del conocimiento ni tampoco éste se ubica en algún lugar supramundano. Lo posee el sujeto que activa su potencia en un acto inmanente (interior). El sujeto es más perfecto cuando es capaz de actualizar sus potencialidades.

Pero las consecuencias de esta distinción van mucho más allá. Tomás de Aquino la evoca para justificar la acción de Dios en el mundo, y para demostrar su carácter trascendente. Las criaturas no tienen la misma dignidad que el Creador y, por lo mismo, solo por analogía⁷⁹ podemos conocer la esencia de Dios mediante las criaturas. Este carácter eminente del Creador se aprecia durante toda la obra de Aquino:

*Substantiae intellectuales creatae mundaе sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporeales et immateriales. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut damascenus dicit. Alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant: quod de Deo dici nos potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra (q.8 a.2) dictum est. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentia Creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius et omnino immutabilem esse*⁸⁰.

⁷⁸ Aquino, Tomás. *Summa theologiae. I pars*. Editorial Católica, Matriti, 1951, (I, 54, 2), p. 381. “1) Una, que pasa a algo exterior y produce en él una pasión. Ejemplo: Quemar y cortar. 2) Otra, que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: Sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente”. Aquino, Tomás. *Suma Teológica, Parte I. Editorial Católica*. Madrid, 1988, (I, 54, 2), p.525.

⁷⁹ En el KV Spinoza hace una crítica de la demostración de Dios se Santo Tomás, que es muy pertinente a lo referido aquí: “*Uyt di talles dan volgt klaarlyck dat men en (a priori) van vooren, en (posteriori) van agteren bewysen kan dat God is. Ja nog veter a priori. Mar de dingen die men als zoodanig bewyst, moet men door haar uytterlyke oorzaake betoonen het welke hun zelve door hun zelve niet en kunnen te kennen geven, mar allen door uytterlyke oorzaaken. Dog God de eerste oorzaak aller dingen, en ook de oorzaak syns zelfs, die geeft hen zelve te kenne door hem zelve. Weshalven van niet veel belang is het zegge van Thomas Aquina namentlyk dat God a priori niet en zoude kunnen bewezen worden, omdat hy kwansuys geen oorzaak heeft.* Spinoza, Opera, VK, I, cap. I, p.18. “De todo esto se sigue claramente que se puede demostrar, *a priori* y *a posteriori*, que Dios existe. Pero mejor *a priori*, porque las cosas que (no) se demuestran así, hay que probarlas mediante sus causas externas, lo cual constituye para ellas una imperfección manifiesta, por cuanto que no pueden darse a conocer a sí mismas por sí mismas, sino tan solo a través de CAUSAS EXTERNAS. Dios, en cambio, por ser la primera causa de todas las cosas y causa también de sí mismo, se hace conocer a sí mismo por sí mismo. Por consiguiente, NO TIENE GRAN VALOR LO QUE DICE TOMÁS DE AQUINO, a saber, que Dios no podría ser demostrado *a priori*, porque en apariencia, no tiene causa alguna”. *Ibid.*, pp. 59-60 (La mayúscula es nuestra).

⁸⁰ Aquino, Tomás. *Op. cit.*, (I, 9, 2), p. 58. “*Las sustancias intelectuales creadas están exentas de degeneración y corrupción, lo mismo que las incorpóreas e inmateriales. Sin embargo hay en ellas una doble mutabilidad. Una, porque están en potencia ordenadas a un fin, por eso en ellas se da la mutabilidad de elección entre bien y mal, como dice el Damasceno. Otra, por el otro lugar, por cuanto por su poder*

En Aquino, trascendencia e inmanencia se amalgaman: Dios posee la perfección y los seres creados son perfectibles, pero siempre siendo lo trascendente superior en jerarquía. De esta manera se puede explicar el carácter de la Trinidad Inmanente y se puede “dar cuenta de la plenitud de Dios Trinidad que goza de la bienaventuranza soberana, en su propia vida inmanente, sin que nada le falte; garantizan a sí mismo la libertad y la gratuidad de la creación: mientras que la acción inmanente de Dios es necesaria (esta acción y su término se identifican exactamente con el ser mismo de Dios), las obras de Dios en el mundo son fruto de una libre decisión”.⁸¹ Dios crea porque lo ha concebido en su entendimiento superior (Verbo) y conforme al designio de su voluntad superior (Espíritu Santo). Pero entendimiento y voluntad en Dios son una sola, ya que en Él esencia y acción se identifican: de ahí su carácter trascendente. Somos seres perfectibles –no perfectos-, pero de aquí la posibilidad de encuentro y procesión hacia Dios. “Las ventajas de este enfoque son considerables. La trascendencia absoluta del conocimiento y el amor de Dios funda la participación de las criaturas en la vida divina y garantiza la libertad de acción que Dios ejerce en favor nuestro”⁸². Dios conoce y nos conoce, Dios se ama y ama a todas las criaturas y esto es parte de su actividad inmanente eterna.

No nos adentraremos con mayor profundidad en la doctrina tomista, la que sin duda necesita muchos más elementos para ser explicada. Creemos, sin embargo, que con estos esbozos podemos contrastar la diferencia entre el carácter de la inmanencia aportado por Spinoza y la escolástica de Santo Tomás. Spinoza propone un concepto radical de la inmanencia y recusa todo residuo trascendente para explicar cómo se generan las cosas en el mundo. Entendemos ahora mejor la prop. XVIII de la *Ética*, “*Deus est omnium rerum causa inmanens, non verò transiens*”: nada transita hacia Dios, porque en el orden ontológico la criatura y el Creador tienen la misma dignidad y cualquier analogía entre ellos solo desemboca en una forma “equivoca” de nombrar algo

limitado pueden alcanzar una situación que antes no tenían. Esto no puede decirse de Dios, el cual por su infinitud, llena todo lugar, como dijimos anteriormente (q.8 a.2). Así, pues en toda criatura hay potencia para la mutación. O bien sustancialmente, como los cuerpos corruptibles; o bien localmente, como los cuerpos celestes; o bien por su ordenación al fin o por la aplicación a su capacidad para diversas cosas, como los ángeles. Universalmente todas las criaturas en general son mutables por el Orden del creador en el cual está el que las cosas existan o no. Por todo lo cual, y como quiera que en Dios no se da ninguno de esos modos de mutabilidad, es propio de El ser completamente inmutable”. *Op. cit.*, p. 152.

⁸¹ Emery, Gilles. *La Teología Trinitaria de Santo Tomás*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2008, pp. 66-67.

⁸² *Ibid.*, pp. 67-68.

que tiene un carácter “unívoco”. Ni carácter trascendente a ultranza ni búsqueda de conciliaciones: el mundo no necesita dividirse en dos, es solo uno y desde ahí se explica.

Al interior de su unidad la Naturaleza se diferencia, porque no hay nada que supere desde el exterior esa cualidad de lo producido. Fraccionar el mundo en dos nos pone en la disyuntiva de encontrar la forma de comunicar ambas partes y la analogía se muestra como un buen aliado en tal búsqueda. Sin embargo, corremos el riesgo de tomar el efecto por la causa e imaginar fines trascendentes de la naturaleza: “el sol da calor; el fin del sol es proporcionarnos calor a nosotros; tal orden natural debe ser intencionado por algo o alguien que lo quiso y nos conoce: ese es Dios”. Y como nuestro conocer es imperfecto, suponemos que el ente que nos produjo tiene un conocimiento y una voluntad omnipotentes: antropologizamos la causa y afirmamos que Dios Creador conoce y quiere. Esta es la lucha que Spinoza sostiene contra la tradición escolástica y, en cierto sentido, contra toda filosofía que genera principios trascendentes.

Así, podemos decir que el principio de inmanencia en Spinoza cobra al menos 3 sentidos:

a. *Causa*: expresa la forma de producción de las cosas. Las cosas se producen inmanentemente y eso tiene un significado negativo: no hay principios *ad extra* que sean el origen de lo producido. Pero positivamente, eso significa que existe una horizontalidad del Ser donde todos los elementos producidos tienen la misma dignidad ontológica y, por lo mismo, las jerarquías del tipo Creador-Criaturas se desvanecen.

b. *Ad intra*: expresa una causa interior de producción. Con Santo Tomás y Aristóteles sostenemos que la inmanencia refiere a una perfección interna de lo que se actualiza. Sin embargo, esta actualización interior no refiere solo a un agente o a un sujeto. La causa interna de producción abarca a todo lo que pueda producirse, sin que llegue a confundirse ese “todo” con una categoría Universal.

c. *Unidad del mundo*: Habíamos dicho anteriormente que la inmanencia como principio refería a la existencia de este mundo como el único real. No solo a nivel ontológico y epistemológico esas consecuencias se revelan, sino que este mundo se muestra como la fuente de todos los valores y la autoridad política. El entendimiento y la voluntad de Dios, la autoridad de la Escritura Sagrada, el poder divino devenido a los hombres: todos estos elementos se recusan por ser explicación trascendente de sucesos que tiene causa y explicación en un único mundo.

La *Ética* es la obra cúlmine de Spinoza, donde encontramos expresados los principios básicos de su doctrina madura. Solo pudo ver luz póstumamente por el temor a las represalias que podría traer la exposición de doctrinas tan radicales. Resulta interesante saber que los manuscritos originales de la obra fueron encontrados el año 2011 en la Biblioteca del Vaticano; la Inquisición prestó mucha atención a los pensamientos y acciones de Spinoza. Solo desde la *Ética* podemos hacer una lectura acabada y consecuente del sistema de Spinoza, sin reducir su doctrina a solo lo epistemológico, solo lo ontológico o solo lo político-social. Desde el *principio de inmanencia* todos estos planos de investigación se atraviesan y se enriquecen, presentándonos una doctrina con un profundo potencial como herramienta de análisis de la realidad. Dejando esclarecido el significado de la inmanencia, retrocedemos para reconstruir todo el edificio de esta monumental obra que nos legó Spinoza: la *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*.

3. LA UNIDAD DE LA DOCTRINA DE BARUCH SPINOZA

En este capítulo nos adentramos en el pensamiento de Spinoza subrayando la unidad interior de su doctrina y haciendo un particular hincapié en la *Ética* dentro de su producción intelectual. Partimos por la exposición de la ontología y la epistemología para arribar al tema de la política y los afectos y el camino por el cual el hombre transita hacia la libertad. En el capítulo 4 de nuestra investigación nos adentraremos de manera más profunda en la relación entre política y pasiones. Es inevitable para nosotros dentro del análisis seccionar esos grandes ámbitos temáticos por motivo del orden de exposición; sin embargo, nos encargaremos de señalar manifiestamente los puentes que unen esos motivos ya que la unidad de la Naturaleza solo permite pensar la realidad de forma cualitativa y continua.

3.1. La importancia de la *Ética* al interior de la obra de Spinoza.

La Lectura de la *Ética* impacta en un primer acercamiento. Son cinco libros: I. *De Deo*, II. *De Natura & Origine Mentis*, III. *De Origine & Natura Affectuum*, IV. *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus* y V. *De Potentia Intellectus, seu de Libertate humana*. Todos ellos contienen definiciones, axiomas y sus respectivas proposiciones que son objeto de “demostración geométrica”. Se desprenden de esas demostraciones muchas veces escolios, lemas y corolarios, lo que dan un aspecto aún más extraño a un texto que por momentos parece impenetrable. Nosotros no tomamos de manera azarosa, como objeto de análisis en este capítulo, la *Ética* de Spinoza. No queremos restar importancia a otras obras estudiadas extensamente como el TTP, el TP, el TI o el VK o los escritos más cercanos a la filosofía cartesiana como los PP y los CM. Más bien, examinamos esta obra dentro de su producción intelectual por razones comparativas que esgrimimos a continuación:

1) Si bien está claro que el TTP, el TP y la *Ética* son el reflejo de un Spinoza maduro, debemos señalar que el TTP fue redactado en el transcurso del trabajo de escritura de la *Ética*. “En el otoño de 1665, Spinoza tuvo que abandonar temporalmente la *Ética* en tres partes para preparar su *Tratado Teológico-Político*, es muy probable que tuviera ya lo que entonces consideraba un borrador sustancialmente completo, si bien un borrador que, aunque ampliamente representativo de la versión

final, sería significativamente reelaborado en los años subsiguientes”⁸³. Al parecer, los pensamientos desarrollados en el intertanto, acompañados por la situación política agitada, tuvieron tal impacto que la *Ética* proyectada en tres partes, que pasó a ser luego un escrito con cinco libros. La *Ética* se vuelve un pensamiento aún más maduro durante este periodo y no contradice en nada el contenido del TTP; más bien lo envuelve. La *Ética* introduce una serie de postulados políticos que se encuentran en sintonía con el TTP (p.e., las relaciones entre política, religión y superstición); pero las propuestas ontológicas de la *Ética* no las encontramos desarrolladas tan minuciosamente en el TTP.

2) El TP es la última obra realizada por Spinoza y sigue una línea de continuidad con el TTP, pero se advierte una radicalización del realismo político que se relaciona como una expresión más acabada de la inmanencia –como veremos más adelante-. En este sentido, las primeras páginas advierten que los filósofos suelen tomar los afectos de los hombres como vicios; pero –y este pensamiento va en plena concordancia con la ideas de la *Ética*- concebir al hombre sin explicar el alcance de sus pasiones indica una teoría política quimérica. Spinoza rechaza todo esquema utópico y esperanza es pos una sociedad armoniosa, pues “toda ciencia política que pretenda ser útil debe partir, por el contrario, de una valoración realista de la naturaleza humana y sus pasiones considerada como un necesario fenómeno natural”⁸⁴. En este sentido, podríamos decir que la *Ética* envuelve también temáticamente el TP y tiene continuidades y diferencias con el TTP. Diego Tatián, en el prefacio a *Spinoza y la Política* de Étienne Balibar apunta con respecto al TP:

La temática política se independiza de la cuestión teológica, lo cual modifica el punto de partida de la argumentación: no será ya el análisis de un pueblo histórico y la Escritura que transmite el relato producido por él, sino el tejido pasional de las sociedades humanas que, según se afirma en la célebre apertura del TP, los “filósofos” raramente han sido capaces de comprender.

Una analítica de los regímenes políticos desplaza aquí el esfuerzo –que constituía uno de los propósitos principales del TTP- por desactivar las causas de la superstición y sus efectos sociales⁸⁵.

3) El TI es un texto inconcluso dentro de su producción intelectual. Es de común acuerdo plantearlo como uno de los primeros textos originales dentro de la

⁸³ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 309.

⁸⁴ *Ibid*, p.460.

⁸⁵ Tatián, Diego. *Prefacio*: En: Balibar, Étienne. *Spinoza y la Política*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 12-13.

filosofía de Spinoza. Se ha especulado mucho acerca de por qué abandona la escritura de esta obra; entre otras razones se esgrime la certeza de Spinoza sobre la insuficiencia de esa doctrina. La cuestión es que “decidió a finales de 1659 o principios de 1660 abandonar el *Tratado* y volver a empezar; esta vez sobre lo que habría de convertirse en el *Breve Tratado de Dios, del Hombre y su Felicidad*, cuyo capítulo metodológico se solapa con el material del *Tratado* en varios aspectos”⁸⁶. Con relación a la *Ética*, existe una notoria diferencia en la manera de expresar su doctrina epistemológica. En el TI, Spinoza distingue 4 tipos de conocimiento:

- I. *Est Perceptio, quam ex auditi, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.*
- II. *Est Perceptio, quam habemus ab experientiâ vagâ, hoc est, ab experientiâ, quae non determinatur ab intellectu ; sed tanmtùn itâ dicitur, quia casu sic occurrit, & nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, & ideò tanquam inconcussum apud nos manet.*
- III. *Est Perceptio, ubi essentia rei ex aliâ re concluditur, sed non adaequatè ; quod fit, cùm vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cùm concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.*
- IV. *Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae*⁸⁷.

Como hemos visto anteriormente y analizaremos detalladamente más adelante, en la *Ética* el número de géneros de conocimiento disminuye a tres y existe una correspondencia adecuada entre ellos y la doctrina ontológica de la composición de los cuerpos (conocimiento inadecuado y dos tipos de conocimiento adecuado: de las relaciones y de la esencia). Solo en la *Ética*, la doctrina de Spinoza se engrana de tal manera que cobra sentido la unidad de su pensamiento.

4) PP y CM. Estas obras tienen impronta cartesiana y fueron publicadas conjuntamente. Junto con el TTP, fueron los únicos libros que vieron luz pública durante la vida de Spinoza y CM fue inserto como un apéndice de los PP. Spinoza no

⁸⁶ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 244

⁸⁷ Spinoza, Opera, TI, (9-21), p.10. “I. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo incommovible. III. Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente; lo cual sucede cuando por un efecto cogemos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad. IV. Hay, finalmente, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza. TI. Editorial Alianza, 2006, pp. 81-82.

parece haber tenido un interés directo en estas obras, pues el mismo declara en una carta a Enrique Oldenburg:

*Cùm mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amstelaedamum profectus sum. Ibi quidam me Amici rogârunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatûs, secundam Partem Principiorum Cartesii, more Geometrico demonstratam, & praecipua, quae in Metaphysics tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones apertè docere nolebam, antehac dictaveram. Deinde rogârunt, ut quàm primùm possem, primam etiam Partem eâdem Methodo concinnarem. Ego, ne amicis adversatur, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci.*⁸⁸

Sin embargo, está lejos de ser una mera exposición pasiva de las doctrinas de Descartes. En los PP el discurso sigue el mismo método geométrico que usará para la exposición de la *Ética* (definiciones, axiomas, proposiciones, demostración) y el mismo Spinoza crítica a Descartes por no llevar ese método, que supuestamente él ocupa, hasta las últimas consecuencias. Por otro lado, podemos encontrar insinuadas temáticas propiamente spinozistas. En el schol. de la prop. IX del primer libro de los PP revela que la extensión solo se excluye de Dios “*quatenus extensionis natura, & proprietates imperfectionem aliquam involvunt*”⁸⁹. Con respecto a los CM podemos señalar su definición de creación que rechaza de antemano las definiciones comunes y recusa elementos como *la nada*: “*creationem esse operationem, in quâ nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit*”⁹⁰. Estas obras tuvieron una buena recepción dentro del público. Spinoza quizá esperaba que con ellas tuviera mejor acogida su propia filosofía, pero ello no sucedió. Al menos estos textos pueden ser leídos como un primer apronte de pensamientos originales y radicales que tienen su cumbre en la *Ética*.

⁸⁸ Spinoza, *Opera*, EP, XIII, p. 63. “Cuando en el mes de abril trasladé aquí mi domicilio, me traslade a Ámsterdam. Allí, algunos amigos solicitaron de mí que les hiciera una copia de un Tratado que comprendía la segunda Parte de los *Principios de Descartes* demostrada a la manera de los Geómetras y un resumen de los puntos fundamentales de la *Metafísica*, que antaño yo enseñara a cierto joven ante el cual no quería exponer abiertamente mis opiniones. Después me rogaron que compusiera según el mismo método también la primera parte, y ello con la máxima celeridad. Para no defraudar a estos amigos me puse al instante a hacer dicho trabajo, que pude acabar en dos semanas”. *Op. cit.*, p. 51.

⁸⁹ Spinoza, *Opera*, PP, I, Prop. IX, schol., p. 168. “En la medida en que la naturaleza y las propiedades de la extensión implican alguna imperfección”. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza, PP. Editorial Alianza, 2006, p. 175.

⁹⁰ Spinoza, *Opera*, CM, II, cap. X, p. 268. “La creación es la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente; o, en otros términos, cosa creada es aquella que no presupone, para existir, nada más que a Dios”. Traducción de Atilano Domínguez: Spinoza, CM. Editorial Alianza, 2006, p. 285.

5) La suerte del VK es singular. Fue encontrado en el año 1703 por dos estudiosos alemanes y se creyó en una primera instancia que era un *Ética* pequeña, escrita sin el modo geométrico y con la redacción de un capítulo sobre “el diablo”. Fue escrito originalmente en latín, pero solo llegó a nosotros su traducción holandesa. Se llegó a dudar de la autenticidad del VK, pero es de acuerdo común aceptarla como una obra de Spinoza debido a los claros paralelos que existen entre él y la *Ética*⁹¹. El tratado breve reúne muchos de los elementos de la obra madura de Spinoza y se destaca su apéndice. En él se encuentra un esbozo de las ideas de la *Ética* redactadas a la manera geométrica, lo que da cuenta que mientras redactaba y corregía este libro, Spinoza ya pensaba en la *Ética* y que sentía cierta insatisfacción por los resultados obtenidos en el VK. Creemos que la palabras de su biógrafo contemporáneo, Steven Nadler, reflejan mejor la situación:

A principios de 1962, cuando aún seguía revisando el material del *Breve Tratado*, sus ideas sobre Dios, la naturaleza y la felicidad humana estaban, en lo esencial, bien establecidas. Pero Spinoza deseaba reelaborar algunos detalles importantes, tales como el de la naturaleza de la relación entre mente y cuerpo, el de la división entre los tipos de conocimiento, y la clasificación de las pasiones.

Pero lo que más le preocupaba por entonces era el modo de exponer estas ideas. En un “apéndice” que aparece al final de los manuscritos existentes del *Breve Tratado*, y que probablemente fue redactado después de haber completado el cuerpo principal de la obra, hay siete axiomas relativos a la sustancia, a sus atributos y a su causalidad. A continuación de los axiomas aparecen las demostraciones de cuatro proposiciones sobre la unicidad, la independencia, la infinitud y la existencia de la sustancia —en esencia el mismo material de los dos primeros capítulos del Primer Libro del *Breve Tratado*, con la salvedad de que ahora ha sido reorganizado en formato “geométrico”. Este apéndice puede haber sido, de hecho, parte de un manuscrito inicial de la *Ética*, su obra maestra filosófica, en la que todas las doctrinas más importantes del *Breve Tratado*, junto con una gran cantidad de mucho material, están expuesta de forma absolutamente geométrica⁹².

6) La *Ética*. Por lo anteriormente señalado la redacción de la *Ética* debió ser una tarea ardua. Comienza a ser concebida suponemos a principios de 1660 y terminada en años cercanos a 1670 según parecen dar cuenta sus relaciones epistolares. Como deja claro Nadler, las temáticas del VK en su mayoría están contenidas en la *Ética* y cierta insatisfacción con sus pensamientos lo tenían ya en 1661 trabajando en ella⁹³. En ese sentido, y como aclaración de nociones del VK, creemos que se justifica la mayor preponderancia que damos a la *Ética* en este capítulo y, en general, reconociéndolo como el tratado mayor del pensamiento de Spinoza.

⁹¹ Spinoza. VK.. *Prólogo de Atilano Dominguez. Op., cit.*, 8-11.

⁹² Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 274.

⁹³ *Ibid.*, p. 277.

En relación con las primeras obras de matriz cartesiana, los PP y CM, la *Ética* nos muestra una doctrina independiente y no solo deja entrever su pensamiento. El TI es un escrito inacabado, y como hemos evidenciado, contiene ciertos momentos de la epistemología de Spinoza que son pulidos en la *Ética*. Los dos textos propiamente políticos, el TTP y el TP, son realizados por Spinoza durante y luego de haber escrito la *Ética*. No encontramos, como en las obras anteriores, contradicciones o desaveniencias mayores con la *Ética*. Más bien, la *Ética* es una exposición completa de la dinámica de la composición de la Naturaleza como totalidad. El TP y el TTP pueden ser vistos como una profundización de un tema que atraviesa la obra de Spinoza: la vida tanto desde el ámbito individual como político y social.

Lo político y lo social puede ser las expresiones más potentes de aquel sentimiento spinozista hacia la vida, donde también el cotidiano día a día puede ser interpretado. El análisis de todo lo político, lo social y lo individual son pertinentes desde esta doctrina, ya que considera al hombre desde su naturaleza real: un hombre encontrado con su propio cuerpo, sometido al encuentro con otros cuerpos y, por lo mismo, a afecciones que lo hacen seguir una dirección política, social o individual determinada. El hombre no es solo Razón y la *Ética*, como momento culminante de su doctrina, nos recuerda este hecho. Quisiéramos subrayar que no consideramos el resto de la obra de Spinoza como un mero apéndice. Más bien, pensamos que su trayecto intelectual desemboca en una obra que reúne de forma magistral los aspectos ontológicos, epistemológicos, políticos, sociales y afectivos y es la “lente geométrica” que Spinoza ha pulido con el mayor cuidado y con la más profunda de las convicciones. Podríamos pensar que Spinoza vivió solo 45 años y preguntarnos, ¿qué otros pensamientos nos hubiera legado, si no hubiese muerto tan tempranamente? Esta especulación es absurda, ya que en Spinoza todo está pensado para la vida, por la vida; porque este es un pensamiento alegre, que ama la vida, y porque “*homo liber de nullâ reminùs, quàm de morte cogitat, & ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*”⁹⁴. Nadie mejor que Spinoza para enseñar la utilidad de esta doctrina:

Superest tandem indicare, quantùm hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facilè ex his animadvertemus. Nempe

⁹⁴ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. LXVII, p. 261. “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. *Op. cit.*, p. 389.

I° Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, & eò magis, quò perfectiores actiones agimus, & quò magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quòd animum omnimodè quietum reddit, hoc etiam habet, quòd nos docet, in quo nostra summa felicitas, sive beatitudo consistit, nempe in solâ Dei cognitione, ex quâ ad ea tantùm agenda inducimur, quae amor, & pietas suadent. Unde clarè intelligimus, quantum illi à verâ virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute, & optimis actionibus, tanquam pro summâ servitute, summis praemiis à Deo decorari expectant, quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, & summa libertas.

II° Quatenus docet, quomodò circa res fortunae, sive quae in nostrâ potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostrâ naturâ non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare, & ferre: nimirùm, quia omnia ab aeterno Dei decreto eâdem necessitate sequuntur, ac ex essentiâ trianguli sequitur, quòd tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.

III° Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus, & proximo auxilio, non ex muliebri misericordiâ, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus, & res postulat, ut in Quartâ Parte ostendam.

IV° Denique confert etiam haec doctrina non parùm ad communem societatem: quatenus docet, quâ ratione cives gubernandi sint, & ducendi, nempe non ut serviant, sed ut liberè ea, quae optima sunt, agant.⁹⁵

⁹⁵ Spinoza, *Opera*, E, II, prop. XLIX, Schol., pp. 135-136. “Queda sólo por indicar cuan útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que advertiremos fácilmente por lo que sigue, a saber:

1.º En cuanto nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios, y somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios. Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan. Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa en pago a su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de recompensar una estrecha servidumbre, siendo así que la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad.

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

3.º Esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. Además es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias, como mostraré en la Cuarta Parte.

4.º Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor”. *Ibid.*, pp. 202-203.

3.2. La perspectiva del absoluto: la infinita potencia de producción (libro I)

3.2.1. Constituir a Dios en la substancia

Para entender el libro I y, en general, todo el contenido de la *Ética* deberíamos tener en consideración al menos 4 elementos que a nuestro entender atraviesan toda la obra. El primero de ellos refiere al sentido de la definición genética. Una verdadera definición sólo puede darse de la esencia de la cosa o su causa próxima. Por lo mismo, si nos proponemos investigar las cosas reales jamás debemos partir por nociones abstractas o que estén contenidas solo en el entendimiento. Jamás debemos sustituir la esencia íntima de las cosas por alguna de sus propiedades. Es por lo mismo, que la definición clásica aristotélica de la esencia como género y diferencia específica no comparte el rango de definición real, ya que ella solo distribuye propiedades sobre la base de nociones universales (animal, racional, bípedo) y no dice nada sobre la cosa que se intenta investigar. La mejor definición será, por lo mismo, la genética y Spinoza da el ejemplo del círculo para referir la ineficacia de una definición abstracta:

Definitio ut dicatur perfecta, debedit intimam essentiam rei explicare, & cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus; ad quod explicandum, ut alia exempla omittam, ne videar aliorum errores velle detegere, adferam tantum exemplum alicujus rei abstractae, quae perinde est, quomocunque definiatur, circuli scilicet: quod si definiatur, esse figuram aliquam, cujus lineae, à centro ad circumferentiam ductae, sunt aequales, nemo non videt talem definitionem minemè explicare essentiam circuli: sed tantum ejus aliquam proprietatem. Et quamvis, ut dixi, circa figuras, & caetera entia rationis hoc parum referat, multum tamen refert circa entia Physica, & realia: nimirum, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur; si autem has praetermittimus, necessariò concatenationem intellectûs, quae Naturae concatenationem refere debet, pervertemus, & à nostro scopo profûs aberrabimus⁹⁶.

Por el contrario, la mejor definición refiere a las cosas tal como son creadas y, en ese sentido, lo importante al definir es el orden de su producción al interior de la

⁹⁶ Spinoza, *Opera*, TI, (30-33; 1-9), pp. 34-35. “Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades. Para explicarlo (y dejando a un lado otros ejemplos, para no querer dar la impresión de denunciar errores de otros), solo aduciré un ejemplo de una cosa abstracta, que no importa cómo se la defina: *el círculo*. Si se define como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, nadie podrá de ver que tal definición no explica, en absoluto, la esencia del círculo, sino tan solo una propiedad suya. Y aunque, como he dicho, esto no importa mucho respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenderán sus propiedades; y, si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos alejaremos totalmente de nuestra meta”. *Op. cit.*, p. 121.

Naturaleza. La definición debe comprender su causa próxima: “*Ex. gr. circulus secundùm hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur à lineâ quâcunque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis, quae definitio clarè comprehendit causam proximam*”⁹⁷. La definición, como se observa, es genética porque revela cómo se produce un círculo. Esta es considerada por Spinoza la esencia del círculo y desde ella pueden comprenderse sus propiedades; p.e., que las líneas trazadas desde el centro de la circunferencia hasta su perímetro son todas iguales. En ese sentido, puede decirse que la definición es plenamente afirmativa y no remite a nada negativo.

Spinoza en TI también nos da los requisitos para definir una *cosa increada*:

- I. *Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem.*
- II. *Ut datâ ejus rei definitione nullus maneat locus Quaestioni, An sit?*
- III. *Ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva, quae possint adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.*
- IV. *Et ultimò (quamvis hoc notare non sit valdè necessarium) requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus prioprietates concludantur.*⁹⁸

Estos elementos de la definición aparecerán constantemente al interior de la *Ética*, pero retocados. Ya Spinoza no hablará de cosas creadas o increadas, lo que aún mantiene cierto lenguaje de inspiración escolástica: hablará de cosas producidas. Además, agregará un elemento crucial a la definición que en TI aparece solo implícitamente: “*nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere*”⁹⁹. Se entiende entonces que la distinción género y diferencia específica tenga poco sentido para Spinoza. Ella tiende simplemente a agrupar elementos bajo categorías universales y propiedades similares. Pero la definición de hombre no se modifica por la cantidad de elementos que subsume; es más, al subsumir elementos puede esconder diferencias cualitativas esenciales de lo que

⁹⁷ Spinoza, Opera, TI, (13-16), p. 35. “El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima”. *Ibid.*, p. 121.

⁹⁸ Spinoza, Opera, TI, (29-35; 1-2), pp. 35-36. “I. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación. II. Que, una vez dada la definición de esa cosa, no quepa ni siquiera preguntarse si existe. III. Que, respecto de la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicado por nada abstracto. IV. Y por último (aunque no es muy necesario indicarlo), se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades”. *Ibid.*, p. 122.

⁹⁹ Spinoza, Opera, E, I, prop. VIII, schol. II, p.50. “Que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos”. *Ibid.*, p. 64.

intenta definirse. Afirmamos que para el libro I de la *Ética* esta teoría de la definición será de vital importancia.

Los otros 3 elementos refieren a tres conceptos que se encuentran relacionados y que expresan el sentido de la Naturaleza como totalidad: causa de sí, substancia y Dios. *De Deo*, título del libro I, tiene como tema principal la existencia y la esencia de Dios. Sin embargo, a diferencia del VK, no se parte inmediatamente por Dios. No se quiere proponer a Dios inmediatamente como la causa de todo, sin un análisis adecuado. Es una de las críticas que se le hace a Descartes, que llega demasiado rápidamente a la idea de Dios. Spinoza piensa precisamente que Descartes no llega a definir la esencia de Dios, pues al definirlo confunde su esencia con una de sus propiedades. Esto es precisamente la modificación que Spinoza realiza, la que tendrá consecuencias profundas. La perfección no es más que una propiedad de Dios: su carácter absoluto y sus atributos son los que revelan su esencia. Solo desde ahí se puede deducir una propiedad como la perfección y desde ahí es más fácil reconstruir el camino del libro I de la *Ética*. En *De Deo* Spinoza comienza por la definición de causa de sí: “*per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*”¹⁰⁰. Gilles Deleuze considera que las cinco primeras definiciones del libro son nominales y servirán para futuras demostraciones. La primera definición real es la VI, Dios, y es real en el sentido que hemos propuesto anteriormente. Pero solo por medio del desarrollo de las proposiciones y sus demostraciones ulteriores podrá ser resuelto todo su sentido¹⁰¹. Junto a ellas, la def. III, sobre la substancia, será de vital importancia para la construcción posterior. *Causa sui, Deo y substantia* terminan identificándose. Es preciso dirimir que nos sugieren estas tres definiciones.

Martial Gueroult nos señala que “*la causa sui n'etant qu'une propriété appartenant exclusivement à la substance, bref, étant l'un de ses “propres”, on doit se demander pourquoi sa définition précède celle de la substance au lieu de la suivre*”¹⁰². Así, observamos que la causa de sí y la substancia se encuentran en un profundo vínculo. Por lo mismo, no se debe creer que la *Ética* parte por 8 definiciones ordenadas

¹⁰⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, def. I, p. 45. “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente”, *Op. cit.*, p.55.

¹⁰¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Muchnik Editores, Barcelona, 1999, p. 68.

¹⁰² Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu... Op., cit.*, p. 41. “La *causa sui* no es una propiedad que pertenece exclusivamente a la substancia; más bien, es uno de sus propios por lo que debe preguntarse por qué su definición precede a la substancia más que seguirla” (la traducción es nuestra).

azarosamente. Se debe considerar primeramente “*l’importance primordiale de la causa sui comme moyen de preuve, car elle est la propriété decisive de la substance qui permettra d’établir l’existence de Dieu*”¹⁰³. La prueba de la existencia de Dios y el conocimiento de su esencia se constituye lentamente, a partir de estos elementos centrales. Spinoza nos señala: “*per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*”¹⁰⁴. Si la *causa sui* precede a la *substantia* es porque la primera solo es un propio de la substancia e indica uno de los modos en que la substancia se produce. Es más, iniciar por la noción de causa indica algo capital en la *Ética*. Hay que subrayar “*l’importance de la fonction ontologique et gnoséologique de la cause*”¹⁰⁵, que todo lo producido se compone y se conoce por una causa. La importancia de la causa al interior de la doctrina de Spinoza desemboca posteriormente en la prop. XVIII -que hemos analizado anteriormente- donde Dios es identificado con la *causa sui* y con la substancia. La causa es calificada por primera vez al interior de las proposiciones y demostrada como *causa immanens*.

Pero antes de ello debe comprenderse que la esencia de Dios no puede ser ninguna propiedad como la perfección o la infinitud. Dios es “absolutamente infinito”: su esencia es poseer atributos infinitos y solo desde ahí se pueden deducir sus propiedades. Como muy bien señala Gilles Deleuze: “Las formas igualmente ilimitadas son pues los atributos de una sola substancia que las posee todas, y las posee actualmente. Pero entonces, el mayor de los errores sería el de creer que lo infinitamente perfecto basta para definir la «naturaleza» de Dios. Lo infinitamente perfecto es la modalidad de cada atributo, es decir lo «propio» de Dios. Pero la naturaleza de Dios consiste en una infinidad de atributos, es decir, en lo absolutamente infinito”¹⁰⁶. Estos son los elementos definitorios para entender el significado del pensamiento de Spinoza como una filosofía de la Naturaleza. Quizá somos reiterativos al resaltar estos 4 elementos (definición genética, *causa sui*, *substantia* y *Deo*), pero entendemos que son una base necesaria para comprender nuestro posterior desarrollo. Resaltada su

¹⁰³ *Ibid.*, p. 41. “La importancia primordial de la causa sui como prueba, ya que es la propiedad decisiva de la substancia que permitirá establecer la existencia de Dios” (la traducción es nuestra).

¹⁰⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, def. VI, p. 45. “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. *Op., cit.*, p.56.

¹⁰⁵ Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu... Op., cit.*, p. 41. “La importancia de la función ontológica y epistemológica de la causa” (La traducción es nuestra).

¹⁰⁶ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 63.

importancia, es necesario ahora reconstituir la forma en que se compone este Dios en el recorrido expositivo de las proposiciones del libro I.

Partimos por la substancia. Las ocho primeras proposiciones se preocupan por su constitución genética. Su definición: “*per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat*”¹⁰⁷. Debe probarse que la substancia es en sí y se concibe por sí. Veremos que se concreta aquí el programa de la definición genética de una cosa increada expuesto en TI. La prop. I expresa que la “*substantia prior est naturâ suis affectionibus*”¹⁰⁸ y esto nos lleva a la definición de modo: “*per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*”¹⁰⁹. Una substancia es anterior a sus afecciones precisamente porque sus definiciones se relacionan. La substancia es en sí y se concibe por sí; el modo como afección de la substancia es en otra cosa y se concibe por otra cosa. Con ello hemos expresado la modalidad en que existen todas las cosas según el ax. I: “*Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*”¹¹⁰. Pero erramos si en un juicio apresurado divorciamos la substancia y los modos como dos mundos distintos. La definición expresa, por un lado, que los modos son afecciones “de” la substancia; y, por otro, la prop. I expresa que la substancia precede a “sus” afecciones. El vínculo es claro, pero es evidente que aunque las definiciones III y V apoyen la prop. I., no queda necesariamente claro que la substancia preceda “por naturaleza” (*substantia prior est natura*) al modo. Hay que despejar aún más el camino para conocer las características de la substancia y establecer la relación.

Para ello Spinoza debe probar que “*una substantia non potest produci ab aliâ substantiâ*”¹¹¹ y así demostrar la unidad de lo producido. Es por lo mismo que la prop. II, III, IV y V se proponen hacer aquellas distinciones que permitan llegar a la formulación de una sola substancia. “*Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil*

¹⁰⁷ Spinoza. *Opera*, E, I, def. III, p. 45 “Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”. *Op., cit.*, p. 56.

¹⁰⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. I, p. 47. “Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones”. *Ibid.*, p.58.

¹⁰⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, def. V, p. 45. “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”. *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, ax. I, p. 46. “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa”. *Ibid.*, p. 58.

¹¹¹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. VI, p. 48. “Una substancia no puede ser producida por otra substancia”. *Ibid.*, p. 60.

*inter se commune habent*¹¹². Spinoza aquí procede por hipótesis, pues no existen dos substancias. Sin embargo, si ello sucediera, debido a que cada substancia es en sí y se concibe por sí, el concepto de una no implicaría el concepto de la otra y no habría comunicación entre ellas. Existirían algo así como dos realidades o universos escindidos. Hasta el momento todo lo que se puede concluir es “*quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*”¹¹³. Si una cosa no es causa de otra, no hay comunicación entre ellas. Entonces, si hay dos cosas que puedan ser concebidas y existir por sí, es decir, dos substancias, no habría comunicación entre ellas y se deberían explicar solo por ellas: una no puede explicarse como causa de la otra.

La prop. IV nos enseña a cómo distinguir entre cosas distintas. “*Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum*”.¹¹⁴ A su vez, la definición de atributo expone que “*per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*”¹¹⁵. El atributo es la esencia de la substancia. Las cosas solo se distinguen de dos maneras: por la diversidad de atributos o por las afecciones de la substancia. Para Gueroult la interpretación de la anterior proposición implica que “*les attributs étant identiques aux substances, puis-qu'ils en constituent l' essence même, la diversité des choses hors de nous et de leurs affections*”¹¹⁶. Esta identificación es la que permite concluir a Spinoza que nada hay afuera del entendimiento para distinguir varias cosas entre sí, solo la substancia o “lo que es lo mismo” sus atributos y sus afecciones. La prop. V finalmente va a revelarnos que “*in rerum naturâ non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi*”¹¹⁷. No pueden distinguirse dos o más substancias de un mismo atributo, porque el atributo es la esencia de la substancia y por lo mismo, solo podría existir una con el mismo atributo. Si se distinguiese la substancia

¹¹² Spinoza. *Opera*, E, I, prop. II, p. 47. “Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí”. *Ibid.*, p. 59.

¹¹³ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. III, p. 47. “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común”. *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. IV, p. 47. “Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas”. *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁵ Spinoza. *Opera*, E, I, def. IV, p. 45. “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”. *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁶ Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu... Op. cit.*, p. 116. “Los atributos son idénticos a la substancia, porque constituyen la esencia misma, la diversidad de las cosas fuera de nosotros y sus afecciones” (la traducción es nuestra).

¹¹⁷ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. V, p. 48. “En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo”. *Op. cit.*, p. 60.

por su diversidad de afecciones, es decir, si las afecciones fueran su esencia, contravendríamos la definición de substancia: ella es anterior a sus afecciones “por naturaleza” (*substancia prior est natura*).

En cierta medida, lo que Spinoza ha querido explicar hasta aquí es la incoherencia de pensar la existencia de dos o más substancias. La substancia es en sí y se concibe por sí, sin necesidad del concepto de otra cosa para formarse. Pensar en dos substancias significa proponer la existencia de dos realidades autosuficientes. Pero la incapacidad de poder explicarse una por otra al no tener nada común, nos hace a la vez incapaces de comprender el conjunto de la realidad. De ahí que la definición numérica no dice nada “esencial” de una cosa y en el caso de la substancia nos mete en aprietos insolubles. La realidad es “una” como cualidad, no como número, pues proclamar la existencia de “una” sola substancia es hablar sobre su naturaleza y no sobre la constitución de sus partes. Su esencia son los atributos que es aquello que el entendimiento capta como constitutivo de la substancia y, en ese sentido, pueden identificarse. Pero las afecciones o modos no son una realidad jerárquicamente inferior por ser posteriores a la substancia, pues como hemos visto son “de” ella. Como dice el ax. I, todo lo que es es en sí o es en otra cosa y, por lo mismo, lo único que puede ser por sí es la substancia y los modos serán explicados por otra cosa. Esa “otra cosa” es la substancia “una” como causa, la que no puede ser más que una, pues sino no habría explicación coherente y esencial que dé cuenta de los modos. Pero su unidad no puede ser confundida con una “representación” universal e inmutable de la realidad. La prop VI., una substancia no puede ser producida por otra substancia, agrega un elemento importante en la comprensión de la realidad de ella. Spinoza se expresa con una forma verbal *pasiva*, que tiene perfecta correspondencia con el español: “no puede ser producida”. No puede ser “producida” la substancia porque es en sí y se concibe por sí y aquella no puede tener una causa que la produzca, porque en su dinamismo la substancia no es nada más que potencia infinita de producción y *actividad*. “La potencia es idéntica a la esencia misma”, pues “la existencia necesaria de lo absolutamente infinito no puede ser en virtud de una causa exterior; es, pues, por él mismo que el ser absolutamente infinito existe necesariamente”¹¹⁸. Esto es lo que permite a Spinoza

¹¹⁸ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op., cit.*, p. 82.

finalmente proponer “*ad naturam substantiae pertinet existere*”¹¹⁹, pues la producción de sí mismo identifica la *substantia* y la *causa sui*; y es lo autoriza igualmente a concluir más fehacientemente la necesidad de que la *causa sui* preceda a la *substantia* como decía anteriormente Gueroult: la *substantia* produce a sí misma.

La proposición sobre la existencia de la *substantia* es plenamente afirmativa; se ha probado a partir de su definición y de las proposiciones que intentan dilucidar el sentido de esta existencia. En TI se resalta el hecho de que toda definición debe ser afirmativa en el sentido de lo existente y no de las palabras o la expresión verbal con que se designa aquello que se investiga. Así, se puede probar hasta aquí todo el programa de la definición propuesta en TI: I. La *substantia* no necesita de ninguna otra *causa* para su explicación. II. La definición de esa cosa no da lugar para preguntarse si existe, pues Spinoza da una “razón suficiente” para postularla. III. No se explica por nada abstracto, pues la *substantia* no es noción Universal ni se puede distinguir numéricamente (es cualitativa y continua) como se dice en la *Ética*. IV. Y es una definición afirmativa: se pueden concluir todas sus propiedades desde ella.

Sin duda, podría objetarse la afirmación de la unidad de la *substantia* e inquirir, ¿por qué debe reconocerse la existencia de esta *substantia* única? ¿No podría ser otro su nombre? ¿No será éste un concepto omniabarcador de la realidad que intenta representar una idea que se le escapa? Son preguntas válidas, sin duda; pero creemos que la opción ontológica de Spinoza es clara y es reconocible desde TI: “*Apprimè nobis esse necessarium, ut semper à rebus Physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundùm feriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, & ità quidem, ut ad abstracta, & universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur: Utrumque enim verum progressum intellectûs interrumpit*”¹²⁰. La *substantia* se considera como real y es real, ni es abstracta ni universal, deducida por la imposibilidad de dudar de su existencia mediante la prueba expuesta. La dificultad de su

¹¹⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. VII, p. 49. “A la naturaleza de la *substantia* le pertenece el existir”. *Op. cit.*, p. 61.

¹²⁰ Spinoza. *Opera*, TI, (14-20), p. 36. “Nos es, ante todo, necesario deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro, y de forma que no pasemos a lo abstracto o lo universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del conocimiento”. *Op. cit.*, p. 123.

comprensión estriba comprender como se produce la “diferencia” al interior de su unidad y, de esta forma, evitar concebirla como una unidad monolítica, numérica y homogénea.

La substancia, a nuestro entender, es como el plano cualitativo, no segmentado, donde se compone y descompone, crean y destruyen, todas las relaciones y modos que una potencia infinita de producción puede realizar. Nos recuerda en cierta medida la concepción de universo bergsoniana como “lugar” de creación continua imprevisible. “La realidad es crecimiento global e indiviso, invención gradual, duración: tal como un globo elástico que se dilataría poco a poco tomando en todo instante formas inesperadas”¹²¹. Algo similar sucede en Spinoza donde la inmensidad del plano de la substancia como potencia creadora infinita es difícilmente escrutable. Nuestra capacidad de comprensión como modos finitos es ampliamente superada por todo lo exterior a nosotros, pero no es imposible llegar a comprenderlo. El método, sin embargo, no puede ser abarcar la totalidad con un concepto abstracto o universal: ellos no explican ni cómo se generan las cosas ni cómo se comporta la totalidad continua. Se debe partir por el conocimiento de las cosas singulares para comprender las relaciones que establecen y cómo se componen en aquellos encuentros. Se debe establecer una “noción común” que sea capaz de explicar la causa y la singularidad de los acontecimientos que se suceden para ir elevándonos poco a poco en la comprensión de aquello que se presenta como el “principio” de producción de la realidad. Sabemos que la substancia se identifica con Dios, aunque aún no hemos llegado a concretar esa identificación en el discurso ni tampoco han aparecido las “naciones comunes”. Sin embargo, cuando Deleuze asevera que Dios “va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades”¹²², no está haciendo otra cosa que remitir a esta capacidad productiva “imprevisible”.

Creemos que éste es uno de los motivos por los cuales Spinoza reniega de filósofos de la antigüedad como Aristóteles y Platón y de la tradición escolástica e igualmente abraza el pensamiento de algunos de los mal llamados “presocráticos” y la filosofía estoica o epicúrea: es su apego a deducir de las cosas físicas la causa real de

¹²¹ Bergson, Henri. *El pensamiento y lo Moviente*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2013, p. 110.

¹²² Deleuze, Gilles. *En medio... Op. cit.*, p. 23.

explicación de la Naturaleza. Lucrecio, p. e., como representante fiel del epicureísmo, resume esta actitud al hablar de su empresa:

Así que por un lado debemos nosotros tener correctamente una explicación sobre los fenómenos celestes, qué principio determina las trayectorias del sol y la luna y qué fuerza rige a cada cosa en la tierra, por otro lado debemos sobre todo investigar con sagaz raciocinio de qué están compuestas el alma y la naturaleza del espíritu y qué cosa aterra nuestras mentes saliéndonos al encuentro cuando estamos despiertos debilitados por una enfermedad y cuando sumidos en el sueño, hasta el punto de que parece que vemos y oímos delante a éstos cuyos huesos, cumplida ya su muerte, abraza la tierra¹²³.

La inspiración de Lucrecio es asumir que la Naturaleza y su explicación se expresan como conjunto. En Spinoza la Naturaleza tampoco se contrapone a lo que somos y hacemos; somos parte de ese conjunto que es la Naturaleza y la empresa que debemos llevar a cabo es darle una explicación. Podríamos decir en una primera instancia: la substancia es la Naturaleza en Spinoza. Es por lo mismo que él rechaza a Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes. Todos asumen como “principio de las cosas” un fundamento “que está fuera” de las cosas, una causa externa capaz de legislar sobre la existencia de las cosas o el buen conocimiento. P. e., Descartes en la tercera meditación señala: “me veo forzado a reconocer que le es muy fácil [a Dios], si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia”¹²⁴. Dios tiene voluntad y Descartes espera encontrar que Él no quiere engañarnos cuando conocemos. Sin embargo, si Dios nos engañara carecería de una perfección y como es perfecto, no puede hacerlo. Luego, nos da su definición de Dios: “una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí.”¹²⁵. Se concluye de aquí que Dios existe. Nos percatamos que de esta forma Descartes subvierte el orden de exposición de la Naturaleza: si la idea de Dios es suficiente para probar la existencia, las cosas serían simplemente la proyección de nuestras ideas. No partimos, así, por la investigación de las cosas, sino de las nociones que nos formamos previamente de las cosas: de la correspondencia o adecuación entre las ideas y las cosas.

¹²³ Lucrecio. *La Naturaleza de las Cosas*. Alianza Editorial. Madrid, 2003, p. 63.

¹²⁴ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. KRK ediciones, Oviedo, p. 2004, p. 161.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 177.

Todas estas consideraciones nos muestran en cierta medida el anticartesianismo profundo de Spinoza. La substancia spinozista, diríamos, no se revela como un fundamento exterior a lo producido, se revela como el principio interior que actúa a un “nivel de suelo”, como un “principio inmanente” que anima toda la producción de las cosas *ad intra*. Por otro lado, la definición de Dios de Descartes propone una lista de numerosas propiedades: infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente. Todas ellas son de distinta índole, y aunque predicables de Dios, no expresan su esencia. Además, Dios es tan importante para Descartes que si no fuera demostrable su existencia, siempre podría ser puesto en duda lo conocido por nosotros (¿nos engaña o no Dios?): Dios tiene un sentido eminente. Lo sentidos nos engañan cada vez que tratamos de conocer y solo la idea clara y distinta nos lleva por el camino adecuado. Al contrario, para Spinoza, lo asombroso es el cuerpo y conocemos mediante él. Existe un paso progresivo que nos permite transitar desde lo conocido al conocimiento de Dios y esto es porque Dios se expresa en el mundo. Esta idea será de vital importancia para el posterior desarrollo de la doctrina spinozista.

Este comentario nos introduce de manera fácil a la prop. VIII. Luego de llegar a la prueba de la existencia de la substancia en la prop. VI, Spinoza propone: “*Omnis substantia est necessariò infinita*”¹²⁶. Al existir una sola substancia con potencia ilimitada de producción, no es posible negarle su propiedad infinita. Si existe como finita es limitada y, por lo mismo, es imposible llamarla substancia. Pero si existen dos substancias, una limitaría a la otra, lo que es igualmente imposible. Los modos son seres finitos de afirmación parcial, solo la substancia es una afirmación absoluta. Es, por lo mismo, que no se puede pensar a la substancia como la expresión de una idea homogeneizadora, pues hay diferenciación interna en su unidad misma. La substancia y “sus” modos tienen la misma dignidad ontológica, sin embargo la distinción interna nos conduce a una comprensión heterogénea y dinámica de la realidad “producida”. Se necesitará avanzar para enlazar en el discurso spinozista los elementos que tornan más consistente esta noción.

*

*

*

¹²⁶ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. VIII, p. 49. “Toda substancia es necesariamente infinita”. *Op., cit.*, p. 62.

Luego de la extensa explicación de la prop. VIII, llama la atención la brevedad de la prop. IX. Spinoza prepara un nuevo conjunto de argumentos y éstos son los que finalmente identificarán la substancia con Dios. Se prolongan desde la prop. IX a la XIV y su contenido lo resumimos en las siguientes líneas. Spinoza declara primeramente que “*quò plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eò plura attributa ipsi competunt*”¹²⁷. Lo que justifica a este enunciado es la def. IV, sobre el atributo. La prop. X, explica que “*unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet*”¹²⁸, ya que es lo que el entendimiento concibe como constitutivo de la esencia de la substancia; y la substancia, siendo aquello que debe ser en sí y concebido por sí, conduce necesariamente a concebir en sí al atributo. Se entiende, así, que mientras más realidad tenga una cosa, más atributos le competen. La proposición XI afirma la existencia necesaria de Dios: “*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit, necessariò existit*”¹²⁹. Dios contiene infinitos atributos, por eso, definirlo como una substancia inmediatamente infinita, como hace Descartes, es un error; Dios es antes que todo “absolutamente infinito”, porque cada uno de los atributos que son su esencia son infinitos. Así, la identificación final entre Dios y la substancia sucede en la prop. XIV, cuya demostración afirma que Dios es un ser absolutamente infinito. La forma en que hasta aquí han procedido estas proposiciones es demostrar que Dios es único y que la necesidad de su existencia lo hace coincidir con la naturaleza de la única substancia. Dios es la Naturaleza.

Más específicamente, debemos hacer algunas precisiones de las anteriores proposiciones. En la prop. XI, Spinoza expone de muchas maneras la forma de la unidad Dios-substancia. Primero, si se negara la existencia de Dios, su esencia no implicaría la existencia, lo que Spinoza corrobora como un absurdo. Luego procede por la causa o razón: Spinoza cree que si no puede darse una causa y razón que impida la existencia divina, existe necesariamente. Los absurdos y contradicciones se presentan si pensamos en la existencia de una substancia fuera de Dios, es decir, dos o más substancias. Dadas las definiciones de substancia y Dios, dada su unidad e infinitud

¹²⁷ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. IX, p. 51. “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen”. *Ibid.*, p. 66.

¹²⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. X, p. 51. “Cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí.”. *Ibid.*, p. 66.

¹²⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XI, p. 52. “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”. *Ibid.*, p. 67.

absoluta, es imposible dar “razón suficiente” de su no existencia. Por lo tanto, existe. Solo de aquellas cosas que tienen su causa en otra, puede negarse su existencia -aunque podamos concebir su esencia-: los modos. Finalmente, Spinoza argumenta por la potencia: existe el ser absolutamente infinito, porque es capaz de producir una multitud de modos de manera infinita y siendo estos modos finitos, deben tener su causa en otra cosa. Esto es la afirmación absoluta de la potencia divina.

La prop. XII y XIII, confirman la indivisibilidad de los atributos y de la substancia y, por lo mismo, su plena unidad. La argumentación básica es que la substancia si fuera divisible, sus partes o bien conservarían su naturaleza y, en este caso, habrían dos substancias con las mismas características, lo que sería absurdo. O bien no conservarían su naturaleza y, en este otro caso, la substancia dejaría de ser absolutamente infinita y los atributos no podrían ser percibidos por el entendimiento como constitutivo de la esencia de la substancia, lo que sería otro absurdo. Con esto, la prop. XIV asevera con propiedad “*praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*”¹³⁰. Dios es una substancia absolutamente infinita, es decir, con una infinidad de atributos que expresan su esencia y existencia necesaria.

La prop. XIV cierra un ciclo de la demostración de Spinoza sobre la naturaleza de la substancia y Dios; la ontología de Spinoza, que se distingue por hacer una prueba de la existencia Dios y sus propiedades a partir de la prueba de la existencia de una substancia única, pasa ahora a mostrar la forma en que se producen “sus” modos. Con el motivo de demostrar la existencia de Dios, Spinoza “*pasa por el desvío de las potencias para encontrar, en la potencia de pensar, la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir*”¹³¹. Este desvío es el que le ha permitido dar una “razón suficiente” de la existencia de Dios sin apresurarse a proponerlo de inmediato como el elemento que explica el sentido de lo existente. Descartes hace depender nuestro conocimiento de las cosas del hecho que Dios exista y que sea tan “perfecto” como “bueno”. Este es un Dios que luego de “puesto”, tiene como función validar el “conocimiento” de aquello que “es” (*res cogitans* y *res extensa*). Spinoza, en cambio, no se apresura: para constituir a Dios pasa por la prueba de la substancia y es la

¹³⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XIV, p. 52. “No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios”. *Ibid.* p.72.

¹³¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op., cit.*, p. 80.

imposibilidad de pensarla como no existente, lo que vuelve también imposible no afirmar su plena existencia. En el ax. VII Spinoza sentencia: “*Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam*”¹³²; y, por lo mismo, la esencia de Dios que no ha podido probarse como no existente, sino como necesaria, debe existir.

El desvío por la potencia al que hemos aludido, también nos muestra a un Dios totalmente distinto al de Santo Tomás o Descartes. La substancia (Dios) y sus modos se distinguen por el orden de su producción, pero no por su esencia. No hay ningún elemento productor externo a la substancia, ya que todo se da “en” ella y se produce “en” ella. Recordemos que la *Ética* comienza por la *causa sui* como punto de partida y hemos dicho que no se trata de un comienzo azaroso, sino que la substancia como causa de sí misma se resuelve en un dinamismo interno que da como resultado el conjunto de las posibilidades de lo generado como producto necesario. “El enlace riguroso de la esencia y la potencia excluye que las esencias sean como modelos de un entendimiento creador y la potencia como la fuerza desnuda de la voluntad creadora. Dios no puede concebir posibles ni realizar contingentes: tanto el entendimiento como la voluntad pueden ser únicamente modos, finitos o infinitos”¹³³. Es por lo mismo que en Spinoza la pregunta acerca de la producción de la realidad no tiene que ver tanto con el “qué” de lo contenido al interior de una voluntad o entendimiento creador, sino con el “cómo” de lo producido al interior de una realidad única. La esencia de lo producido tiene el mismo estatus ontológico que el productor y lo que se puede conocer son los principios de composición o descomposición de la cosas que nos elevan al conocimiento de la *causa sui* que es tanto la substancia como Dios desde su carácter genético. En este proceso será clave el establecimiento de la teoría de la “noción comunes” que a nivel epistemológico no darán cuenta del modo en que se componen y se descomponen las relaciones al interior de la substancia. Sin embargo, pospondremos para más adelante todo lo que involucra el conocimiento de las noción comunes. Una segunda clave será reconocer el papel fundamental que tienen los atributos como esencia y como el nexo que comunica a la substancia con los modos. Hasta ahora solo sabemos que Dios tiene infinitos atributos, pero en el corolario II de la prop. XIV, se comienza a vislumbrar importancia de ellos: “*rem extensam, & rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel (per*

¹³² Spinoza. *Opera*, E, I, ax. VII, p. 47. “La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia”. *Op. cit.*, p.58.

¹³³ Deleuze, Gilles. *La Isla Desierta y Otros Textos*. Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 201.

Axiom. 1.) affectiones attributorum Dei”¹³⁴. Pero antes, Spinoza debe mostrar el principio que anima la totalidad de la producción de la realidad: el principio de immanencia. Esta será la clave que nos permite entender como todo lo producido es “en” Dios y como la causa que funda puede ser calificada a su vez de inmanente.

3.2.2. La producción de las cosas “en” Dios

La prop. XV comienza a perfilar el camino hacia la comprensión de Dios como potencia infinita de producción: “*quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*”¹³⁵. Lo que “es” es “en” Dios. La pregunta que surge luego de haber probado la unidad de la substancia es cómo se concilia la existencia de una única substancia con la existencia de infinitos atributos y con una infinidad de modos. La respuesta precisamente está contenida en ese “en” que hemos resaltado. Recordemos que desde la primera proposición Spinoza ha subrayado que una substancia es anterior a “sus” modos; sin embargo, hay un vínculo que los une. Nada puede concebirse sin Dios luego de probada su existencia, pues nada más absurdo que la *causa sui* pueda ser producida por otra cosa.

El schol. de la prop. XV es abundante en argumentos y en ella Spinoza comienza por la crítica a todos aquellos que piensan que Dios no sea corpóreo. Muchos se esfuerzan por pensar la *res extensa* como separada de la naturaleza divina, sin embargo, la piensan como creada por Dios. Ignoran así la naturaleza de la potencia que la ha creado. Esto nos devuelve al ax. V: “*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*”¹³⁶. La pregunta spinozista es, ¿cómo se puede concebir a Dios como creador de la *res extensa*, si entre ella y Dios no hay nada en común? Debe haber error en tal manera de comprender la esencia divina y Spinoza resume tales ideas en dos argumentos: primero, el de aquellos que creen que lo corpóreo consta de partes. La prueba que dan es la siguiente: considerado el infinito dividámoslo en dos. Si consideramos esas partes como finitas, entonces el infinito sería compuesto de dos

¹³⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XIV, corol. II, p. 56. “la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (por el Axioma 1) afecciones de los atributos de Dios.”. *Op. cit.*, p. 73.

¹³⁵ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XV, p. 56. “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶ Spinoza. *Opera*, E, I, ax. V, p. 46. “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra”. *Ibid.*, p. 58.

finitos. Si consideramos esas partes como infinitas, entonces sumadas habría un infinito mayor que los otros dos infinitos. Las dos fórmulas serían absurdas.

El segundo argumento dice así: si Dios es sumamente perfecto no puede padecer; pero dado que la *res extensa* es divisible no puede pertenecer a la esencia de Dios. Sin embargo, en proposiciones anteriores Spinoza se ha encargado de eliminar estas dos objeciones, precisamente al demostrar que la substancia única es indivisible y los atributos por ser parte de la esencia de la substancia tampoco pueden serlo. El problema para Spinoza radica en considerar la naturaleza desde el punto de vista de la imaginación, ya que solo con el entendimiento podemos concebir sus propiedades reales. Entre las partes de la substancia hay solo distinción modal, pero no distinción real. “Según Spinoza, no se hará corresponder una división a una distinción real a no ser que se haga de esta una distinción numérica al menos posible, por tanto confundiéndola ya con la distinción modal. Luego es imposible que la distinción real sea numérica o modal”¹³⁷. La distinción real solo se da entre esencias, pues si se dividiera la substancia por la distinción de sus diversos atributos habría que tratarla por género o diferencia específica, por abstracción, por signo o numéricamente. Cada una de estas representaciones de la substancia es condenada por Spinoza como una concepción inadecuada de la Naturaleza.

La defensa hecha sobre la naturaleza de la *res extensa* no solo tiene importancia para dar cuenta nuevamente de la indivisibilidad de la substancia, sino que los dos argumentos que ataca anticipan elementos de suma importancia para su doctrina. Lo corpóreo no es indigno de la naturaleza divina y, por lo tanto, son vanos los esfuerzos por mantener una primacía jerárquica del intelecto sobre la materia. La *res extensa* como la *res cogitans* como atributos de la substancia tienen la misma dignidad. Es por lo mismo que tanto la distinción numérica como por género y diferencia específica no tiene cabida. Cada una de ellas genera una división de lo que tiene por naturaleza una cualidad infinita, continua y plena unidad. En sí, esto ya genera un profundo trastocamiento de la tradición filosófica antigua y medieval que concibe el intelecto, divino o humano, con una dignidad superior sobre lo extenso, que sería corruptible y, por lo mismo, de una escala inferior dentro de la concepción de lo real. Además, aunque

¹³⁷ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 31.

a Dios no le sea inherente padecer, no lo será por las mismas razones de esa tradición que Spinoza recusa. Dios es afirmación absoluta y potencia absoluta de producción y, por eso, no padece. Pero los modos, como afecciones de la substancia, sí padecen y esas pasiones deben ser explicadas como parte de su naturaleza y no como un elemento simplemente despreciado. Sin embargo, es el mismo Spinoza, que atendiendo al orden de exposición, dejará en suspenso el desarrollo completo de estas argumentaciones. “*Omnia, inquam, in Deo sunt, & omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, & ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur; quare nullâ ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divinâ naturâ indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodò aeterna, & infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis*”¹³⁸.

La prop. XVI asevera que “*ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*”¹³⁹. Esto no sorprende a la luz de lo que hemos visto. Sin embargo, lo que resalta mayormente son las ideas que se desprenden de sus tres corolarios: Dios es causa eficiente, causa por sí y no por accidente y causa primera. Así, Dios obra en virtud de las leyes de la naturaleza, cuya prueba viene forjada por las dos anteriores proposiciones. Dos corolarios en la prop. XVII señalan otras características de Dios: Él obra según la perfección de su misma naturaleza y como causa libre y necesaria. Finalmente, en un largo corolario se preocupa de demostrar que ocurriría si el entendimiento o la voluntad fueran propiedades divinas. Se concluye que si lo fueran lo sería de un modo muy distinto al concebido por el ser humano, ya que del entendimiento y de la voluntad de Dios solo Él puede ser causa de ellos.

Finalmente, Spinoza llega a la breve, pero importante proposición XVIII. Luego de la afirmación de la existencia de la substancia y Dios, esta es una de las proposiciones fundamentales de las *Ética*. Como hemos demostrado, la afirmación de la

¹³⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XV, schol., p. 60. “Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia; por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la substancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero, por el momento, ya hemos dicho bastante de esto”. *Op. cit.*, pp. 78-79.

¹³⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XVI, p. 60. “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)”. *Ibid.*, p. 79.

inmanencia de Dios, cumple un rol que en VK no se logra clarificar completamente. Sin embargo, en la *Ética*, la inmanencia tiene un rol fundamental que expresa la forma en que todo es producido por medio de una causa calificada de inmanente. Recordemos que Gueroult divide el libro I de la *Ética* en tres partes y la segunda está dedicada a la deducción del poder de Dios entre las proposiciones XVI y XXIX. Justamente será el escolio de esta última proposición la que nos dé la clave que encierra Dios como causa inmanente de la producción de lo real.

Antequam ulteriùs pergam, hïc, quid nobis per Naturam naturantem, & quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potiùs monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quòd per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam expriment, hoc est (per Coroll. 1. Prop. 14 & Coroll. 2 Prop. 17), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, & quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt¹⁴⁰.

Spinoza considera que no se puede avanzar de la proposición XIXX (que explica los procedimientos de la potencia de Dios) sin antes clarificar la diferencia entre Naturaleza naturante y la Naturaleza naturada. Spinoza muestra que es la Naturaleza completa la que se diferencia en su unidad bajo la forma de una Naturaleza naturante o los atributos de la substancia y una Naturaleza naturada o los modos de los atributos. Los atributos comunican la existencia de una forma común a ellos: el ser de las cosas está atravesado por un principio de comunidad y un principio formal. Ya lo dijimos antes, si las cosas no tuvieran nada en común, no podrían explicarse una por la otra y, es, por lo mismo, que cualquier explicación analógica sobre la génesis de las cosas está destinada al fracaso (ya que entiende que la causa y su efecto, difieren en esencia, como en el caso de la *res extensa*). El ser de las cosas no se dice de muchas maneras como quería Aristóteles, sino que todo lo que existe se dice de forma unívoca. “La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son

¹⁴⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXIX, schol., p. 71. “Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por Naturaleza naturante, y qué por Naturaleza naturada. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse”. *Ibid.*, p. 96.

múltiples y diferentes [...] La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice”¹⁴¹.

Esta forma común a la substancia y los modos, como se deja entrever en el escolio citado, son los atributos: Dios expresando su esencia a partir de esas modificaciones o modos que lo implican. Pero es precisamente éste el contenido completo de la idea de causa inmanente que se desprende de la prop. XVIII. Hay univocidad de la substancia porque todo lo que es se concibe en Dios y es por Dios; pero hay diferenciación “en” Dios como causa inmanente ya que Dios solo puede expresar su potencia infinita produciendo infinitas cosas de infinito modos (prop. XVI) y solo bajo las propias leyes de su naturaleza (prop. XVII). Dios y la Naturaleza son la misma realidad y se identifican plenamente. Además, por las anteriores proposiciones, se revela afín a la idea de causa inmanente el ser causa de sí, por sí, la causa eficiente, la libre y la primera. “Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas *en el mismo sentido «eo sensu»* en que se supone causa de sí”¹⁴².

Si Spinoza se hubiera contentado solo con demostrar la unidad de la substancia, la originalidad de su doctrina no sería tal. Es el dinamismo y la diferenciación interna la que provee a Spinoza de una teoría tan radicalmente opuesta al pensamiento filosófico y teológico de su época. Y es la idea de inmanencia la que preside el descubrimiento de este dinamismo y diferenciación propuestos al interior de una Naturaleza considerada “una”. De ahí, la importancia que nosotros damos a la prop. XVIII en esta tesis doctoral y que los tres sentidos que nosotros damos del “principio de inmanencia” puedan tener plena justificación: A. Como *causa* expresa la forma de producción de las cosas: horizontalidad ontológica de lo que produce y lo producido. B. Como causa interior (*ad intra*) todo lo producido se manifiesta como resultado de una causa interna y se recusa cualquier principio trascendente (exterior) como causa de producción. C. Como *Unidad del mundo* de la Naturaleza naturante y Naturaleza naturada: un único mundo se muestra como la fuente del dinamismo de la composición de los cuerpos, de su

¹⁴¹ Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Editorial Paidós, Madrid, 2005, p. 215.

¹⁴² Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 61.

conocimiento, de los valores y la autoridad política. En cambio, el entendimiento y la voluntad de Dios, la autoridad de la Escritura Sagrada, el poder divino devenido a los hombres se recusan como explicaciones inadecuadas.

Como observamos, la prop. XVIII de la *Ética* y la idea de causa inmanente tiene un lugar relevante al interior de la *Ética*, un punto de encuentro entre la Naturaleza completa y sus dos caras: Naturaleza naturante y Naturaleza naturada. Y a la vez, revela el dinamismo interno de lo producido y su potencia, liberando a la substancia de cualquier interpretación neutral y estática. Hemos así querido probar por un camino distinto lo expuesto en el capítulo 2 de nuestra tesis doctoral denominado “la inmanencia como método de la filosofía de Spinoza”. La prop XIX y XX cierran un primer momento en la deducción del poder de Dios: las propiedades de la Naturaleza naturante. “*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*”¹⁴³. Son eternos pues se entiende por eternidad (def. VIII) la existencia misma, pero siguiéndose de la definición de una cosa eterna: Dios como substancia absolutamente infinita, es decir, compuesta de atributos infinitos. Esto mismo prueba que “*Dei existentia, ejusque essentia unum & idem sunt*”¹⁴⁴, siendo así la esencia como la existencia de Dios una verdad eterna.

Un segundo ciclo de la deducción del poder de Dios, como plantea Gueroult, se desarrolla desde la prop. XXI a la XXIX: las características de la Naturaleza naturada. Se hace desde aquí el relato de todo aquello “que se sigue” de la naturaleza divina, pero tomada en términos generales. Mirar las cosas desde la substancia es muy distinto que mirarlas desde la perspectiva de los modos. Para mirar específicamente desde el punto de vista de los modos debemos esperar recién el libro II, donde Spinoza declara: “*Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentiâ necessariò debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsâ debere sequi prop. 16. Part. I. demonstravimus: sed ea solummodò, quae nos ad Mentis humanae, ejusque summae beatitudinis cognitionem, quasi manu, ducere possunt*”¹⁴⁵.

¹⁴³ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XIX, p. 64. “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos”. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XX, p. 64. “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”. *Ibid.*, p. 85.

¹⁴⁵ Spinoza. *Opera*, E, II, praef., p. 84. “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad”. *Ibid.*, p. 121.

Spinoza elaborará allí las consecuencias de que se sigan infinitas cosas de infinitos modos de la naturaleza de Dios y explicará la composición de los modos y sus encuentros. Esto es como si en la lente spinozista se abocara en una región de lo producido y explicara su potencia singular. Bajo el punto de vista de lo absoluto, solo podemos mirar desde la lente amplia de la substancia y de su infinita producción divina. En este conjunto de proposiciones que explican la Naturaleza naturada se habla de los modos desde una perspectiva general.

*“Omnia, quae ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequuntur, semper, & infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, & infinita sunt”*¹⁴⁶. Tomado algún atributo de Dios desde el punto de vista de lo absoluto, será eterno e infinito. Lo mismo para todo lo que se sigue de un atributo de Dios en cuanto afectado de una modificación (prop. XXII). Estos pensamientos no revisten mayor inconveniente pensando en que la identificación de substancia y atributos, viene avalada por demostraciones anteriores. La prop. XXIII señala: *“Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit”*¹⁴⁷. Un modo siempre es en otra cosa, y solo puede ser concebido como necesario e infinito siendo en Dios. De ahí la importancia de la indicación anterior. Contemplar el modo desde la perspectiva de la substancia o desde su realidad de modo son dos puntos de vista distintos. Los modos y la substancia se distinguen interiormente: *“rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam”*¹⁴⁸. Recordemos que Spinoza ha demostrado que la naturaleza de todo aquello que puede concebirse como no existente, no implica la existencia. Solo la substancia cumple el requisito de poder ser concebido como existente. Los modos tienen su causa en otra cosa y, por lo mismo, tanto su esencia como su existencia no pueden ser explicados por otra cosa que no sea Dios. La substancia siempre es eterna, pues los atributos de Dios que son su esencia es el puente que lo comunica con las cosas; pero los modos no pueden ser concebidos como

¹⁴⁶ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXI, p. 65. “Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo”. *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁷ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXIII, p. 66. “Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita”. *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXIV, p. 67. “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”. *Ibid.*, p. 91.

existentes por sí y necesitan de otra causa para serlo. Se entiende así que “*Deus non tantùm est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*”¹⁴⁹, pues los modos son afecciones de los atributos de Dios.

Luego, el sentido de la prop. XXVI a XXIX se entiende más fácilmente si apelamos al significado de lo que Spinoza entiende por necesario, imposible y contingente. “*Res aliqua necessaria dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causae*”¹⁵⁰, pues la necesidad de las cosas producidas se sigue de su esencia o de causa eficiente y nada más. “*Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirùm quia vel ipsius essentia, seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata*”¹⁵¹. Pero una cosa es solo contingente en referencia a una deficiencia de nuestro conocimiento, pues nos oculta la causa de su existencia. Por lo mismo, la prop. XXVI como la XXVII pueden ser explicadas complementariamente. “*Res, quae ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessariò sic fuit determinata; & quae à Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare*”¹⁵². Esto significa que todas las cosas producidas han sido determinadas a obrar por Dios. Se entiende, así, que una cosa cualquiera no podría convertirse a sí misma en indeterminada (prop. XXVII). El tercer axioma explica lo anterior: “*Ex datâ causâ determinatâ necessariò sequitur effectus, & contrà, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*”¹⁵³. Esa causa determinante es Dios, que tiene como consecuencia una infinidad de cosas de infinitos modos que se determinan por su necesidad.

Las prop. XXVIII y XXIX se explican a través de la definición de contingencia. Asevera Spinoza:

¹⁴⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXV, p. 67. “Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia”. *Ibid.*, p. 91.

¹⁵⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXIII, schol. I., p. 74. “Se llama “necesaria” a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa”. *Ibid.*, p. 102.

¹⁵¹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXIII, schol. I., p. 74. “Además, por iguales motivos, se llama “imposible” a una cosa: o porque su esencia —o sea, su definición— implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa”. *Ibid.*, p. 102.

¹⁵² Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXVI, schol. I., p. 68. “Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar”. *Ibid.*, p. 92.

¹⁵³ Spinoza. *Opera*, E, I, ax. III, p. 46. “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga”. *Ibid.*, p. 58.

*Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab aliâ causâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursûs haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum*¹⁵⁴.

Considerado desde un punto de vista absoluto, se explica la esencia y la existencia de las cosas por su causa necesaria. Pero los modos desde su singularidad son considerados finitos y solo pueden ser determinados a obrar a partir de otro modo finito y así hasta el infinito. Sino conocemos la causa que ha determinado a obrar una cosa, la consideramos como libre. Bajo tal ilusión juzgamos como contingente aquello que tiene una causa necesaria. Esto no es otra cosa que una deficiencia o impotencia de nuestro conocimiento que no ha podido encontrar la causa real que motiva el obrar de un cuerpo. Podría generar cierta extrañeza esta proposición, más aún cuando en la prop. XIX Spinoza afirma que “*in rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum*”¹⁵⁵. ¿Los modos son determinados a obrar a partir de una causa infinita y necesaria o de una causa finita? La respuesta Spinoza la da en el escolio de la anterior proposición. Dios solo puede ser considerado como causa próxima y todo puede ser considerado producido en Él, tanto los modos como los atributos. Sin embargo, como la def. II plantea: “*Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliâ ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio aliâ cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpora*”¹⁵⁶. Las cosas consideradas desde su finitud se limitan: un cuerpo con otro cuerpo, un pensamiento con otro pensamiento y la proximidad de convierte en mediatez. Dios sin embargo es causa inmediata de lo producido.

¹⁵⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXVIII, p. 69. “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito”. *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁵ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXIX, p. 70. “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”. *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁶ Spinoza. *Opera*, E, I, def. II, p. 45. “Se llama finita en su género aquella cosa que puede, ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo”. *Ibid.*, p. 56.

Gracias a ello se puede decir que en la Naturaleza nada hay que sea contingente, sino que todo es necesario. Lo imposible o contradictorio es que los modos no sean determinados a obrar por Dios. Este es un momento polémico al interior de la doctrina, pues parece que bajo tal determinismo irrestricto, Spinoza anule la libertad de los modos producidos y, consecuentemente, de nosotros como entidades vivientes. Solo más adelante encontraremos una solución completa a este enigma. Pero adelantamos que tal como lo contingente se muestra simplemente como una deficiencia, alcanzar el conocimiento de la necesidad absoluta significa elevarse por encima del plano de las ilusiones que enturbian ese camino. Necesidad y libertad pueden conciliarse. De todos los elementos importantes esgrimidos hasta ahora, solo nos queda subrayar la forma en que la substancia identificada con Dios ejecuta una dinámica real de producción. Si bien hemos hecho hincapié a cada momento en este elemento, no solo por ser postulada la propuesta se torna real. El verdadero sentido de la dinámica de la Naturaleza se encuentra expresado en una reformulación del concepto de “esencia” heredado de la tradición filosófica.

3.2.3. La potencia es la esencia de Dios.

Según el itinerario propuesto por Gueroult, desde la prop. XXX a la XXXVI, las últimas del primer libro, Spinoza las dedicará a la identificación de la esencia y la potencia de Dios, lo que sin duda incidirá en la definición que dará posteriormente del hombre. Recordemos que los atributos son la esencia de la substancia única y el puente que comunica a Dios con los modos. Por lo mismo, decir que la potencia es la esencia de Dios implica consecuencias para la totalidad de los modos producidos. Tal identificación revela la importancia de la inmanencia para la substancia como modo de producción. La esencia se convierte así en condicionante dinámica para conocer las cosas y no en la condición o categoría abstracta por medio de la cual las cosas se conocen. Un poder se ejerce y en el caso de Dios, la producción de la Naturaleza se expresa como potencia infinita de producción; pero los modos expresan su potencia limitada por medio del encuentro con otros cuerpos. Eso es precisamente pensar desde una perspectiva de la inmanencia: el estudio de la dinámica de los fenómenos de la Naturaleza, sabiendo que esa Naturaleza tiene un carácter unitario y que el status ontológico de los modos producidos excluye toda jerarquía.

Sin duda, es la prop. XXXIV la que expresa de mejor manera el sentido de la deducción de estas últimas seis proposiciones: “*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*”¹⁵⁷. Pero también podríamos decir que es una declaración fundamental de la *Ética* y el spinozismo. No puede tomarse levemente el sentido de tal afirmación, pues lo que está planteado aquí es todo un vuelco a la concepción de la esencia. No habrá en Spinoza un substrato primero donde se den las cualidades; tampoco una teoría hilemórfica de la naturaleza que anticipe la forma mediante la cual una materia se actualiza. Cuando Spinoza dice que la potencia de Dios es su esencia misma, no está diciendo otra cosa que la Naturaleza antes que nada es potencia. De esta manera, devuelve a las cosas mismas el sentido de lo real como su verdadera expresión y evita confundir el lenguaje con la realidad. La potencia siempre será la ejecución de un poder y las leyes que explican su movimiento, constituyendo ambas las dos caras del proyecto de la immanencia contenidas en la Naturaleza completa: la Naturaleza naturada y la Naturaleza naturante. La teoría de Spinoza que parte de la constitución genética de la substancia y luego compone una intrínseca identidad con Dios, da como resultado identificar ambos conceptos con la Naturaleza. Pero la Naturaleza ya no podrá ser concebida como una unidad homogénea, pues ella es producción de infinitas cosas de infinitos modos o, de otro modo, es potencia interna de generación. Gueroult comenta:

*Point culminant, la proposition 34 est aussi point de convergence. En elle, en effet, viennent aboutir et coïncider deux séries de Propositiones una série positive allant des Propositions 16 à 29, où la puissance se trouve réduite en fait à l'essence par la déduction à partir de Dieu des modes résultant de la nécessité de sa nature; une série négative, allant des prop. 30 à 33, où cette déduction se trouve indirectement légitimée par la réfutation de l'entendement créateur*¹⁵⁸.

El sentido de la serie positiva puede ser perfectamente entendido, ya que hemos transitado por la explicación de esas proposiciones (todo lo referido a la Naturaleza naturante y naturada). Sin embargo, ¿por qué la refutación del entendimiento creador legitima indirectamente la deducción de la identidad esencia-potencia? En la prop. XVII ya Spinoza explicaba que ocurriría “si” el entendimiento y la voluntad fueran propiedades divinas; sin embargo, era solo una deducción a partir de una

¹⁵⁷ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXIV, p. 76. “La potencia de Dios es su esencia misma”. *Ibid.*, p. 107.

¹⁵⁸ Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu...Op. cit.*, p. 376. “Punto culminante, la proposición 34 es también el punto de convergencia. En ella, en efecto, vienen a confluír y coinciden dos conjuntos de proposiciones: una serie positiva, desde la proposiciones 16 a 29, donde la potencia se reduce de hecho a la esencia por la deducción de Dios a partir de los modos, como resultado de la necesidad de su naturaleza; un serie negativa desde proposición 30 a 33, donde la deducción se legitima indirectamente por la refutación del entendimiento creador” (la traducción es nuestra).

hipótesis. Sucede que “*res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quàm productae sunt*”¹⁵⁹ y esto se entiende por qué de la necesidad divina no puede seguirse nada posible o contingente. Siendo la voluntad y el entendimiento solo modos del pensar, se los conciba como finitos o infinitos (no como absolutos), deben tener su causa en otra cosa y esa es Dios como causa necesaria. Dios no produce bajo otra modalidad que la necesaria. “*Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quàm jam est; ac proinde (per Prop. 11.) illa etiam deberet existere, & consequenter duo, vel plures possent dari Dii, quod (per Coroll. 1. Prop. 14.) est absurdum*”¹⁶⁰. Dios no produce de otra forma, las cosas como “son” han sido producidas con la perfección con que se expresan. El entendimiento y la voluntad no corresponden con su naturaleza, entonces Dios produce tal como se entiende. De aquí, insistimos, que no sea casual el hecho de que Spinoza comience la *Ética* con la definición de *causa sui*: Dios como causa de sí se produce y produce las cosas “en” Él (inmanentemente) y esa es su esencia misma. Así es como indirectamente la refutación del entendimiento creador permite deducir esta identidad.

Pero también esta deducción se muestra como una crítica expresa a toda filosofía que se sustente en principios transcendentales. Dios es perfecto porque produce de la manera en que se comprende y no porque hace y deshace a voluntad algún modelo del entendimiento en el cual basa la creación. Si fuera de la segunda forma, la naturaleza divina caería en contradicción, ya que podría afirmarse que Dios pudo haber producido de forma más perfecta algo que ya produjo; o simplemente, que puede concebir su propia naturaleza de una forma distinta a la suya, lo que también es una contradicción. Y si pensamos spinozistamente, solo se puede decir que aquello que implica contradicción es imposible. Que Dios pueda deshacer su creación no está permitido, ya que Él es causa inmanente de producción. Pensar, como Descartes, que se puede probar

¹⁵⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXIII, p. 73. “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido”. *Op. cit.*, p. 101.

¹⁶⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXIII, dem., p. 73. “Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente; y, por ende, también esa otra naturaleza (por la Proposición 11) debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios Dioses, lo cual (por el Corolario 1 de la Proposición 14) es absurdo”. *Ibid.*, p. 102.

su existencia definiéndolo a partir de una propiedad como la perfección solo puede conllevar a una definición equívoca o a concebir una “ilusión teológica”¹⁶¹.

Solo elevándonos al absoluto logramos entender la esencia de Dios como necesidad de producción infinita. Es por ello que la prop. XXX y XXXI sirven también a Spinoza para despejar cualquier duda acerca de si el entendimiento pueda ser considerado como perteneciente a la divinidad. El entendimiento finito o infinito en acto, “*ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad Naturam naturatam, non verò ad naturantem referri debent*”¹⁶² y a la vez a “*Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud*”¹⁶³. Los modos, todos ellos, simplemente deben remitir a la Naturaleza naturada.

Las últimas dos proposiciones terminan por declarar manifiestamente algunos elementos que se presumían y que le dan un cierre adecuado a las 36 proposiciones del libro I de la *Ética*; por eso tampoco insiste demasiado en su demostración. La prop. XXXV declara la necesidad de todo aquello que concebimos de la potestad divina. La necesidad de Dios y la substancia nos acompañaron desde anteriores demostraciones y no debe sorprender el contenido de esta proposición. La prop. XXXVI, por su parte, señala que de todo lo que existe se sigue un efecto. Ello no debe extrañarnos tampoco, pues todo lo que existe “expresa” la naturaleza. Es exactamente lo que señala Spinoza: “*Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, & determinato modo exprimit (per Coroll. Prop. 25.) hoc est (per Prop. 34.) quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit adeóque (per Prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet*”¹⁶⁴.

Recordemos que Deleuze dedica todo un libro a señalar la importancia del problema de la expresión en Spinoza y, por lo mismo, no es casualidad que tal *exprimit*

¹⁶¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía...* *Op. cit.*, p. 30.

¹⁶² Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXI, p. 71. “Así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante”. *Op. cit.*, p. 97.

¹⁶³ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXX, p. 71. “Los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más”. *Ibid.*, p. 97.

¹⁶⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXXVI, dem., p. 77. “Todo cuanto existe **expresa** (por el Corolario de la Proposición 25) la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es (por la Proposición 34), todo cuanto existe **expresa** de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y así (por la Proposición 16) debe seguirse de ello algún efecto”. *Ibid.*, p. 108 (La negrita es nuestra).

latino aparezca en la última proposición de este libro. No lo es, como tampoco es azaroso (y hemos querido demostrar en las anteriores páginas) que la primera definición sea la *causa sui* o el lugar preciso que tiene la causa inmanente al interior de la *Ética*. La idea de expresión tal como aparece en Spinoza y como la interpreta Deleuze refuerza aún más nuestra propia perspectiva de que la idea de inmanencia tiene un lugar fundamental en toda la *Ética*. La idea de expresión tiene una larga data en filosofía y se inmiscuye entre dos grandes tradiciones teológicas: emanativa y creacionista¹⁶⁵. Todo en la filosofía spinozista es expresivo, precisamente porque lo que existe no deja de “expresar” un efecto y, curiosamente, esta idea de la prop. XXXVI no hace más que devolvernos a la idea de substancia. Debemos distinguir dos niveles de expresión:

En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita; pero porque tiene una infinidad de atributos, necesariamente produce esas cosas en una infinidad de modos de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido¹⁶⁶.

Existen estos niveles de la expresión precisamente porque la distinción real (no modal ni numérica) al interior de la substancia única permite mostrar la diferencia entre la substancia y sus modos; pero también su univocidad, en la que el atributo comunica a ambas partes y permite deducir a la naturaleza completa como efecto de producción expresiva. Así, vuelve a aparecer por intermedio de la idea de expresión la causa inmanente como modo de producción de la Naturaleza. También retorna la *causa sui* para mostrar la infinita potencia de producción. Si la potencia de Dios es su esencia, entonces se expresará de forma infinita por medio de los atributos que son su esencia (por la def. IV); pero, a la vez, cada modo expresa una modificación de los atributos de la substancia única, lo que implica concebir al modo como un grado de potencia de la producción infinita.

Pensamos que es excesivo ahondar mucho más en el papel de la expresión en la filosofía de Spinoza. No porque el problema del autor no sea de importancia, sino

¹⁶⁵ Gilles, Deleuze. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 320.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

porque los pasos históricos de la expresión ya están de buena manera relatados en el *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Queremos hacer notar que aunque nos guiamos por la interpretación deleuzeana, nosotros hemos optado por dar mayor visibilidad a un tema que es de nuestro interés: la producción inmanente de Dios y sus consecuencias. Sin embargo, es digno de destacar que a filosofía de Spinoza nos enriela por una tradición que dentro de la filosofía suele ser menos conocida. “El concepto de expresión sin embargo, tal cual es redescubierto por Spinoza y por Leibniz, no es nuevo: tiene ya una larga historia filosófica. Pero una historia un poco oculta, un poco maldita”¹⁶⁷. Si Spinoza se identifica con epicúreos, estoicos, neoplatónicos e ignora a filósofos como Aristóteles, Platón o los escolásticos, es porque busca la expresión de un nuevo sentido en su filosofía y pensar de una forma diferente. Quizá solo en la segunda mitad del siglo XX se haya hecho justicia con la interpretación de Spinoza, liberándolo de imágenes estereotipadas (misticismo, racionalista a ultranza) y de interpretaciones inadecuadas como la hegeliana. A propósito de esto, François Moreau señala: “Hegel entiende los atributos como simples puntos de vista de la Sustancia, la cual, por lo tanto, no contempla ninguna diferenciación interna e indica como corregir la inercia spinozista pensando la extensión a partir del pensamiento, esto es, introduciendo en el proceso el movimiento de Espíritu. Dicho de otra manera, es la definición de su propia filosofía lo que Hegel hace explícito en su apreciación crítica del spinozismo”¹⁶⁸. La substancia de Spinoza tiene un dinamismo propio, porque la potencia de producción infinita y el encuentro de los modos que la componen, se revela como diferenciación interna que expresa siempre un efecto siempre singular.

*

*

*

Al inicio de la sección 3.2 afirmamos que para comprender la *Ética* era necesario tener en cuenta 4 elementos: la definición genética, la causa de sí, la substancia y Dios. Los resultados que se derivan del desarrollo de ellos son igualmente importantes: la identificación de Dios o la substancia con la Naturaleza y la comprensión de la potencia como su esencia. El contenido del libro I comienza con una teoría de la definición que se desarrolla en TI y que se afina en la *Ética*. Una verdadera definición solo puede darse de la esencia de una cosa o de su causa próxima. Cuando Spinoza

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶⁸ Moreau, Pierre-François. *Spinoza... Op. Cit.*, p. 154.

identifica la potencia con la esencia se torna aún más coherente el sentido de esa teoría. La esencia íntima de las cosas está motivada por una potencia singular mediante la cual persevera en su existencia y la Naturaleza completa no es más que la producción infinita de todo aquello cuanto puede ser realizado. Es por lo mismo que no tiene sentido enunciar la esencia de las cosas como si fueran propiedades estáticas. Las nociones abstractas o los universales subsumen bajo categorías las cosas singulares: las agrupan, las reúnen y las ordenan. Pero lo que sea una cosa singular se mantiene oculto precisamente por esa homogenización que imprime la abstracción. La definición real expresa una esencia y esa esencia para una cosa singular es un grado activo de potencia. La potencia habla precisamente de lo que puede un cuerpo y su acción solo puede ser medida por las relaciones que establece con otros cuerpos. De ahí que sea importante el ejemplo de la definición de círculo que Spinoza nos entrega. Podíamos definirlo de dos maneras: 1) figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales. En este caso solo establecemos una propiedad suya. 2) Pero si decimos que es la figura descrita por una línea cualquiera, unos de cuyos extremos es fijo y el otro inmóvil, entregamos una definición genética. ¿Por qué? Porque mostramos cómo *puede* formarse tal o cual círculo singular realmente. En otro caso, si hablamos de la definición clásica del hombre como animal racional, aquí nuevamente solo indicamos una propiedad suya. Ella no es capaz de mostrarnos la forma en que ese animal alcanzó o no esa racionalidad. El hombre a la largo de su existencia despliega una serie de potencialidades físicas, psicológicas y sociales que le permite determinar hasta *cuánto puede* y para cada hombre esa capacidad es relativa a toda una serie de condicionantes que influyen en su singular proceso de constitución. De ahí que las consecuencias de la identificación entre potencia y esencia sean profundas. Más aún cuando Dios como potencia de producción infinita no cumple la mera labor de fundamento que luego de puesto nos permita conocer la realidad. Tampoco es potencia superior que conforme un hiato insalvable entre el Creador y lo creado. El Dios de Spinoza no es fundamento: es la Naturaleza misma que genera necesariamente todo aquello que su capacidad productiva realiza. Es la Naturaleza entera la que se revela como el efecto *inmanente* de la génesis “divina”. Ahondamos aún más en el sentido productivo de Dios en la siguiente sección, especialmente, en su segunda parte. Sin embargo, concluimos que una comprensión cabal de la *Ética* involucra tener en cuenta aparte de los 4 elementos iniciales, 2 nuevos elementos que están implicados en el desarrollo de los primeros. Ellos 6 son: la definición genética; la triple indentificación que se transforma ahora en

cuádruple: causa de sí, Dios, substancia y Naturaleza; y la potencia como esencia, o en otras palabras, la dinámica interna de toda la Naturaleza como capacidad de producción efectiva de las cosas.

3.3. Interludio y conexión

3.3.1. El problema de la causa final

Se inserta como parte del libro I un apéndice en que Spinoza desarrolla ciertas implicaciones de las 36 proposiciones anteriores. La forma en que presenta su pensamiento ya no es geométrica, sino que se reviste como un encendido ataque contra aquellos que no infieren de la naturaleza de Dios, el orden verdadero de deducción de las cosas. Los prejuicios y las supersticiones nos conducen por la guía de la imaginación y no del entendimiento. Si no vemos claramente esto, se impregna de ilusión la manera en que concebimos las cosas. *“Et quoniam omnia, quae hîc indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quòd scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imò, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret”*¹⁶⁹. Estas declaraciones van dirigidas al corazón de la concepción teológica de Dios, que imagina un entendimiento y voluntad creadora que Spinoza ya ha descartado como simple imaginación.

Pero hay algo que llama la atención de este apéndice. Spinoza abandona la exposición desde la mirada de lo absoluto para posicionarse desde el punto de vista del modo específico que somos nosotros, de su capacidad cognoscitiva, de sus afectos. Se presenta como un verdadero interludio entre el libro I y los contenidos de los otros cuatro libros restantes. No olvidemos que Spinoza mismo declara en el prefacio del libro II que pasará a exponer aquello que se sigue de la esencia de Dios, pero no todo, sino aquello que conduce al conocimiento del alma humana (*Mentis humanae*) y a la suprema felicidad. Pero este interludio que separa al libro I de los demás debido a la naturaleza de lo que expone, también los conecta. La correcta comprensión de la deducción del orden de Dios, supone comprender la forma necesaria en que conocemos

¹⁶⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 78. “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto”. *Op. cit.*, p. 109.

los objetos, las pasiones y los otros cuerpos que nos afectan y, de esa manera, reconocer la vía con la cual se consigue la verdadera libertad humana a partir de elevar la potencia del entendimiento.

Esta conexión está sugerida hábilmente por Spinoza al interior del apéndice. ¿Qué se sigue del hecho de considerar que la naturaleza se guía por una causa final? El hombre está sujeto a un conocimiento inadecuado producto de la servidumbre de los afectos que no se concatenan al orden necesario de producción. Esta sola frase contiene el sentido de los cuatro primeros libros. Si ignoramos el orden de la Naturaleza (libro I, *De Deo*), estamos condenados a conocer inadecuadamente por medio de los afectos (Libro III, *De Affectibus*) y a guiarnos por nociones supersticiosas como el Bien y el Mal (Libro IV, *De servitute Humana*). Al contrario, si seguimos el orden de la Naturaleza, conoceremos el orden de concatenación adecuada (Libro II, *De Mente*). Al final del apéndice Spinoza señala: “*Nam rerum perfectio ex solâ earum natura, & potentiâ est aestimanda, nec ideò res magis, aut minùs perfectae sunt, propterea quòd hominum sensum delectant, vel offendunt, quòd humanae naturae conducunt, vel quòd eidem repugnant*”¹⁷⁰. Y con eso nos sugiere el camino hacia el cual desemboca todo el sentido de la *Ética*, que solo llegamos a conocer en el libro V (*De Libertate Humana*). Toda esta reflexión hecha, sin embargo, está simplemente sugerida en las pocas páginas de este interludio, pero anticipa el sentido global del pensamiento spinozista. Además, nos coloca frente al carácter problemático de su doctrina y conecta los ámbitos ontológico, epistemológico, afectivo, social y político tal como en la Naturaleza se presentan: como una unidad.

Preguntamos nuevamente, ¿qué se sigue de considerar que Dios dirige las cosas hacia un fin? Esta vez, respondemos tal como Spinoza lo hace y él considera, primeramente, que al ser ignorantes de las causas “*homines, se liberos esse, opinentur*”¹⁷¹. Por un lado, ellos creen ser conscientes de sus apetitos y voliciones e imaginan ser su causa; y, por lo mismo, ven en la Naturaleza solo medios para alcanzar

¹⁷⁰ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 83. “Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana.” *Ibid.*, p. 118.

¹⁷¹ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 78. “Los hombres opinan que son libres”. Preferimos para este caso la traducción de Atilano Domínguez. Vidal Peña traduce “los hombres se imaginan ser libres”, pero pensamos que esta traducción es incorrecta. Primero, la imaginación tiene un sentido técnico en Spinoza que remite a los afectos y a lo que más adelante llamaremos primer género de conocimiento. Segundo, el texto latino dice claramente “*opinentur*”. *Ibid.*, p. 68.

ese fin¹⁷². Pero, persiguiendo su utilidad mediante la búsqueda de aquello que apetecen y alcanzándola, no se pueden convencer de que aquello no sea también un medio. Por lo mismo, imaginan a un Dios que crea un mundo hecho para satisfacer las necesidades humanas y que ordena armónicamente el conjunto de la Naturaleza hacia una causa final según su voluntad y juicio supremo.

Spinoza jamás habla de causa finales ordenadoras, solo considera a Dios como la causa primera. Y su acierto es notable, pues con ello evita trastocar el orden de la Naturaleza, tomando el efecto por la causa. Dios produce inmediatamente sus efectos como causa “próxima” y no “remota”, porque “*aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producat, eò imperfectius est*”¹⁷³. Pero, por otro lado, elimina las contradicciones que arrastra la concepción tradicional teológica: si Dios actuara en vistas de un fin, sería por la carencia de algo y si algo le faltase, ¿cómo puede ser llamado perfecto? Es por lo mismo que Spinoza eleva a Dios al absoluto como causa y desde ahí deriva su perfección. Son muchas las dificultades que aparecen al considerar que Dios es poseedor por analogía de una voluntad omnipotente.

No menos dificultades se erigen al considerar que Dios posee un entendimiento omnicompreensivo. Como dice Spinoza, los “*Deorum judicia*”¹⁷⁴ son vistos como instancias superiores al entendimiento humano. De esta forma, los hombres se conciben como libres para forjar las nociones que usan al nombrar la realidad: orden, frío, calor, belleza. Y así, “*nempe id omne, quod ad valetudinem, & Dei cultum conducit, Bonum, quod autem iis contrarium est, Malum vocaverunt*”¹⁷⁵. Y siendo esto deducido por causas erróneas y habituándose a ello, los interiorizaron como juicios de los cuales luego deben prestar obediencia. En otras palabras, entregan su discernimiento interno sobre lo bueno o malo a una instancia externa a ellos, y no a las razones o causas interiores por las cuales ellos juzgan que tal cosa es buena y mala.

¹⁷² A propósito Spinoza señala: “*Ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, & animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces*” Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 78. “Por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces”. *Ibid.*, p. 110

¹⁷³ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 80. “Una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida”. *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁴ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 79. “Juicios de los Dioses”. *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁵ Spinoza. *Opera*, E, I, ap., p. 81. “Han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal, a lo contrario de esas cosas”. *Ibid.*, p. 115.

Tal como para Nietzsche, Spinoza considera el Bien y el Mal como nociones equívocas o universales, pues una cosa solo puede ser juzgada como buena o mala en vista de su utilidad singular. Y quizá aquí esté la llave maestra que responda por qué un tratado que comienza por nociones puramente metafísicas, se haya intitulado *Ética*. Spinoza, hombre de su tiempo, vio y vivió personalmente las consecuencias de las luchas religiosas y sus atrocidades¹⁷⁶. En ese sentido, concibió la necesidad de subvertir los principios del juicio moral y religioso, por un “juicio ético” que se correspondiera con la práctica. Pues la única manera de juzgar lo bueno o malo es “experimentando” al cuerpo que será juzgado, mediante un encuentro real y estableciendo una relación inmanente, es decir, reemplazando el juicio externo por el propio juicio interno.

En definitiva, en este apéndice Spinoza hace una crítica feroz a la causa final y revela una serie de prejuicios que están afincados entre los hombres por la costumbre de juzgar guiados por una visión moral. No debiéramos perder de vista, por lo mismo, todo el sentido anticipatorio, crítico y de enlace que tiene este apéndice. Todo lo expresado, Gilles Deleuze lo ha resumido en tres ilusiones que asedian permanentemente la conciencia:

(Ilusión de las causas finales): del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento, se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de los decretos libres*). Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que, mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (*ilusión teológica*). E incluso no basta con afirmar que la conciencia se hace ilusiones; pues es inseparable de la triple ilusión que la constituye: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica. La conciencia es sólo un soñar despierto¹⁷⁷.

3.3.2. Nuevamente Dios como potencia de producción.

Pero hay otro motivo por el cual este interludio se revela como un medio de conexión entre los cuatro últimos libros y el primero. Gilles Deleuze declara que la

¹⁷⁶ Para constatar la aseveración acerca de que Spinoza vivió directamente las consecuencias de las luchas religiosas y sus atrocidades, remito a la sección “5.1. Breve presentación del contexto histórico de las dos obras y un criterio de interpretación” que encontremos más adelante en este trabajo.

¹⁷⁷ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía... Op. cit.*, pp. 30-31.

filosofía de Spinoza es una “lógica”¹⁷⁸. Nosotros afirmamos que el fundamento de esa lógica se encuentra esencialmente en el libro I (no así la forma en que llegamos nosotros a conocer “lógicamente”) y consiste en elevar la idea de Dios al absoluto como principio productor de todas las cosas (“Dios produce infinitas cosas de infinitos modos”). En ese sentido, la idea de “potencia” vuelve a presentarse como crucial. Reencontramos el valor de la “potencia” reflejado en la filosofía contemporánea por intermedio de un autor que ha sido redescubierto en las últimas décadas: Gilbert Simondon. Justificaremos nuestra postura haciendo una comparación de la filosofía de Spinoza con la de este autor, principalmente porque Simondon revive una “filosofía de la naturaleza” con características inusitadamente spinozistas. Además, pensamos que desde esa lugar podrá comprenderse mejor el centro del problema planteado.

La intención de Simondon es comprender las “*formas, modos y grados de la individuación* para resituar el individuo en el ser, según los tres niveles físico, vital y psicosocial. En lugar de suponer sustancias para dar cuenta de la individuación, nosotros tomamos los diferentes regímenes de individuación como fundamento de los dominios tales como materia, vida, espíritu, sociedad”¹⁷⁹. De entrada, podríamos creer que por la negación de la substancia, Simondon se aleja del pensamiento de Spinoza, pero debemos seguir el argumento de los dos autores para comprender sus singularidades y su filiación. Simondon rechaza la perspectiva de la substancia por considerar que el ser que consiste en su unidad, dado a sí mismo, inengendrado, siempre supone un principio de individuación anterior a la individuación misma. Lo mismo puede decirse para el esquema hilemórfico aristotélico, que considera al individuo engendrado a partir de una materia y una forma. Esas dos maneras de abordar la constitución de la existencia de individuos encierra una suposición: presupone la existencia de términos previos como solución de la individuación y concede privilegio ontológico al individuo constituido por sobre la individuación constituyente¹⁸⁰.

Para Simondon, conocer el principio de individuación supone invertir ese mismo principio tal como se ha conocido desde los comienzos de la filosofía griega, pues lo correcto es “conocer al individuo a través de la individuación antes que a la

¹⁷⁸ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* Op. cit., p. 123.

¹⁷⁹ Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2009, p. 37.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

individuación a partir del individuo”¹⁸¹. De esa manera, la individuación hace aparecer no solo al individuo, sino a la pareja individuo-medio, porque el individuo es relativo al ser como totalidad y él es resultado de un estado del ser en que no existía ni como individuo ni como su principio mismo. Así, Simondon acuña algunos términos que serán esenciales para su filosofía: 1) El individuo como una fase del ser supone una realidad preindividual y el ser preindividual, por lo mismo, es el ser mismo en el cual no se presenta ninguna fase. 2) El devenir es una dimensión del ser (no un marco), es decir, una “potencia” del ser para desfasarse en relación consigo misma. 3) El equilibrio metaestable como opuesto al equilibrio estable. El equilibrio o la estabilidad de un sistema sucede cuando todas sus transformaciones fueron realizadas; en cambio, la metaestabilidad no excluye al devenir como capacidad de desfasarse.

La propuesta de Simondon es audaz, porque pretende hacernos entender que las nociones a través de las cuales se ha considerado la producción del ser (el hilemorfismo o la substancia homogénea) son categorías que recusar el devenir o que presuponen que el ser “es” algo antes de entender la forma de su producción real. Para nosotros es una manera de plantear el mismo rechazo que Spinoza hace de las abstracciones o ideas de la imaginación que se comportan como ficción: la distinción numérica no es real, pues la substancia es unidad cualitativa; el género y la especie solo permiten conocer unidades por características de similitud o diferencia (el hombre como el género “animal” y la especie “racional”); las categorías universales del ser consideradas como trascendentales son explicaciones homogenizantes. Elevarnos al absoluto significa comprender la idea de Dios como conteniendo todas sus potencialidades, pero no como la representación de una deidad con poderes trascendentes. La potencia de Dios o la Naturaleza como producción de infinitas cosas de infinitos modos no puede tener una representación fija, su dinámica interna es como un fondo indiferenciado en el cual se producen las cosas naturales. Sin duda, esto es muy cercano a lo que Simondon considera como lo preindividual: es ser verdadero sin fases. Pero en estas dos teorías, sin duda, es la idea de potencia la que permite explicar el fuerte vínculo: tanto en el ser preindividual simondoniano como en la substancia spinozista se trata de desplegar el

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 26.

proceso de constitución de los cuerpos o los individuos a partir de su principio constituyente¹⁸².

Habría que notar, sin embargo, que Simondon no le dedica páginas muy elogiosas a Spinoza; de hecho, son escasas las referencias que hace de él en su escrito *La Individuación*. “Todo sustancialismo riguroso excluye la noción de individuo como se le puede ver [...] en Spinoza, que considera al individuo como una apariencia”¹⁸³. No sabemos si Simondon ha hecho una lectura somera de Spinoza u omite deliberadamente el fuerte carácter spinozista de su escrito. No puede entenderse como Simondon haya despachado una aseveración tan categórica y a la vez tan marginal. Étienne Balibar sostiene que sus argumentos “convergen con muchas proposiciones básicas de la *Ética*”¹⁸⁴. Por lo mismo, el concepto de individuación puede ser aplicado perfectamente al cuerpo de conceptos spinozistas. Más aún, nos sorprende tal rechazo, teniendo en cuenta que lo que llamaremos “lógica” en Spinoza concuerda claramente con las ideas simondonianas y no con lo que suele conocerse comúnmente en filosofía. “La lógica clásica no puede ser empleada para pensar la individuación, pues ello obliga a pensar la operación de individuación con conceptos y relaciones entre conceptos que solo se aplican a los resultados de la operación de individuación, considerados de manera parcial”¹⁸⁵. En Spinoza, esta distinción tiene pleno valor ya que hemos visto su rechazo de las abstracciones del lenguaje y la manera en que actúan como reconocimientos

¹⁸² ¿No estaremos de manera artificial acercando dos posturas que tal vez no son conciliables? No lo creemos, pues este no es el primer esfuerzo por acercar a los dos autores. Étienne Balibar intenta observar la filosofía de Spinoza a través del concepto de transindividualidad simondoniano en una conferencia leída en Rijnsburg en 1993. No nos interesa tanto su tesis central como algunas conclusiones parciales a las que llega y que de alguna manera alimentan esa estrecha relación: “Podemos decir que el concepto completo de un individuo es que se trata de un equilibrio no fijo, sino dinámico – un equilibrio metaestable que se destruiría si no es recreado continuamente. Además, tal equilibrio implica una virtual descomposición o deconstrucción, a condición de que siempre tenga lugar un proceso de recomposición o reconstrucción. Pero esta reconstrucción, aunque exprese la esencia singular de un individuo, es ella misma determinada por el proceso “colectivo”, i.e. “la proporción constante de movimiento y reposo” o, en otra terminología, la conveniencia que permite a los individuos construir un individuo más grande o un individuo de orden superior.

Por esta razón yo hablo de “segundo orden de complejidad” en la comprensión de la causalidad natural, porque el patrón de la transindividualidad que hemos tratado no es solo entendido como una interacción individual en el que cualquier tipo de individuo (*individuum genus*, en la terminología del escolio del lema 7 después de E2P13) regresa al nivel inferior y simultáneamente progresa al nivel superior”. Balibar, Étienne. *Spinoza. De la Individualidad a la Transindividualidad*. Editorial Brujas, Córdoba, 2009, pp. 42-43.

¹⁸³ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 130.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁵ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 38.

parciales de la realidad. Pero eso no significa que ellas no funcionen, solo que lo hacen en un nivel de utilidad que no dice nada de la esencia de las cosas.

La “lógica” de Spinoza lo que hace es expresar un principio de razón suficiente para postular sin contradicción la existencia de una única substancia que sea capaz de generar todo lo producido desde el punto de vista del absoluto. Y es por ello que las primeras proposiciones sobre la substancia expresan la imposibilidad de pensar su inexistencia o de pensar la existencia de dos o más de ellas en la naturaleza. Sin embargo, a partir de la existencia de los atributos (son infinitos, pero conocemos solamente dos: extenso y pensante) y su mediación comprendemos la forma de producción de todo y como desde lo absoluto las cosas producidas se comportan como modificaciones de la substancia. En la prop. XVIII Dios es considerado como la causa inmanente de la producción de todas las cosas y habrá que poner nuevamente atención en lo que Deleuze dice sobre el concepto de Dios, pero de una manera ampliada: “Spinoza se pone desde el principio en condiciones en que aquello que nos dice no tiene ya nada que representar. He aquí que lo que Spinoza va a llamar «Dios» en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades”¹⁸⁶. Resumido en unas cuantas sentencias, decimos: Dios es la Naturaleza en su constante proceso de producción de cosas a partir de su propia potencia; Dios se comporta como el principio de lo que Simondon llamaría el continuo desfasaje del ser; lo que se produce constantemente no puede ser “representado” como una unidad con identidad por su intrínseco dinamismo; la Naturaleza despliega la realidad a partir de sus atributos dando lugar a un proceso constante de creación de los cuerpos (materialidad física), la vida (biológica y psíquica) y a los procesos sociales por la creación de cuerpos más o menos complejos (individuo y sociedad).

En el mismo sentido, Simondon prefiere una noción que, por sobre el principio de identidad y de tercero excluido, posea una multitud de aspectos y dominios de aplicación, la que él llamará transducción. “Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del

¹⁸⁶ Deleuze, Gilles. *En medio... Op. cit.*, p. 23.

dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así al mismo tiempo que dicha operación estructurante¹⁸⁷. La transducción es la aparición, en el interior de un ser en estado preindividual, de dimensiones correlativas y de estructuras; es una operación en progreso ya sea en los dominios físicos, vital, psíquico y social. ¿No es éste, en cierta medida, el proyecto spinozista de explicar la Naturaleza tanto en su unidad como en su forma de individuación singular? En cierto sentido, sí, pero no se puede exagerar: ni las grandes revoluciones de la física ni de la biología contemporánea, ni el desarrollo de las ciencias humanas de las cuales se muestra Simondon como un gran conocedor, acompañan el contexto de Spinoza. Sin embargo, el epistolario muestra cómo Spinoza también estaba al tanto de la ciencia de su época. Su método, pensamos se emparenta estrechamente con el de Simondon.

Al comienzo de esta sección nosotros afirmamos que la doctrina de Spinoza era una “lógica” y que el fundamento se encontraba esencialmente en el libro I. Esa lógica es el principio genético que fundamenta la no contradicción de la existencia de una substancia y la producción de la totalidad de las cosas en ella a partir de los atributos divinos. No es una lógica en el sentido clásico, como hemos visto, pues ella se eleva al absoluto para derivar posibilidad real de existencia de todas las modificaciones de la substancia. Y justamente, cuando Spinoza dice que Dios y los atributos de Dios son eternos (luego de la prop XVIII que demuestra la inmanencia de Dios), entendemos que se refiere a los principios de producción de la substancia. En otras palabras, el libro I contiene las determinaciones de la Naturaleza naturante como principio constituyente, a diferencia de la Naturaleza naturada que remite al producto o a lo individuado.

Está claro que si estableciéramos que ese solo principio “lógico” puede explicar en su totalidad la doctrina Spinozista, no estaríamos muy lejos de las filosofías que buscan rápidamente un fundamento para explicar todo el sentido de la realidad. Solo a partir del Libro II tendremos una definición de lo que Spinoza llama “noción común”, importante elemento “lógico” que explica cómo podemos nosotros conocer la composición de los cuerpos singulares. Desde el punto de vista de la Naturaleza naturada en general y del hombre en particular, comprender los principios de

¹⁸⁷ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 38.

producción de la Naturaleza en su unidad es un camino arduo, pero no podemos concebirlos mediante nociones abstractas o conceptos que artificialmente le den unidad. Cada vez que se componen dos cuerpos en un encuentro, forjamos un concepto singular de esa operación. Así es como la propia experiencia de vivir puede volvernos más o menos racionales sobre la base del conocimiento de esas mismas nociones, de nuestra propia potencia y de la Naturaleza como potencia infinita de producción. Todo el camino transitado desde el libro II al libro V de la *Ética* se revela como el recorrido que permitirá al hombre experimentar y sentir aunque sea solo una vez la eternidad. Sin embargo, no todos los hombres llegan a conocer ese camino; más aún, solo lo hacen excepcionalmente.

La diferencia entre la Naturaleza tomada absolutamente y desde la perspectiva de los modos o el hombre aparece mencionada con claridad en el TTP, cuando Spinoza indaga sobre el derecho natural de un individuo.

Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit: Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habitacione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est¹⁸⁸.

Se señala aquí claramente cuál el rol clave de la idea de potencia al interior del pensamiento spinozista. Cada individuo no está más que determinado a obrar por la “ley suprema de la naturaleza” que lo conmina a su propia conservación; sin embargo, siendo la potencia la esencia de Dios, cada individuo es como un grado de poder que

¹⁸⁸ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, p. 189. “Por un derecho natural supremo, pues es indudable que la naturaleza, considerada en sí misma, tiene el máximo derecho a extenderse a todo aquello de lo que sea capaz. Es decir, que el derecho de la naturaleza llega hasta donde alcanza su capacidad. Ahora bien, el poder de la naturaleza es el propio poder de Dios, que tiene derecho supremo sobre todas las cosas. Pero como el poder universal de la naturaleza no es otra cosa que el poder de todos sus individuos en conjunto, de ello se deduce que todo individuo tiene un derecho supremo a todo aquello de lo que es capaz. O, en otras palabras, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su capacidad particular. Y dado que, la ley suprema de la naturaleza consiste en que cada cosa intenta perseverar en su propio estado en la medida de lo posible –sin consideración hacia los demás- sino solo hacia sí misma-, se sigue de ello que cada individuo tiene el derecho supremo a actuar así, es decir (según lo he explicado), a existir y a actuar de la manera en que está determinado”. Traducción de José Luis Gil Aristu. Spinoza. TTP. Editorial Laoteli, Pamplona, 2014, pp. 237-238.

tiene su causa en la divinidad. Su conservación particular solo puede explicarse por su propia potencia. Por lo mismo, Spinoza no reconocerá ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza desde el punto de vista de la potencia.

En esta sección, hemos resaltado la importancia y el rol del apéndice del libro I y hemos justificado cómo el pensamiento de Spinoza puede ser pensado como una “lógica”, apoyándonos para ello en el pensamiento de Simondon. Quisiéramos finalizar revelando algunos prejuicios que se tejen en torno al pensamiento de Spinoza y hacer algunas aseveraciones atinentes a la presentación que hemos hecho. Primeramente, Simondon se equivoca al plantear que el individuo de Spinoza es aparente, al igual como más adelante plantea que “el mundo de Leibniz está hecho de individuos mientras que el de Spinoza propiamente hablando más que un individuo, la naturaleza”¹⁸⁹. Las dos afirmaciones son desafortunadas y solo pueden tener sentido si pensáramos la substancia como el Ser de Parménides o a Spinoza como un tributario directo de esa doctrina. Parménides entiende que en la vía del Ser solo hay señales de que éste es “ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin”¹⁹⁰. Si fueran estos los atributos de la substancia, con necesidad debiera deducirse su identidad y la falta de realidad de los individuos o la calidad ilusoria de los sentidos. Pero nada está más alejado del pensamiento de Spinoza. Él jamás en la *Ética* refiere a una supuesta identidad de la substancia, pues como afirma el TTP, la Naturaleza tiene el derecho de extenderse hasta donde sea capaz de producir. Y como esa capacidad es absolutamente infinita, no podemos saber hasta dónde se extiende esa producción. Identificar la potencia de Dios con la esencia, como hace Spinoza, tiene consecuencias completamente distintas sobre la teoría. Menos aún podemos decir que el individuo sea aparente, pues precisamente la Naturaleza es producción constante de todo aquello que se va dando. Puede ser considerada la Naturaleza como el individuo mayor, pero de su pensamiento se desprende una dinámica de la existencia y la composición de individuos de distintos tipo.

Segundo, creemos que el orden de la exposición de la doctrina de Spinoza es el adecuado, precisamente porque es la potencia infinita de producción de la Naturaleza la que genera todo lo producido. En ese sentido, se revela como una crítica al pensamiento

¹⁸⁹ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁰ Parménides. *Poema. Fragmentos y tradición textual*. Ediciones Istmo, Madrid, 2007, Fr. 8 (3-4), p.25.

cartesiano y de cualquier idealismo. Recordemos que Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* solo pide encontrar aunque sea solo un punto firme en el cual apoyar la ciencia y considera que ese es el “Yo”. Y al analizar sus pensamientos, encuentra que posee una idea que no la pudo haber generado su pensamiento, sino que la tuvo que haber depositado alguien superior a ese “Yo”. La idea es la de perfección y Dios como depositario de ella funda la ciencia y la posibilidad de conocer del hombre. Pero solo se puede conocer a partir de las ideas, porque los sentidos y los cuerpos como se presentan, no son una vía segura por su constante mutabilidad¹⁹¹. Descartes no puede explicar el cambio de los cuerpos y el mundo: su teoría queda encerrado en la conciencia. La vía spinozista, en cambio, se parece más a una cosmología y al orden de producción que conocemos producto del desarrollo de las ciencias físicas. El hombre y su conciencia son solo un producto tardío de la potencia creadora de aquello que llamamos comúnmente universo. Una gran virtud de Spinoza es evitar cualquier ilusión que presente a la Naturaleza como un producto de la conciencia. Una cosa es el orden de producción de la Naturaleza y otro completamente distinto el orden mediante el cual conocemos sus leyes. Otro punto de conexión con Gilbert Simondon.

Una tercera indicación pretende colocarnos en una situación distinta de aquellos que se preguntan si Spinoza debe ser considerado como un creyente de Dios o un ateo. Ésta es, sin duda, una disputa histórica largamente discutida. Pero antes de tomar una postura, ¿por qué no preguntarse desde su filosofía qué considera Spinoza por Dios? Nuestra respuesta ha sido: lo considera como el conjunto “lógico” de principios mediante del cual se desprende la producción de todo lo existente y como el concepto que reúne el conjunto de las posibilidades de todo lo que puede ser producido sobre un fondo indiferenciado de la Naturaleza. Si podemos interpretar a Dios de esta forma, entonces no cabe duda de que Spinoza creía en Él. Ésta no es la divinidad de los teólogos, tampoco el de alguna tradición en especial. Es el Dios tal y como puede ser concebido desde su filosofía o las leyes de la Naturaleza tal como están establecidas en la *Ética* y en el TTP: “*Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei una, eademque certa ac determinata ratione agunt; ea vero vel a necessitate naturae, vel ab hominum placito*

¹⁹¹ Descartes. *Op. cit.*, pp. 129-189.

*dependent...*¹⁹². Por la misma razón, se podría estimar que por esto Spinoza recusó siempre las acusaciones de ateísmo en su contra: porque entiende a Dios conformado en su propia filosofía, bajo sus métodos de estudio.

Finalmente, deberíamos notar como todo el itinerario de la *Ética* expuesto hasta este punto, sigue arrojándose a la idea de inmanencia. Tal como señala Deleuze, el plan de la Naturaleza es el mismo un plan de inmanencia, donde las cosas que son artificiales no se separan de las llamadas naturales¹⁹³. Todas las cosas se generan en un mismo plano de realidad y las leyes naturales son leyes de producción, jamás reglas trascendentes que actúen a la manera de categorías últimas predicables, condiciones de posibilidad a priori de las cosas o de juicios trascendentes que se comporten como leyes morales. Si nos adherimos a la posición simondoniana, diremos que lo individuado debe estudiarse a partir de las leyes de su individuación y no al contrario. Tiene sentido, entonces, que Spinoza haya recusado toda noción abstracta como criterio para investigar la Naturaleza. Tanto el género como la especie, el número y las nociones Universales solo distribuyen o agrupan la realidad, estableciendo presupuestos en aquello que se pretende investigar. Antes de presumir conceptos con los cuales arropar ineficazmente los fenómenos, pensar desde la inmanencia es reflexionar desde la unidad de la Naturaleza, desde la horizontalidad del plano de lo producido y asumiendo que todo principio de producción debe explicarse desde su interioridad y no apelando a causas exteriores.

3.4. La perspectiva de los modos: la unidad heterogénea de lo producido (libro II a libro V)

Presentamos esta sección con un breve introducción que anticipa el contenido de la exposición de los últimos 4 libros de la *Ética*. La perspectiva del absoluto desde la cual observamos las leyes de la Naturaleza como potencia infinita de producción difiere de la perspectiva de los modos. Nos posicionamos ahora en el punto de vista de la Naturaleza naturada donde, sin embargo, la idea de potencia sigue siendo clave para entender la unidad del pensamiento de Spinoza. Cada cosa con su potencia propia se

¹⁹² Spinoza. *Opera*, TTP, cap. IV, p. 57. “Entendido en su sentido absoluto, el nombre *ley* significa aquello según lo cual cada individuo, todos ellos o algunos de sus especie actúan bajo un mismo plan fijo y determinado. En cuanto la propia ley depende de la necesidad de la naturaleza o de un acuerdo entre los seres humanos”. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁹³ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía...* *Op. cit.*, pp. 151-152.

esfuerzo en perseverar en su ser y, por lo mismo, Alexandre Matheron dirá “*tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza*”¹⁹⁴. Si a ello agregamos la frase de Toni Negri “la verdadera política de Spinoza es su metafísica”¹⁹⁵, es decir, la política de la constitución de los cuerpos, vemos como la idea de potencia engloba toda la doctrina spinozista. Spinoza recusa la jerarquización de la realidad, pues todo es Naturaleza y se encuentra en ella como una unidad heterogénea. La Cultura como una fase superior a la Naturaleza no tiene sentido en Spinoza.

Esta simple idea es la que permite una reconsideración del vínculo profundo que existe entre la política y las pasiones desde una perspectiva spinozista. No pensamos, por ello, que la política y las pasiones tengan una relevancia mayor por sobre los temas ontológicos o lo epistemológicos; más bien, debemos indicar como estos ámbitos se transforman y relacionan al interior de la doctrina spinozista generando los diferentes modos. En un texto anteriormente citado del TP, vimos cómo Spinoza se distancia de la filosofía política de su tiempo. En efecto, las doctrinas políticas han concebido al hombre ilusoriamente al considerar las pasiones simplemente como vicios y, así, difícilmente un pensamiento político puede ser llevado a la práctica. Spinoza recupera el poder transformador de los afectos por tres razones: 1) al introducirlos nuevamente al interior de la Naturaleza; 2) al reponerlos como elementos indispensables para la explicación de lo político; y 3) por su esfuerzo en tratar de entenderlos por sobre execrarlos. No es casualidad que Spinoza dedique dos libros de la *Ética* en tratar de descifrar las particularidades de los afectos, pero hacia al final nos enteramos como toda su teoría, de alguna forma, está atravesada por el fenómeno afectivo.

La anterior ya es una buena razón para abordar una investigación que tenga su centro en la política y las pasiones. Pero hay quizá una razón más general que nos invita a realizar el estudio que desarrollamos. Si bien la historia de la filosofía hasta nuestros días muestra un interés por el tema afectivo, su tratamiento es paradójico:

¹⁹⁴ “Este es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la Política y de toda la Moral de Spinoza”. Matheron, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit, París, 1988, p. 9. (La traducción es nuestra).

¹⁹⁵ Negri, Toni. *La anomalía salvaje*. Editorial Antrhopos, Barcelona, 1993, p. 357

Los afectos han sido reducidos muchas veces a pasiones y cargan con el estigma de ser perturbaciones del alma, enemigos exteriores que amenazan nuestra libertad y lucidez. Ha caído sobre ellos el menosprecio del que, con frecuencia, es objeto el cuerpo. Incluso se han convertido en objeto de sospecha como lo ha sido la misma felicidad, a pesar de su dignidad y de ser una de las claves de lo que la cultura es capaz de concebir y desear con plenitud humana. De ahí una conclusión que se desliza cautelosamente: es preciso librarse de las pasiones, conviene prescindir de los afectos. Por otra parte, el repliegue de la filosofía en la teoría y su prurito por identificar el rigor y la profundidad con cierto puritanismo de la razón ha conducido a colocar los afectos en una posición secundaria y en el lado oscuro. Si resulta un problema inevitable de hecho, no tienen derecho más que a ser una cuestión menor y marginal¹⁹⁶.

Para nosotros es clave probar que los afectos no son perturbaciones, sino más bien que su necesario conocimiento permite una comprensión adecuada de los cuerpos y de la política. Los afectos tendrán un rol clave para entender la naturaleza humana: no se puede comprender la constitución de la libertad y cómo la alcanzamos sin explicar la fuerza de las pasiones. Ellas elevan o disminuyen la potencia de comprensión del cuerpo cada vez y, en ese sentido, para conocer es preciso remitirnos a la afección. El carácter dinámico de la analítica de las pasiones de Spinoza nos invita a un trabajo práctico sobre nosotros mismos. No se trata de asumir las definiciones de cada uno de los afectos propuesta, se trata de comprender la dinámica genética mediante la cual transitamos de un estado afectivo a otro. Quizá solo un ejemplo pueda sustraernos de la abstracción que suscitan los anteriores dichos. Caminamos por la calle y sentimos de un momento a otro un golpe en la espalda que despierta un odio instantáneo; al darnos media vuelta nos encontramos con un amigo al cual hace mucho tiempo habíamos perdido el rastro y nos alegramos. Desde una perspectiva spinozista, aunque sea importante tener una definición de odio y alegría, más importante aún es comprender el proceso por el cual hemos transitado hacia una afección distinta. Y es que en la realidad las cosas no se dan como en nuestro ejemplo. El azar de los encuentros pudo haber hecho de ese amigo un enemigo y haber desatado un afecto distinto. La filosofía de Spinoza es una herramienta adecuada para juzgar casos distintos desde una perspectiva inmanente y no abstracta.

Sería imposible comprender los afectos sin entender la constitución ontológica de los cuerpos finitos, ya que aquellos son el resultado de los encuentros azarosos. No es casualidad que Spinoza comience el libro II con la definición de “cuerpo”, pues con ella ataca patentemente aquel “repliegue de la filosofía en la teoría y su prurito por

¹⁹⁶ Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa (eds.) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Editorial Trotta. Madrid, 2007, pp. 9-10

identificar el rigor y la profundidad con cierto puritanismo de la razón” del que hablábamos en la anterior cita. Gran parte de la tradición antigua y medieval que ve en el alma la parte más pura y digna de nuestra constitución, es desafiada; a la “razón”, que ha sido profundamente venerada por su capacidad de hacernos conocer, se le puede dirigir la siguiente pregunta, ¿sabemos acaso lo que puede un cuerpo? El afecto, precisamente, guarda una relación íntima con el cuerpo y antes de concebir cualquier substancia pensante o subdivisión de la razón, debemos investigar la constitución del cuerpo en general. Hay que decir que este giro spinozista no supone poner al cuerpo como elemento privilegiado de su filosofía; pensamiento y extensión tienen la misma dignidad al ser un producto de la potencia infinita de producción de Dios. Pero, sin duda, hay un reposicionamiento de las relaciones entre alma y cuerpo: ninguna de las dos tiene imperio sobre la otra y el alma parece con el cuerpo como producto terrenal o inmanente de la producción de la Naturaleza.

En un nivel superior, los afectos son el tejido mediante el cual se genera la sociedad y el Estado político en el encuentro entre individuos. Los afectos, p.e., el temor y la esperanza, son compartidos e imitados en un cuerpo político y su buen uso es la causa por la cual transitamos hacia una mejor o peor organización social y hacia un individuo más o menos racional. Los individuos de un Estado son tomados como un solo cuerpo, pero las relaciones que se traman al interior son más complejas que cuando comparamos los afectos que se generan entre dos individuos. Como señala Gregorio Kaminsky, “sucede que para Spinoza no es concebible una política simple de las pasiones complejas, ni tampoco una complejidad política para pasiones simplificadas. Solo una política compleja de las pasiones complejas es la que puede sustentar un «nuevo» estado que prolongue al natural; un estado social, civil, de derecho, con la potencia y fuerza de los hombres sabia y prudentemente asociados”¹⁹⁷. El poder de los afectos se muestra aquí notoriamente como una potencia inmanente para la construcción de cuerpos organizados y como una herramienta de análisis de encuentros reales entre individuos más o menos complejos.

Finalmente, en esta breve presentación a la exposición de los últimos cuatro libros de la *Ética*, reiteramos que las pasiones no son perturbaciones del alma, sino que

¹⁹⁷ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p.130.

es necesario entenderlas como un componente más del orden natural de las cosas. Esperamos que el recorrido que haremos para entender detalladamente todo el itinerario anteriormente esbozado, sea la prueba de que las pasiones no deben ser rechazadas. Más bien, su sentido debe ser comprendido para develar su potencia en el devenir de la Naturaleza. Recordemos también que a partir del libro II de la *Ética*, Spinoza se preocupa por explicar todas las cosas que nos llevan al conocimiento y a la suprema felicidad humana, pues es imposible e incluso inapropiado para su objetivo exponer las infinitas cosas que se siguen de infinitos modos de la esencia de Dios. A diferencia del libro I, en el cual hicimos un análisis en detalle de las proposiciones debido a las dificultades que presentan, ahora avanzaremos seleccionando aquellos elementos que nos permitan ahondar en nuestros objetivos.

3.4.1. Los atributos, el paralelismo, las nociones comunes y los tres géneros de conocimiento.

Spinoza parte con la definición de cuerpo: “*per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit; vid. Coroll. Prop. 25 p. I*”¹⁹⁸. Con ello nos ubica en la encrucijada que une los caminos del libro I y II. Por un lado, nos invita nuevamente a retroceder y recordar que “*res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur*”¹⁹⁹. Todas las cosas producidas se siguen de la naturaleza de Dios y no debemos olvidar ese vínculo. Por otro lado, sin embargo, rápidamente Spinoza nos devuelve a nuestra ruta. “*Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, & ille homo existat, quàm ut non existat*”²⁰⁰. Existe, por cierto, una diferenciación necesaria entre la substancia y sus modos. Con respecto al alma no tenemos una definición en el listado que da Spinoza al comenzar el libro, pero encontramos la de “*idea*”: “*per ideam intelligo Mentis*²⁰¹ *conceptum, quem Mens format, propterea quòd res est cogitans*”²⁰².

¹⁹⁸ Spinoza. *Opera*, E, II, def. I, p. 84. “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa; ver el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I”. *Op. cit.*, p. 122.

¹⁹⁹ Spinoza. *Opera*, E, I, prop. XXV, corol., p. 68. “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”. *Ibid.*, p. 92.

²⁰⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, ax. I, p. 85. “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista”. *Ibid.*, p. 123.

²⁰¹ Debe llamarnos la atención que la palabra que usa Spinoza para designar “alma” es “*mens*” y no “*anima*”. De hecho, el libro II se intitula “*De Naturâ, & Origine Mentis*” (Acerca de la naturaleza y

No citamos estos elementos sin intención, ya que extensión y pensamiento como la relación que guardan con Dios nos introducen a un problema que en cierta medida quedó en suspenso en el libro anterior: la noción de atributo. Este es uno de los conceptos difíciles de entender en Spinoza, especialmente por la interpretación histórica que se ha hecho de ellos. Recordemos que Spinoza los define como lo que percibe el entendimiento como siendo la esencia de la substancia única. Pero su función mediadora se aclara de mejor forma a partir del libro II. Acertadamente Vidal Peña señala en una nota de su traducción de la *Ética* que en cierto momento los atributos fueron interpretados desde un punto de vista idealista, especialmente por esa mención a lo “lo que el entendimiento percibe”²⁰³. Otros “han querido ver en ella un grado de ser inferior a la substancia (habría entonces una jerarquía: sustancia, atributos, modos)”²⁰⁴. Este problema que ha suscitado la definición de atributo lo detecta muy bien Pierre Macherey en su obra *Hegel o Spinoza*, que tiene relevancia para nosotros por dos motivos: primero, se enfrenta a una de las interpretaciones que marcó el destino sobre la mirada de Spinoza en cierto momento histórico; luego, como otros estudios contemporáneos, hace justicia de la filosofía spinozista, remarca la lejanía que existe entre Hegel y Spinoza y las deformaciones a que somete su pensamiento. Señala Macherey que para Hegel el problema de los atributos remite a determinaciones o formas por las cuales la substancia se refleja en el punto de vista del entendimiento y, por lo mismo, la substancia sería como un contenido sin forma que se exteriorizaría en formas sin contenido, a la manera de las categorías kantianas. A ello Macherey opone la realidad de los atributos en Spinoza:

Si bien los atributos son “lo que el entendimiento percibe de la substancia”, no por eso dependen del punto de vista del entendimiento, en el cual existirían como formas reflejadas, ni -con mayor motivo- del punto de vista de un entendimiento finito, opuesto a una razón infinita. Aquí hay que tomar en serio el hecho de que Spinoza haya utilizado, en la definición de los atributos, la palabra percibir (*percipere*): el entendimiento percibe a los atributos como constitutivos de la esencia de la substancia. Si nos remitimos a la explicación de la definición 3, al principio del libro II de la *Ética*, constatamos que este término tiene una significación muy precisa. A propósito de la idea, que es “concepto del alma”, escribe Spinoza: “digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, 'concepto' parece expresar una acción del alma”. Se puede

origen del alma). Las connotaciones materialistas de la palabra lo colocan al margen de la tradición que ve el alma como el dominio más importante del hombre y ello sin duda se refleja en su filosofía.

²⁰² Spinoza. *Opera*, E, II, def. III, p. 84. “Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante”. *Ibid.*, p. 122.

²⁰³ Nos referimos a la nota 2 del libro I de la *Ética*.

²⁰⁴ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 95.

invertir esta indicación y aplicarla a la definición de los atributos: Spinoza no dice que son lo que el entendimiento “concibe” de la substancia, justamente porque eso implicaría una actividad del entendimiento con respecto a su “objeto”, al que impondría una modificación al darle, p.e., un objeto, o sea informándolo. El atributo es lo que el entendimiento “percibe” de la substancia porque, en la relación que aquí se establece, hay por el contrario pasividad del entendimiento frente a la substancia, que él admite tal cual es, en las esencias que la constituyen, es decir en sus atributos²⁰⁵.

Esta es un aguda apreciación que nos permite conectar directamente con las dos primeras proposiciones de *De Mente*: “*cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*”²⁰⁶ y “*extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*”²⁰⁷. Como hombres pensamos y tenemos un cuerpo, pero si eso así es porque somos modificaciones de los atributos de Dios. Sin embargo, nuestra esencia no es infinita, es finita y como seres finitos o modos, nuestra unidad se expresa en pensamiento y extensión y está envuelta por los atributos de la unidad absoluta de la substancia. Es por eso que “percibimos” pasivamente mediante el entendimiento los atributos, porque ellos se expresan en el modo como unidad de *corpus* y *mens*, pero antes la substancia se expresa como *cogitatio* y *extensio* y ellos comunican a Dios con los modos que somos nosotros. Al entendimiento solo le queda admitir este hecho que se presenta como realidad inexorable; o de otro modo: los atributos no pueden ser pensados idealmente, sino como reales.

Que Dios se expresa en el hombre mediante dos atributos no significa que ellos sean los únicos. Macherey denuncia a Hegel por la tergiversación que realiza del pensamiento de Spinoza para someterlo a su propio sistema. Extensión y atributo no son las únicas determinabilidades de la substancia, pues ella consta de infinitos atributos. No se puede establecer tampoco una similitud entre Descartes y Spinoza en términos de la cosa pensante y la cosa extensa como lo hace Hegel. “Dios es a la vez, y de manera idéntica, «cosa pensante» y «cosa extensa», pero también todas las otras cosas que no podemos aprehender en razón de la limitación de nuestro entendimiento”²⁰⁸. Pues bien, Dios se expresa en nosotros mediante pensamiento y extensión, pero como una unidad que se diferencia interiormente (o que se desfasa, como diría Simondon). Es por lo

²⁰⁵ Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires, 2006, p. 116.

²⁰⁶ Spinoza. Opera, E, II, Prop. I, p. 86. “El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante”. *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁷ Spinoza. Opera, E, II, prop. II, p. 86. “La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”. *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁸ Macherey, Pierre. *Op., cit.*, p. 135.

mismo que el hombre como modo es una modificación de la substancia cuyo resultado es la unidad entre el cuerpo y el alma.

Que pensamiento y extensión sean atributos de la substancia única que es Dios entraña importantes consecuencias para la teoría de Spinoza. “*Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantùm sub illo attributo, cujus modi sunt, & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causâ habent*”²⁰⁹. Desde el punto de vista de la esencia los atributos “corren paralelamente”, pues ninguno de ellos se puede explicar por el otro. El cuerpo no se puede explicar mediante el atributo pensamiento, ni el alma mediante el atributo extenso. Y esto redundante en que “*ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*”²¹⁰. Por lo mismo,

los atributos no son “menos” que la substancia. No son tampoco “menos” unos que otros: es eso lo que expresa la tesis de su irreductibilidad recíproca. Los atributos son incomparables, y por eso son idénticos en la substancia que necesariamente los posee a todos, algo que no sería posible si se introdujera entre ellos una desigualdad cualquiera. Ninguna forma de ser es superior a otra: no hay por lo tanto ninguna razón para que una de ellas pertenezca a Dios preferentemente a otra, o con exclusión de otra²¹¹.

Es por causa de la afirmación de la prop. VII que ha tendido a denominarse doctrina del “paralelismo” a la demostración de la unidad de los atributos y, por tanto, también del alma y del cuerpo. Se ha debatido si conviene esta denominación y con justa razón, pues el concepto no forma parte del vocabulario de Spinoza y es más bien Leibniz quien lo invoca. François Moreau afirmará, p.e., “según el principio que los comentaristas llaman impropriamente «paralelismo»”²¹², dejando entrever su disgusto por aquella exportación conceptual. Sin embargo, las razones de ese disgusto no los deja manifiestas. Más allá de si la palabra está contenida o no en el discurso de Spinoza, creemos que Gilles Deleuze da razones claras para justificar su uso. Él mismo manifiesta cierta desconfianza con el paralelismo, pues es una idea acuñada por Leibniz y que utiliza para sus propios propósitos. Sin embargo, señala, “hay una *identidad de orden o correspondencia* entre modos de atributos diferentes. En efecto, se pueden llamar “paralelas” dos series de cosas que se hallan en relación constante, de manera

²⁰⁹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. VI, p. 89. “Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo”. *Op. cit.*, p. 128.

²¹⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. VII, p. 89. “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. *Ibid.*, p. 129.

²¹¹ Macherey, Pierre. *Op., cit.*, p. 135.

²¹² Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 104.

que nada haya en la una que no tenga en la otra un correspondiente, hallándose excluida toda causalidad entre ambas”²¹³. Pero eso no es suficiente aún. “Si la palabra paralelismo designa adecuadamente de la filosofía de Spinoza, esto se debe a que implica algo más que una identidad de orden, algo más que una correspondencia. Y, al mismo tiempo, porque no se contenta con esta correspondencia o con esa identidad para definir el vínculo que une a los modos de atributos diferentes”²¹⁴.

Hay que observar detenidamente la prop. VII: “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. Spinoza habla de “orden” y “conexión” y ellos no son estrictamente sinónimos y admiten una diferencia. El orden es el de la expresión de los dos atributos que conocemos:

Primero cada atributo se expresa en su naturaleza absoluta: un modo infinito inmediato es pues la primera expresión del atributo. Después el atributo modificado se expresa, en un modo infinito mediato. En fin el atributo se expresa “de una manera cierta y determinada”, o más bien de una infinidad de maneras que constituyen los modos existentes finitos. Este último nivel permanecería inexplicable si los modos infinitos, en el género de cada atributo, no contuviesen leyes o principios de leyes según los que los modos finitos correspondientes son ellos mismos determinados y ordenados²¹⁵.

Aunque dos series “corran paralelas”, eso no significa que lleguen a encontrarse, se comuniquen o que una no sea en jerarquía superior a la otra. “En efecto, la identidad de conexión no significa solamente una autonomía de series correspondientes, sino una isonomía, es decir, una igualdad de principios entre series autónomas e independientes [...] Cuando Spinoza afirma que los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden, sino también la misma conexión o concatenación, quiere decir que los principios de los que dependen son ellos mismos iguales”²¹⁶. Esto quiere decir que existe correspondencia en el orden y, por lo tanto, las series se encuentran, se comunican y no establecen ninguna jerarquía una sobre la otra (tienen el mismo principio). Esto, sin duda, es de máxima importancia para la unidad *mens* y *corpus* expresada en los modos que somos nosotros, pues se invierte el principio de acción real cartesiano según el cual el cuerpo padece cuando el alma actúa y el cuerpo no actúa sin

²¹³ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 101.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

que el alma padezca²¹⁷. En Spinoza, “lo que es pasión en el alma es *también* pasión en el cuerpo, lo que es acción en el alma es *también* acción en el cuerpo. Es en este sentido que el paralelismo excluye toda eminencia del alma, toda finalidad espiritual y moral, toda trascendencia de un Dios que ordenaría una serie sobre la otra”²¹⁸. La conexión revela que el alma actúa cuando el cuerpo actúa y el alma padece cuando el cuerpo padece y eso, solo eso significa la unión cuerpo (*corpus*) y alma (*mens*): la conexión de principio entre series paralelas y autónomas. En este sentido, pensamos que el uso del concepto “paralelismo” para calificar este momento del pensamiento de Spinoza cobra sentido.

Más arriba dijimos que esta teoría de los atributos tenía importantes consecuencias que están implícitas en este discurso. Pero preferimos ahora enumerarlas para que quede manifiesta su relevancia. 1) La unión del cuerpo y el alma dura mientras esa unión o conexión dure. Si no existe la conexión de los atributos bajo un modo singular, tampoco habrá unión entre cuerpo y alma. Esto se dirige al centro de la concepción tradicional (teológica y filosófica) donde se supone el alma o la razón como nuestra parte más pura. 2) Al ser los atributos la esencia de la substancia, nada de lo que se produzca o se modifique en ellos tendrá menor o mayor valor. Ni el pensamiento es causa de la extensión ni la extensión del pensamiento. De ahí el valor de la prop. VI: cualquier modo tiene como causa a Dios sólo considerado desde el atributo que los produce y no desde otro. 3) Dios es cosa pensante (como afirma la prop. I), pero inconcebible de muchas maneras para el tiempo histórico de Spinoza es afirmar que Dios es igualmente cosa extensa (como afirma la prop. II). 4) Los modos de atributos diferentes, al tener el mismo orden y la misma conexión, son las mismas cosas. 5) Se descarta “toda analogía, toda eminencia, toda forma de superioridad de una serie sobre la otra”. Esto está presente, p.e., en la concepción ideal de la filosofía de Platón, donde la idea de Bien tiene una preeminencia sobre otras y el alma un sentido trascendente. En la filosofía de Spinoza, en cambio, no hay un alma que permanezca luego de la muerte, pues la existencia tiene un carácter inmanente. “La unificación de los atributos, de los

²¹⁷ “Art. 1º “Ningún sujeto obra contra nuestra alma de modo más inmediato que el cuerpo, al cual se halla íntimamente unido. En consecuencia, lo que en aquélla es una pasión, es en éste, por lo común, una acción. No hay mejor camino para llegar a un perfecto conocimiento de nuestras pasiones, que el examen de la diferencia que existe entre el alma y el cuerpo, con el fin de saber a cuál de los dos debe atribuirse cada una de las funciones que en nosotros se verifican”. Descartes, René. *Obras Completas*. Ediciones Ananconda, Buenos Aires, 1946, p. 146.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 248.

dos atributos [...] crea una dimensión del mundo que no es jerárquica, sino plana, lisa – versátil y equivalente. La esencia absoluta compete, predicada de manera unívoca, tanto a la esencia divina –existencia de Dios- como a todas las cosas derivadas de su esencia”²¹⁹. Esto no es otra cosa que la idea de inmanencia que aparece nuevamente en torno al problema de los atributos y de los modos; la univocidad nos muestra que el ser no se dice muchas formas, sino de una sola y que tanto extensión como pensamiento tiene la misma dignidad. Por lo mismo, es necesario investigar cuánto puede el hombre y cuál es la esencia de su constitución. A partir de esa unidad que conforma, una vez más en la prop. X, Spinoza nos recuerda la diferencia que hay entre el ser de la substancia y el ser del hombre. “*Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit*”²²⁰. En efecto, existe solo una substancia y su existencia es necesaria; el hombre no tiene sus propiedades, ya que “*essentiam hominis constitui à certis Dei attributorum modificationibus*”²²¹. Sabemos que esto no significa en absoluto que haya una distancia entre Dios y la creatura. Pues el modo es una modificación “de” la substancia y los atributos constituyen la esencia de Dios. Se trata siempre de una modificación “en” la infinita potencia de producción y sabemos que no hay causa “exterior” a la substancia que le dé su esencia y existencia. De aquí que lo más simple que se puede decir del humano está contenido en las prop. XI y XIII. “*Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quàm idea rei alicujus singularis actu existentis*”²²². Lo primero que se da en el alma (*mens*) es la idea de una cosa singular, pero el objeto de esa idea solo puede ser un cuerpo y Spinoza es enfático. “*Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud*”²²³. Spinoza agrega en el corolario de esta proposición: “*hominem Mente, & corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere*”²²⁴. Ya hablamos de la conexión entre el cuerpo y el alma, por lo cual es importante resaltar ahora la afirmación “el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”. En este punto, nos ubicamos en la intersección que permite entender la

²¹⁹ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 120.

²²⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. X, p. 92. “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.”. *Op. cit.*, p. 136.

²²¹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. X, corol., p. 93. “La esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios”. *Ibid.*, p. 136.

²²² Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XI, p. 94. “Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”. *Ibid.*, p. 138.

²²³ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XIII, p. 96. “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”. *Ibid.*, p. 140.

²²⁴ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XIII, corol., p. 96. “El hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”. *Ibid.*, p. 141.

importancia de las pasiones en la unidad del ser humano. ¿Cómo podremos comprender “adecuadamente” el alma humana? Solo si entendemos la naturaleza del cuerpo, es decir, la composición del objeto cuya idea tiene el alma. “Sentimos” un cuerpo que imprime en nosotros una “imagen” por la cual “padecemos”. Pero no por ello, tenemos un conocimiento adecuado e inmediato de ella. Existe un carácter procesual de la adquisición de conocimiento. Sin embargo, no nos queda más remedio que transitar en el discurso de la *Ética* para despejar el camino que permite obtener una idea adecuada de nuestra alma. Es por lo mismo que en el schol. de la prop. XIII Spinoza se lamenta, pues, debido al orden de la exposición, algunas cosas deben esperar.

*Hoc tamen in genere dico, quò Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, è ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; & quò unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quò minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, è ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus: deinde causam etiam videre, cur nostri Corporis non, nisi admodùm confusam, habeamus cognitionem, & alia plura, quae in sequentibus ex his deducam*²²⁵.

Comentamos brevemente el sentido de estas palabras. El cuerpo humano se siente afectado, padece por causa de cuerpos exteriores, pero ese mismo padecer es el que le permitirá obrar. Por intermedio de la pasión o el afecto que imprime un cuerpo sobre nosotros nos elevamos al conocimiento de las ideas adecuadas de nuestra alma. En consecuencia, sentimos las pasiones tal como las “sentimos” en nuestro cuerpo y sin ellas sería imposible conocer. Pero para conocer lo que puede nuestro cuerpo, también es necesario conocer su constitución. Se cruzan, así, distinguiéndose en su unidad, los procesos ontológicos, epistemológicos y afectivos del ser humano. Y se entiende que las pasiones son parte de nuestra naturaleza y deben ser explicadas más que rechazadas por su supuesto efecto perturbador. Sin duda, con estas palabras nos adelantamos al discurso de la *Ética*; pero no es posible decirlo todo aún. Se entienden menos abstractamente estas palabras si recurrimos al ejemplo de la infancia que Spinoza menciona en algunas ocasiones. Éste sería un estado deplorable, desde el punto de vista de la potencia, en el cual dependemos de otros para subsistir. Pero a medida que crecemos nuestro cuerpo se

²²⁵ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XIII, schol., p. 97. “Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue”. *Ibid.* pp. 142-143.

hace más apto para padecer y obrar por la variedad de objetos a los que estamos expuestos. Nos volvemos menos dependientes y en este tránsito es en el cual podemos alcanzar ideas adecuadas. Si no se pudiera entender ahora estas palabras, lo que estaría justificado plenamente, al menos algo queda claro: el cuerpo cumple un papel fundamental en la teoría de Spinoza y se debe investigar su composición.

Para lo que prosigue, la investigación de lo que puede un cuerpo, es de gran ayuda consultar la estructura que propone Gueroult del libro II. La prop. I a XIII se preocupó (ya hemos descrito lo esencial de ellas) de la deducción de la esencia del hombre. Para el resto se propone la siguiente división:

2° Déduction de l'imagination ou connaissance du premier genre: Scolie de la prop. 13 - Proposition 23

3° Déduction de la nature non adéquate et confuse de toute connaissance imaginative: Propositions 24-31

4° Déduction de la nature du vrai et de faux: Propositions 32-36

5° Déduction de la Raison ou connaissance du second genre (premier degré de la connaissance adéquate): Propositions 37-44.

6° Déduction de la Science Intuitive, ou connaissance du troisième genre (deuxième degré de la connaissance adéquate): Propositions 45-47.

7° Déduction de la Volonté comme puissance d'affirmation propre de l'idée: Propositions 48-49²²⁶.

Entre el schol. de la prop. XIII y la prop. XIV nos encontramos con un escolio que contiene un conjunto de axiomas, lemas, una definición y postulados que le dan una apariencia bastante singular a este libro II y constituyen una teoría de la composición de los cuerpos. Para Deleuze, como en nuestra introducción hicimos notar, existe una cierta correspondencia entre la constitución de los cuerpos y la teoría de los tres géneros de conocimiento y aquí nos adentraremos mayormente en tal conexión. Para Gueroult, lo esencial para comenzar este ciclo de interpretación es la definición del alma: “*L'Ame a été définie comme idée d'un Corps singulier existant en acte. De cette définition, on va déduire, quant à leur origine et quant à leur nature, les divers genres de connaissance que l'Ame peut avoir des choses. En premier lieu, sera déduite l'origine de la*

²²⁶ “2° Deducción de la imaginación o el conocimiento del primer género: escolio de la prop. 13 - Proposición 23; 3° Deducción de la naturaleza inadecuada y confusa de cualquier conocimiento imaginativo: Proposiciones 24-31; 4° Deducción de la naturaleza de lo verdadero y lo falso: Proposiciones 32 a 36; 5° Deducción de la razón o el conocimiento del segundo género (el primer género de conocimiento adecuado): Proposiciones 37-44. 6° Deducción de la ciencia intuitiva, o tercer género de conocimiento (segundo género de conocimiento adecuado): Proposiciones 45-47. 7° Deducción de la voluntad como poder de afirmación propio de la idea: Proposiciones 48-49”. Gueroult, Martial. *Spinoza, L'Âme (Ethique, 2)*. Editions Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 13. (La traducción es nuestra).

*connaissance imaginative*²²⁷. La imaginación -imágenes de las afecciones que los cuerpos imprimen en nosotros- está indefectiblemente unida al cuerpo. El alma definida como la idea de un cuerpo necesita remontarse a las ideas más originales de la composición de un cuerpo “en general”.

Según Gueroult podemos distinguir tres secciones en la teoría de la composición de los cuerpos: 1) la teoría de los cuerpos simples (Ax. I y II, Lemas I, II, III y corol. y nuevamente Ax. I y II); 2) teoría de los cuerpos compuestos (Def., Ax. III, Lem. IV, V, VI y VII y schol.; 3) teoría del cuerpo humano (Postulados I, II, III, IV, V y VI)²²⁸. Quisiéramos reproducir íntegramente aquellas secciones de la *Ética* que nos parecen primordiales para entender la importancia que tiene el cuerpo en el pensamiento spinozista:

Cuerpos simples:

*Corpora ratione motûs, & quietis, celeritatis, & tarditatis, & non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.*²²⁹

*Omnia corpora in quibusdam conveniunt.*²³⁰

*Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur; ità ut unum, idemque corpus diversimodè moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, & contrà ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimodè moveantur.*²³¹

Cuerpos compuestos:

*Cùm corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis à reliquis ità coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motûs suos invicem certâ quadâm ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod à reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.*²³²

²²⁷ “El alma se definió como la idea de un cuerpo singular existente en acto. A partir de esta definición se va a deducir, por medio de su origen y naturaleza, los diferentes tipos de conocimiento que el alma puede tener de las cosas. En primer lugar, se deducirá el origen del conocimiento imaginativo”. *Ibid.*, p. 143. (La traducción es nuestra).

²²⁸ *Ibid.*, p. 145.

²²⁹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, Lem., I, p. 97. “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia”. *Op., cit.*, p. 143.

²³⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, Lem., I, p. 98. “Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas”. *Ibid.*, p. 144.

²³¹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, ax., I, p. 99. “Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo”. *Ibid.*, p. 145.

²³² Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, def., pp. 99-100. “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —

Cuerpo humano:

*Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valdè compositum est.*²³³

*Individua, corpus humanum componentia, & consequenter ipsum humanum corpus à corporibus externis plurimis modis afficitur.*²³⁴

*Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, à quibus continuò quasi regeneratur.*²³⁵

*Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere.*²³⁶

Como comentario general, lo primero que habría que señalar es que Spinoza para enseñar lo específico de un cuerpo humano parte de la exposición de los cuerpos en general y su constitución. Moreau señala que “entre las proposiciones 13 y 14, se inserta una suerte de desvío a través de una física y una cuasi-biología con las que se tiende a constituir una escala de los seres en función de su composición y de su mayor o menor relación con el mundo exterior”²³⁷. Si pensamos esta interioridad y exterioridad en términos de Simondon, creo que expresamos bien la intención de esta distinción spinozista. La diferencia está en que en el dominio físico de los cuerpos, una roca, p.e., la individuación se da de manera inmediata y definitiva; en cambio, en el dominio de lo viviente el cuerpo del individuo conserva dentro suyo un principio de individuación permanente²³⁸. De ahí que (ahora hablando en términos de Spinoza) el cuerpo humano tenga la capacidad de ser afectado y obrar, y a la vez, sea capaz de superar las habilidades de su cuerpo: ser mejores pintores, mejores filósofos, tener un grado de conocimiento superior (dominio psicológico de la individuación) al de otros individuos. La piedra no “puede” todo esto. Es por esto que a propósito de la teoría de los cuerpos spinozista, Moreau agregue: “lo único que se puede saber es que ciertos cuerpos son

si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos”. *Ibid.*, 146.

²³³ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, post. I, p. 102. “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”. *Ibid.*, p. 150.

²³⁴ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, post. III, p. 102. “Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores”. *Ibid.*, p. 150.

²³⁵ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, post. IV, p. 102. “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”. *Ibid.*, p. 150.

²³⁶ Spinoza. *Opera*, E, II, prop., XIII, post. IV, p. 103. “El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”. *Ibid.*, p. 151.

²³⁷ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 98.

²³⁸ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 30.

más complejos que otros, y que tienen más relación que otros con el exterior. La radicalidad teórica de Spinoza consistirá en que extrae de esta débil diferencia una total divergencia al final”²³⁹. Y es que realmente esta teoría de los cuerpos genera una cierta incertidumbre, pues no hay jerarquización de tipos de cuerpos. Spinoza nos da simplemente cuenta del proceso complejo de la composición de cuerpos. Si llamamos a un cuerpo “simple”, es perfectamente pensable que éste se forme de una variedad de cuerpos simples, y constituya otro más complejo. No hay un fondo en el cual se encuentre finalmente una partícula elemental.

De las citas expuestas se extrae específicamente lo siguiente. No sabríamos nada de los cuerpos sino tuviéramos un principio que permita su composición. Es por ello que no debemos extrañarnos que lo primero que Spinoza señale, a propósito de los cuerpos, es que se distinguen por el movimiento, el reposo, por su rapidez o lentitud. El carácter dinámico de la Naturaleza, su potencia, exige que los cuerpos no sean concebidos abstractamente y si ellos pueden componerse es precisamente porque se encuentran realmente y entran en relación. Dios mismo es potencia infinita de producción y cada cuerpo tiene algún grado de potencia siendo parte de Él. Es por ello también que “los cuerpos convienen” al menos en ciertas cosas: en el concepto mismo del atributo que los contiene, la extensión, y en las relaciones que establece con los cuerpos que se encuentra al moverse o ser movidos. Por lo mismo, lo que primero sucede en este dinamismo de los cuerpos es el “encuentro entre partes”.

Pero por otro lado, tenemos cuerpos compuestos. ¿Compuestos de qué? De cuerpos simples. Y ¿cuál es la distinción que podemos hacer entre unos y otros? Ella radica en la relación característica que compone a esos cuerpos. Si ciertos cuerpos “se aplican” –en el sentido de poner en contacto- “unos contra otros” y se comunican “unos a otros sus movimientos según una cierta relación”, su composición se distingue por la unión que dichos cuerpos establecen. Si tomamos en serio el sentido cuasi-biológico que imprime Moreau a la teoría de los cuerpos de Spinoza, podríamos analizar, p. e., un ave. Se compone de ciertas partes distinguibles a simple vista: pico, alas, pie, torso, ojos, etc, que comunican un cierto movimiento a todas las partes del cuerpo al volar y se acomoda a las fluctuaciones del aire y los fuertes vientos que la desplazan en su planear.

²³⁹ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 98.

Pero también hay ciertos órganos interiores (corazón, pulmón hígado, etc.) que permiten funciones indispensables de su función vital. Los aspectos externos como internos a su vez se componen de una cantidad enorme de células, las que a su vez pueden distinguirse por... ¿Cuál es el último cuerpo simple? No lo hay ni tiene nombre, pues un cuerpo simple podría seguir siendo dividido. Lo que importa es que en la síntesis que compone una cierta relación y bajo cierto movimiento que se comunica, podemos hablar de individuos compuestos, es decir, que subsumen una cantidad innumerable de partes simples. El número de cuerpos que compone la relación del individuo “ave” no será de importancia para que ella sea un ave: un ave grande y un ave pequeña siguen siendo aves. Por esa razón, si se le restan o se le suman ciertos elementos a un cuerpo complejo, él seguirá manteniendo su naturaleza mientras su relación y la forma en que comunica su movimiento no cambien. Agregamos solo una precisión importante a propósito de la teoría cuerpos compuestos, no citada en nuestra selección: “*Et si sic porrò in infinitum pergamus, facilè concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione*”²⁴⁰. Concebido desde el punto de vista total, existe un solo individuo o cuerpo que podemos llamar universo.

Conociendo las características de los cuerpos simples y los cuerpos compuestos es fácil comprender las características del cuerpo humano que propone Spinoza en sus postulados. El cuerpo humano se “compone de muchísimos individuos” cada una de los cuales a su vez es muy complejo y ellos son “afectados” de diversas formas por los cuerpos exteriores. El cuerpo humano consta de muchas partes por la misma composición de los cuerpos en general que va de las partes más sencillas a las más complejas. Y como todo cuerpo, está sometido al azar de los encuentros que se genera por el movimiento de los otros cuerpos. El cuerpo humano también necesita de muchos otros cuerpos “para conservarse” y “puede mover y disponer” de ellos de muchas maneras. Se entiende así, p. e., que el cuerpo humano necesita componer una relación con el alimento para formar un cuerpo con mayor o menor energía. Por lo mismo “necesita” de esos cuerpos para su conversación y puede “mover y disponer” de ellos para su provecho.

²⁴⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XIII, lem., VII, schol, p. 102. “Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”. *Op. cit.*, p. 149.

Debe llamar nuestra atención una característica singular de esta teoría de los cuerpos. Spinoza no plantea una separación radical entre el cuerpo material y el cuerpo viviente. Más bien, parece haber una conexión de naturaleza, a la vez que una diferencia entre lo que se sigue de un cuerpo cualquiera y uno específico como el del ser humano. Esto nos invita nuevamente constatar la afinidad entre las filosofías de Spinoza y la del pensador francés Gilbert Simondon. El nexo que las une es la noción de individuación, es decir, los procesos y principios mediante los cuales resultan los diferentes individuos. Nos dice Gilbert Simondon: “para dar cuenta de la individuación, nosotros tomamos los diferentes regímenes de individuación como fundamento de los dominios tales como materia, espíritu, vida, sociedad. La separación, el escalonamiento, las relaciones de estos dominios aparecen como aspectos de la individuación según sus diferentes modalidades”²⁴¹. En la filosofía de Spinoza nos encontramos el mismo régimen de separaciones, escalonamientos y relaciones para describir la unidad de la Naturaleza. Hay un sistema de relaciones que permite comprender la composición de cualquier cuerpo material hasta llegar a la constitución particular del cuerpo humano con vida. Pero no solo eso, ya que los cuerpos vivientes como el humano en el proceso de constitución involucran un proceso de individuación espiritual o psicológica y, en otro escalonamiento, una individuación colectiva. La idea de que el cuerpo necesita de muchos otros cuerpos “para conservarse” no solo se mide en el ámbito de la composición de relaciones con lo alimenticio (ejemplo que dimos), sino que implica también un carácter político y social. En una familia, el cuerpo del infante necesita del cuerpo de sus familiares para mantenerse con vida hasta que pueda mantenerse de manera independiente; en un gobierno necesitamos que los individuos cooperen para mantener la estabilidad y el compromiso con un país; e, igualmente, las instituciones intermedias como cuerpos más complejos que los individuos, necesitan cumplir con su rol para mantener al cuerpo político unido sin fracturas. Sin duda, para llegar a lo que podemos llamar individuación política al interior del corpus doctrinal de Spinoza, nos queda camino. Sin embargo, podemos constatar que la cercanía entre el pensamiento de Spinoza y Simondon es clara y que la noción de individuación permite comprender como la unidad de la naturaleza se diferencia en su interior mismo. No creemos que sea poco apropiado llamar al pensamiento de Spinoza “una filosofía de la individuación”,

²⁴¹ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 37.

pues la composición del cuerpo en general y el humano responde a esta particular inspiración.

El problema que continua en la exposición de Spinoza nos ayuda a comprender de mejor manera como la individuación se revela como un concepto adecuado. Hemos hablado hasta ahora de los cuerpos en general o de la “materia” y de un cuerpo “vivo” entre otros como el cuerpo humano. Pero llegar a comprender la potencia del ser humano debemos entender que él es el producto o la modificación de dos atributos divinos: la extensión y el pensamiento. Él es la composición de orden y la conexión de dos series “paralelas”. A su vez, el alma (“espíritu” en el lenguaje simondoniano) solo es la idea singular de un cuerpo existente en acto y nada más. Para conocer la potencia propia del ser humano debemos ahora indagar en ella y entender su “psicología” como una nueva dimensión de la individuación que se soporta sobre el escalonamiento y diferenciación de los cuerpos materiales en general y el organismo humano vivo. La prop. XIV inicia este nuevo ciclo y lo demuestra así: “*corpus enim humanum (per Post. 3. & 6.) plurimis modis à corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in Corpore humano contingunt (per Prop. 12. hujus), Mens humana percipere debet; est ergo Mens humana apta ad plurima percipiendum*”²⁴². Lo primero que podemos decir de está conexión entre cuerpo y alma es que si el alma es capaz de percibir muchísimas cosas es porque el cuerpo está constituido a su vez por muchísimas partes. Esto debido a que si el alma es la idea del cuerpo y lo percibimos, a cada parte le corresponderá una idea. Decimos que somos afectados por los cuerpos exteriores y en ese encuentro se genera una “imagen”. Como nos señaló Gueroult, nos acercamos a constatar la naturaleza de la “imaginación” o lo que llamará Spinoza primer género de conocimiento.

Nos preguntamos, ¿qué revela la naturaleza de ese encuentro? “*Idae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quàm corporum*

²⁴² Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XIV, dem., p. 103. “En efecto: el cuerpo humano (por los Postulados 3 y 6) es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Ahora bien, todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano (por la Proposición 12 de esta Parte) deben ser percibidas por el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas”. *Op. cit.*, p. 151

externorum naturam indicant”²⁴³. Entonces, primeramente, la idea de la huella que imprime en nosotros un cuerpo exterior nos dice más de nosotros que del cuerpo que nos ha afectado. Se derivan de aquí ciertos resultados para la forma de adquirir nuestro conocimiento. Un ejemplo: Carlos no ve a su amigo Joan desde hace mucho tiempo; se encuentra con Cristian a quien pregunta por Joan y éste le comenta que Joan ha muerto en un accidente. Imaginaba Carlos la idea de Joan presente y las consecuencias son múltiples:

*Porro, ut verba usitata retineamus, Corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere ideâ, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas reverâ non existere, hanc sanè imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim*²⁴⁴.

Debemos analizar con detalle esta apreciación de Spinoza, porque está llena de elementos de interés. Primero, no debemos calificar a la imaginación como un vicio de la naturaleza. La imaginación es una potencia del nuestro alma y si hace imaginar a Joan como presente, es porque la imagen del encuentro para Carlos es viva. Conocer involucra, por cierto, la facultad de imaginar y siempre la afección involucra una pasión; no podemos entender el conocimiento, si dejamos de lado la imaginación por las dificultades que genera. Segundo, el alma en sí no tiene error alguno, pues la “imágenes” no contienen nada negativo que puede ser considerado como error. El error sucede porque se considera al alma de Carlos carente de una idea que excluya la idea de Joan como vivo o presente. Se puede imaginar que Cristian haya realizado una mala broma a Carlos y luego, advertido de la burla, recupere en seguida la idea de Joan

²⁴³ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XVI, corol. II, p. 104. “Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”. *Ibid.*, p. 152.

²⁴⁴ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XVII, schol., p. 106. “Además, y sirviéndonos de términos usuales, llamaremos “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los “imagina”. Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza”. *Ibid.*, p. 155-156.

como vivo o presente (y esto aún no es un conocimiento). Pero aun así la imaginación no tiene nada negativo ni tiene error. Podríamos extrapolar este ejemplo para establecer un principio guía de la filosofía de Spinoza y este sería “este mundo no es ilusorio, sino generador de ilusiones”²⁴⁵. Finalmente, tenemos la definición de “imaginación”: facultad de generar imágenes en el alma, la que considera las afecciones de los cuerpos exteriores “como si” estuvieran presentes. Descubrimos así que en el encuentro de dos cuerpos se revela más la naturaleza del cuerpo afectado que del cuerpo exterior.

La idea de la imaginación es una idea del encuentro entre el mundo exterior y mi cuerpo – pero no de la estructura real del mundo exterior (un hombre que se quema al acercar su mano a una llama no saca de este hecho un saber adecuado sobre lo qué sea la llama)-. Así, pues, obtengo un conocimiento vivo y fuerte del mundo exterior, pero no un conocimiento adecuado, el de la estructura interna de las cosas. Junto con las imágenes del mundo exterior, tengo también imágenes de mi cuerpo, que tampoco son adecuadas (el hambre, por ejemplo, no me proporciona conocimiento alguno de la estructura de mi estómago)”²⁴⁶.

No hay conocimiento adecuado solo por generar una idea de la afección de un cuerpo, porque en realidad ella no nos dice nada acerca de su composición. Nuestro cuerpo, que está compuesto de muchas partes, produce también una cantidad innumerable de ideas de esas mismas partes. P. e., en cuanto la intensidad del golpe en mi cuerpo produzca más o menos dolor, mayor o menor “padecimiento”, no sabemos nada sobre el cuerpo que ha generado ese dolor. Pero, no por eso deja de sernos “útil” para discriminar: decidimos mantenernos alejados de ese cuerpo, pues produce un dolor que puede ser perjudicial para mi constitución. No hay duda que no deja de ser por ello un conocimiento inadecuado que mantiene caracteres completamente positivos: “Este conocimiento inadecuado de mi cuerpo, del mundo exterior, de Dios y del alma es, no obstante, útil. Sobre todo, no es ni una ilusión, ni un pecado, ni un error de la voluntad. Está enraizado en el proceso objetivo de la vida humana. Por consiguiente, es constantemente reproducido y reforzado por el curso ordinario de la vida, que consiste precisamente en estos encuentros incontrolados con el mundo exterior”²⁴⁷.

Es por lo mismo que a partir de la prop. XXIV Spinoza reconocerá que “*Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non*

²⁴⁵ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 96.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁴⁷ *Ibid.*

*involvit*²⁴⁸. El alma cuando imagina lo hace inadecuadamente y designará Spinoza con el nombre de “primer género de conocimiento” a este primer tipo de saber. Hasta la prop. XXIX esta idea se verá reforzada y su escolio resume de buena manera el contenido de lo expresado en las anteriores proposiciones:

*Dico expressè, quòd Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantùm, & mutilatam cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externè, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, & non quoties internè, ex eo scilicet, quòd res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias & oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, vel alio modo internè disponitur, tum res clarè, & distinctè contemplatur, ut infrà ostendam.*²⁴⁹

A través de la imaginación no tenemos conocimiento adecuado ni de nuestra alma ni de nuestro cuerpo. Así, tampoco del mundo y de las leyes mediante las cuales los cuerpos exteriores se expresan, pues el *communi naturae ordine* refiere a la forma azarosa en que se dan los encuentros con los cuerpos exteriores y la huella que imprimen en nosotros. El ejemplo de la muerte de Joan contiene otra consecuencia que se expresa en las prop. XXX y XXXI (con las cuales se cierra el ciclo de exposición de la imaginación y su carácter inadecuado según la estructura de Gueroult): el conocimiento que podemos tener de la duración de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores es inadecuado. “*Nostris igitur Corporis duratio à communi naturae ordine, et rerum constitutione pendet. Quâ autem ratione constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, & non quatenus tantùm humani corporis ideam habet*”²⁵⁰. Lo que se dice de nuestro cuerpo, se dice asimismo de los demás cuerpos con respecto a la duración. ¿Cómo podemos tener una idea de la destrucción de nuestro cuerpo o un cuerpo exterior como el de Joan? Solo a partir de que seamos afectados por una idea que elimine la idea de la presencia viva de Joan, pero

²⁴⁸ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXIV, p. 110. “El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano”. *Op. cit.*, p. 162.

²⁴⁹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXIX, schol., p. 114. “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante”. *Ibid.*, p. 168.

²⁵⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXX, dem. p. 115. “Así pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. Ahora bien, en Dios hay conocimiento adecuado acerca del modo que tienen las cosas de constituirse, en cuanto que tiene ideas de todas ellas, y no en cuanto tiene la idea del solo cuerpo humano”. *Ibid.*, p. 169.

hasta dónde llegue esa duración es difícil determinarlo; tan difícil como determinar cuánto llegaremos a vivir a lo largo de los años.

Presentimos, sin embargo, que Spinoza comienza a dar un giro en la exposición. En el schol. de la prop. XXIX señala que más adelante demostrará que las cosas solo consideradas internamente pueden ser claras y distintas. Y más adelante, aún en la demostración de la prop. XXX, agrega que solo en Dios se da el conocimiento adecuado de la forma en que se constituyen los cuerpos. Buscamos analizar la potencia del ser humano y para ello hemos analizado las particularidades del cuerpo humano. Pero buscamos saber “qué es lo que puede” el ser humano en su doble constitución de cuerpo (*corpus*) y alma (*mens*); para entenderlo con claridad, no debemos olvidar que somos modificaciones de los infinitos atributos de Dios y de ellos solo dos podemos conocer dos: extensión y pensamiento. Dios mismo es potencia infinita de creación de las cosas. El tema de Dios jamás nos abandona a lo largo de la *Ética* y menos en esta Parte II. En una proposición anterior, la XX, Spinoza nos indicaba “*mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, & ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani*”²⁵¹. Y ella conecta perfectamente con la prop. XXXII: “*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.*”²⁵². Lo que indica esta última proposición es que la idea de nuestro cuerpo y la idea de nuestra alma que está “en” Dios y refiere a Dios es verdadera. Sin duda, esto nos plantea un serio problema, pues si las ideas inadecuadas no refieren a Dios, ¿cuál es su sentido? Y si solo representan ideas mutiladas y confusas, ¿existe un nexo entre el conocimiento que depende de Dios y aquel que solo se imagina? Más aún, si nuestra experiencia habitual del día a día está atravesada de decenas de encuentros que nos permiten distinguir entre cosas que nos son útiles, pero son desacreditadas por Spinoza estas experiencias como conocimiento inadecuado, ¿no está estableciendo una línea demarcatoria y jerárquica infranqueable entre tipos de conocimiento y maneras de ver el mundo?

Para responder estas preguntas quisiéramos remitir a una inspiración bergsonianana que nos permitirá entender el sentido de la propuesta spinozista en su

²⁵¹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XX, p. 108. “Se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana, cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano”. *Ibid.*, p. 159.

²⁵² Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXII, p. 116. “Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas”. *Ibid.*, p. 170.

conjunto. “Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento”²⁵³. En filosofía escuchar una frase de tal naturaleza no debe llamarnos la atención. Por lo pronto, cada filósofo de envergadura ha intentado siempre una ruptura con una determinada o toda la tradición del pensamiento. Lo que hace especial la búsqueda al interior del trabajo de Bergson es la necesidad de alcanzar “conceptos fluidos” que sean capaces de graficar sin artificialidad el movimiento mismo de la realidad y, por lo mismo, él realiza una crítica de la manera en que concebimos habitualmente el pensamiento.

Nuestra mente, la cual busca puntos de apoyo sólidos, tiene por principal función, en el curso ordinario de la vida, la de representarse estados y cosas. Toma de vez en cuando vistas cuasi instantáneas sobre la movilidad indivisa de lo real. Obtiene así sensaciones e ideas. Por ello sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad, la tendencia en vía de cambio por los puntos fijos que señalan una dirección del cambio y de la tendencia. Esta sustitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica, e incluso, en cierta medida que intentamos determinar a la ciencia positiva²⁵⁴.

Sin duda, explicar el pensamiento de Bergson implica una complejidad que supera nuestra intención. Pero retomamos de él su profunda intuición: la realidad es movilidad. Existen algunos elementos que nos permiten caracterizar el pensamiento de Spinoza como una forma de invertir la forma de trabajar en filosofía. Uno podría tentarse a responder que sobre todo la trascendencia de la obra de Spinoza se encuentra en la forma de dismantelar las supersticiones relativas a la religión y que en el siglo XVII le hicieron acreedor de cargos de herejía y de numerosos odios. Hay algo de eso, pero lo que hizo Spinoza es mucho más profundo en torno al modo de concebir la filosofía. Su ataque destructivo se orienta hacia la tradición más representativa de la filosofía: estoicos, epicúreos y algunos presocráticos son más importantes para él que Aristóteles, Platón o los escolásticos. Si recordamos, en el libro I, el peso de la unidad de la substancia como realidad indivisible dada a toda la Naturaleza, es de tal envergadura que lo lleva a rechazar como abstracción cualquier distinción que se sustente en géneros, especies, número o alguna jerarquía trascendental. Creemos que con lo dicho en otros capítulos, no es necesario reiterar como Platón, Aristóteles o los escolásticos representan algunas de estas maneras de hacer filosofía. Más importante es reconocer que recusa sus herramientas de investigación como modos de sentido común, que imitan el lenguaje y que no expresan la naturaleza de lo real. En ese sentido, la

²⁵³ Bergson, Henri. *El Pensamiento y lo moviente*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2013., p. 213.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 211.

doctrina de Spinoza se nos presenta como bergsoniana, si se nos permite el trastoque temporal: si hacemos filosofía, no podemos operar con las herramientas que nos ofrece el sentido común o sostener que las distinciones del lenguaje son reales; más bien, debemos operar sobre la realidad misma para conocerla. Es por eso que uno de las aportaciones más importantes de la *Ética* será el descubrimiento de las “nociones comunes” y ellas, como herramientas para interrogar la realidad, se definen como “la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas”²⁵⁵. A partir de ellas, se desarrolla el camino mediante el cual el ser humano podrá liberarse gradualmente de la servidumbre de la imaginación y de sus métodos de sentido común para así comprender la unidad cualitativa de la realidad. He ahí, sostenemos, un punto de encuentro con la filosofía de Bergson.

Este fue un preámbulo necesario para llegar a entender en que consiste la particularidad de la filosofía de Spinoza y, el sentido del paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas. Entonces, ¿cuál es el sentido de las ideas inadecuadas? Las ideas inadecuadas son al menos un conocimiento práctico de las cosas, pero no un conocimiento de la naturaleza de las cosas. Como señalaba Moreau en su ejemplo, tocar el fuego es un indicativo de no acercarnos a la llama indiscriminadamente, pero no revela, p.e., la constitución química de él. ¿Y existe un nexo entre el conocimiento que parte de Dios o ideas adecuadas y las ideas inadecuadas? Sí. No existe posibilidad de pasar de un género de conocimiento a otro, sin contar con la naturaleza de la imaginación. Nuestro cuerpo percibe los encuentros con los cuerpos exteriores y nos deja una huella, pero también es cierto que mientras más cosas somos capaces obrar y padecer, más apto será nuestra alma para percibir y reconocer diferencias. La imaginación no deja de ser una potencia y a través de ella nos elevamos a un conocimiento superior. Las pasiones juegan un rol preponderante -y que solo más adelante podrá ser entendido a cabalidad-: “cuando nos encontramos con cuerpos que convienen con el nuestro, no poseemos aún las ideas adecuadas de estos cuerpos ni de nosotros mismos, pero experimentamos pasiones alegres (aumento de nuestra potencia de acción) que todavía pertenecen al primer tipo, pero inducen ya en nosotros la formación de la idea adecuada de lo que es común a estos cuerpos y al nuestro”²⁵⁶. ¿Se establece una jerarquía infranqueable entre tipos de conocimientos? No en el sentido de

²⁵⁵ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía... Op. cit.*, p. 139.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

poder desechar la imaginación y el cuerpo como un error de naturaleza que deba ser suplantado con una noción de la verdad como ideal, pura y racional. Las ideas de la imaginación son partes de la naturaleza humana y “*nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur*”²⁵⁷. Pero son limitadas pues solo imitan al lenguaje y estancan la dinámica de la realidad. Podríamos decir que sí hay una jerarquía del conocimiento, pero en un sentido muy distinto. No hay verdad que trascienda al hombre y que sea superior en vistas de la calidad de su constitución (el alma no es superior al cuerpo y viceversa); hay jerarquía en cuanto se explica por la potencia propia del ser humano que es un grado de potencia de la potencia infinita de Dios y su propia capacidad de hacerse con el conocimiento de tipo superior. El binomio verdad-error no tiene sentido, pues la realidad de la producción infinita es cien por ciento positiva. Por lo mismo, “*falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt*”²⁵⁸ y nada más. Pero esta jerarquía no tiene que ver en absoluto con categorías establecidas de antemano; tiene relación con la potencia singular de cada hombre en este proceso inmanente que es la propia vida. Es verdad que es muy normal llevar la vida cotidiana al nivel de los encuentros y de las ideas inadecuadas y que, en gran medida, gran parte de los hombres viven en este nivel; pero hasta el más sabio de los hombres no puede jamás deshacerse del vínculo que lo une al cuerpo y a las pasiones. Ser racional y tener certezas de algunas o muchas cosas es un proceso que se desarrolla desde la niñez a la adultez en un hombre singular. La potencia de una vida se despliega y se ejerce: jamás es un estado superior de conciencia.

Tenemos, entonces, aparte del primer género de conocimiento que pertenece al mundo de las ideas inadecuadas de la imaginación, un segundo género de conocimiento que es adecuado y el cual se basa en lo que hemos denominado previamente “noción comunes”. Gilles Deleuze afirma “las nociones comunes son uno de los descubrimientos fundamentales de la *Ética*” y deben ser vistas como “un momento decisivo del spinozismo”²⁵⁹; y aún más si lo vemos con respecto a la cronología de la obra de Spinoza, pues ellas solo en la *Ética* juegan un rol preponderante²⁶⁰.

²⁵⁷ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXIII, p. 116. “En las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas”. *Op. Cit.*, p. 170.

²⁵⁸ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXV, p. 116. “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”. *Ibid.*, p. 171.

²⁵⁹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. Cit.*, p. 286.

²⁶⁰ En TTP se mencionan las nociones comunes, pero no se explica su relevante rol.

En el libro II de la Ética, Spinoza considera las nociones comunes en su contenido especulativo; las supone dadas, o dables; es pues normal que vaya de las más universales a las menos universales, según un orden lógico. Al comienzo del libro V de la Ética, Spinoza analiza la función práctica de las nociones comunes supuestas dadas: esta función consiste en que la noción es causa de una idea adecuada de afectión, es decir, de una dicha activa. Esta tesis es válida para las nociones comunes más universales como para las menos universales: se puede, pues, considerar todas las nociones comunes tomadas en conjunto, en la unidad de su función práctica²⁶¹.

Para entender esto, hay que remitir a la prop. XXXVIII: “*Illa, quae omnibus communia, quaeque aequè in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequatè*”²⁶². Hay algo común a las cosas y por lo cual ellas convienen. ¿Todas las cosas? Sí, al menos, en una instancia última los cuerpos convienen en que todos forman parte del de la extensión. Esa idea en la que convienen es lo que permite la comunicación entre ellas y es una noción común muy general. Sin embargo, una cuestión es que las cosas tengan todas algo en común y otra es que sea concebida esa idea como adecuada. Deleuze dice que es normal ir de las nociones más universales a las menos universales al exponerlas. ¿Por qué y a qué se refiere con universal? No se trata de universales propiamente tales, se trata más bien de nociones más o menos generales que nosotros construimos. Ahora, si comenzamos por el orden lógico de su constitución, está claro que comenzamos por las nociones más generales, pues las cosas se conectan al menos por la extensión. Pero concebir las cosas adecuadamente es una potencia del individuo humano la cual no se da de manera instantánea. Si vamos nuevamente a la comparación con la infancia, período de indefensión total del individuo ante el exterior, diremos que le es imposible formar una idea adecuada en ese período. Solo con el tiempo y gracias a su constante encuentro y relaciones con el mundo exterior es capaz de ir concibiendo ideas más adecuadas y quizá en algún momento de su adultez y preparación educativa llegue a entender esta noción común de orden más general que es la extensión. En definitiva, uno es el orden de exposición (más universal) y otro es el orden en el cuál adquirimos el conocimiento de las cosas (menos universal). Las nociones comunes, sin embargo, son siempre en el orden del conocimiento, conocimiento de las relaciones singulares que se dan en el encuentro de los cuerpos y, por lo mismo, tienen un carácter propiamente inmanente.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 280.

²⁶² Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXVIII, p. 118. “Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente”. *Op. Cit.*, p. 174.

La primera mención de las nociones comunes aparece en el corolario de la misma prop. XXXVIII: “*Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (per. Lem. 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (per Prop. Praeced.) ab omnibus debent adaequatè, sive clarè, & distinctè percipi*”²⁶³. La referencia al lem. II sobre la constitución de los cuerpos es clara al respecto: todos los cuerpos convienen en algo. Esa conveniencia concebida adecuadamente solo da como resultado el conocimiento adecuado de la Naturaleza. Por lo mismo, la noción común de todos los cuerpos nos hace comprender aquella propiedad en que concuerdan los cuerpos singulares. Pero insistimos en esto: tal idea no se da como una intuición inmediata en el alma humana. “*Mens eò aptior est ad plura adaequatè percipiendum, quò ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia*”²⁶⁴. La percepción de esta comunidad con las cosas solo puede ser el proceso práctico mediante el cual el alma se vuelve más apta para percibir las propiedades comunes de todos los cuerpos. Ya al comienzo de la teoría de los cuerpos Spinoza nos señalaba que unos cuerpos serán menos y otros más aptos para ser afectados y obrar y, de acuerdo a ello, su alma será mucho más capaz para percibir un número mayor de cosas. Cada una de estas nociones comunes que formamos será adecuada y las que se sigan de ellas, “*nam cum dicimus, in Mente humanâ ideam sequi ex ideis, quae in ipsâ sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. Prop. 11. hujus), quàm quòd in ipso Divino intellectu detur idea, cujus Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est, sed quatenus tantum humanae Mentis essentiam constituit*”²⁶⁵. Así, como dijimos al comenzar a hablar de las ideas adecuadas corroboramos que todas ellas son ideas adecuadas que se siguen de Dios.

²⁶³ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXVIII, corol., p. 119. “De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues (por el Lema 2) todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales (por la Proposición anterior) deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente”. *Ibid.*, p. 175.

²⁶⁴ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XXXIX, corol., p. 119-120. “El alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”. *Ibid.*, p. 176.

²⁶⁵ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XL, dem., p. 120. “Pues cuando decimos que una idea se sigue, en el alma humana, de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa (por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte) sino que se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto constituye solamente la esencia del alma humana”. *Ibid.*, p. 176

Las nociones comunes son una verdadera lógica mediante la cual concebimos las leyes de la constitución de cuerpos. “He aquí lo que Spinoza llama una «noción común». La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes [...], representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista”²⁶⁶. Esto es lo que permite hacer del pensamiento de Spinoza no solo una crítica de los procedimientos habituales mediante los cuales la tradición filosófica trabaja. Él construye una herramienta que evita la abstracción y, a su vez, se ocupa de examinar los cuerpos singulares. El libro I ya contiene una crítica de todas las abstracciones en cuanto no pueden ser concebidas como una distinción real. Ahora, en el schol. I de la prop. XL del libro II, premunido de las nociones comunes, ataca los trascendentales como “ser”, “cosa” y “algo”. “*Hi termini ex hoc oriuntur, quòd scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantùm est capax certi imaginum numeri (quid imago sit, explicui in Schol. Prop. 17. hujus) in se distinctè simul formandi, qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, & si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distinctè formet, longè excedatur, omnes inter se planè confundentur*”²⁶⁷. Su origen, como bien explica Spinoza, no sería otro que la sobresaturación de imágenes que por su confusión serían agrupados simplemente bajo una categoría que las unifique. Lo mismo ocurre en el caso de las categorías universales como “perro”, “caballo”, “mesa”,

*quia in Corpore humano tot imagines, ex gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitùs, sed eò usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem &c.), eorumque determinatum numerum Mens imaginari nequeat, & id tantùm, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distinctè imaginetur; nam ab eo corpus maximè, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit*²⁶⁸.

²⁶⁶ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, pp. 268-269.

²⁶⁷ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XL, schol., pp. 120-121. “Esos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes (he explicado qué es “imagen” en el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte); si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí”. *Op. cit.*, p. 177.

²⁶⁸ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XL, schol. I, p. 121. “Porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que

Finalmente, en el schol. II de la prop. XL, Spinoza señala la existencia de un último género de conocimiento, el tercero, que viene a completar a los otros dos. Las proposiciones XLI y XLII establecen la diferencia del primer género con los otros dos. “*Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessariò vera*”²⁶⁹. Solo la imaginación es causa de falsedad y, por lo mismo, “*secundi, & tertii, & non primi generis cognitio docet nos verum à falso distinguere*”²⁷⁰. Si esto es verdad, es porque al encontrar una idea adecuada lo que se expresa no es fenómeno dado a la conciencia por intermedio de las cosas que se nos representan; más bien, “*idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata*”²⁷¹. Dios expresa de manera adecuada el orden y conexión de las ideas en el alma –la cual es una modificación del atributo pensamiento–, tal como el orden y conexión de las cosas –que son modificaciones del atributo pensamiento– se da en la Naturaleza. De ahí, entendemos la idea de “autómata espiritual” que aparece en TI y que Deleuze recoge: “«Autómata espiritual» significa en primer lugar que una idea, siendo un modo del pensamiento, no encuentra su causa (eficiente y formal) en otra parte que en el atributo pensado. Asimismo, un objeto, cualquiera que sea, no encuentra su causa eficiente y formal sino en el atributo del que es el modo y del que engloba el concepto”²⁷². Cuando conocemos adecuadamente, no hacemos más que conocer la manera en que se expresa la Naturaleza y sus leyes. El mundo no está encerrado en una conciencia, a la manera en que Descartes plantea su filosofía.

Ya casi al llegar a las últimas proposiciones, Spinoza esbozará el contenido del tercer género de conocimiento. Sin embargo, solo tendremos certeza total del significado del conocimiento adecuado (incluyendo gran parte del segundo género de conocimiento) en el libro V. Nos ubicamos con el conocimiento adecuado en el ámbito de la razón y se puede decir, primeramente que “*de naturâ Rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari*”²⁷³. Las cosas son contingentes en cuanto

el alma expresa con la palabra "hombre", predicándolo de infinitos seres singulares. Pues, como hemos dicho, no puede imaginar un número determinado de seres singulares”. *Ibid.*, p. 178.

²⁶⁹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLI, p. 122. “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente”. *Ibid.*, p. 181.

²⁷⁰ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLII, p. 123. “El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso”. *Ibid.*, p. 182.

²⁷¹ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLIII, dem., p. 123. “Una idea verdadera en nosotros es aquella que, en Dios, es adecuada, en cuanto Dios se explica por la naturaleza del alma humana”. *Ibid.*, p. 182.

²⁷² Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. Cit.*, p. 108.

²⁷³ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLIV, p. 125. “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”. *Op. cit.*, p. 185.

pensamos como presentes aquellas que no lo son -ejemplos ya dimos anteriormente- y como el conocimiento de la duración es poco adecuado, se remite a la imaginación. La naturaleza de la razón es necesaria pues es Dios o la Naturaleza expresándose en nuestra alma. Esta característica la comparten los dos géneros de conocimiento adecuado. Sin embargo, solo conocemos la esencia de las cosas a partir del tercero. “*Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentes, idea Dei aeternam, & infinitam essentiam necessariò involvit*”²⁷⁴. Conocemos las cosas singulares y su esencia y como ellas implican la naturaleza de Dios. Sin embargo, el mismo Spinoza nos advierte que a pesar de que por el tercer género de conocimiento aprendemos que todo es en Dios y se concibe por Dios, la dificultad de su adquisición es superior: “*Quòd autem homines non aequè claram Dei, ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quòd Deum imaginari nequeant, ut corpora, & quòd nomen Deus junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent; quod homines vix vitare possunt, quia continuò à corporibus externis afficiuntur. Et profectò plerique errores in hoc solo consistunt, quòd scilicet nomina rebus non rectè applicamus*”²⁷⁵. Está claro, que hay una crítica a la concepción de Dios, que bajo el régimen de la superstición solo suele ser imaginado. El tercer género de conocimiento sería la concepción adecuada (y no imaginada) de la naturaleza de Dios, que se revela luego del tránsito que el alma hace desde el encuentro con los cuerpos exteriores hasta la esencia misma de la substancia única. No sin razón, entonces, Moreau afirma que en Spinoza nos encontramos al frente, “sin forzar demasiado el sentido, de una verdadera «epistemología histórica»”²⁷⁶, en donde aprendemos a conocer las cosas particulares, pero también donde quien conoce se eleva hacia el conocimiento por la fuerza de su propia potencia y experiencia práctica. Eso es todo lo referido en el libro II acerca de los tres géneros de conocimiento y sus características. Lo que aún no investigamos es el procedimiento mediante el cual nos elevamos hacia un conocimiento mayor de las cosas. Así, somos conducidos al tercer libro que nos relata el origen y la naturaleza de los afectos, elemento indispensable para comprender el

²⁷⁴ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLV, p. 127. “Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios”. *Ibid.*, p. 187.

²⁷⁵ Spinoza. *Opera*, E, II, prop. XLVII, schol., p. 128. “Y si los hombres no tienen de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes, ello se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y a que han unido al nombre de “Dios” imágenes de las cosas que suelen ver: lo que difícilmente pueden los hombres evitar, pues son continuamente afectados por cuerpos exteriores. Pues, en verdad, la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas”. *Ibid.*, p. 191.

²⁷⁶ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 101.

ascenso práctico hacia el conocimiento verdadero y para comprender la esencia del hombre.

3.4.2. Elevar la potencia por medio de los afectos.

Como hemos dicho anteriormente, los afectos en general se han pensado como un elemento que contraría nuestra naturaleza; seríamos sobre todo seres racionales y las pasiones deberían ser erradicadas antes que explicadas. No exageramos al decir esto y Spinoza tenía plena conciencia de ello. Le parece necesario presentarnos el tema del libro III de la *Ética* mediante un prefacio que es muy distinto al que aparece en el libro II. En *De Mens* simplemente quiere señalar una cuestión relativa a la exposición: de todas las cosas producidas por Dios, se hablará solamente de los temas relativos al hombre. En cambio, en *De Affectibus* toma una posición clara posición: “*Plerique, qui de Affectibus, & hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imò hominem in naturâ, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quàm sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quàm à se ipso determinari, credunt*”²⁷⁷. El hombre no puede ser concebido como un imperio dentro de otro imperio, precisamente, porque la unidad de la substancia le devuelve al ser humano la unidad de su naturaleza. Los afectos no pueden ser rechazados como una perturbación, porque forman parte de la naturaleza del hombre y de lo que existe, pero tampoco puede erigirse un criterio fuera de la naturaleza que explique lo que debe comprenderse solo desde un criterio interno. Esto es lo que hemos denominado precisamente principio de inmanencia en nuestro trabajo: la causa de producción de lo existente remite siempre a un principio interno. Las pasiones no pueden ser condenadas y desechadas como elemento explicativo de la naturaleza humana; la única consecuencia de tal decisión es crear una “imagen” supersticiosa de lo que el hombre es e invertir su realidad propiamente inmanente remplazándola por una “idea” incompleta y externa. La “idea”, bajo este punto de vista, solo puede ser un esquema, una categoría universal, una

²⁷⁷ Spinoza. *Opera*, E, III, praef., p. 137. “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo”. *Op. cit.*, p. 207.

abstracción, pero jamás será el principio mediante el cual nos expliquemos la forma de producción de cada uno de los modos existentes y del ser humano.

Las pasiones no son un elemento disruptivo. Son un factor que debe analizarse para la comprensión cabal del ser humano. Debemos tomarnos en serio, entonces, la sentencia spinozista que proclama: “*non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori, & industriae nos multum debere fatemur) qui de rectâ vivendi ratione praeclara multa scripserint, & plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum Affectuum naturam, & vires, & quid contra Mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit*”²⁷⁸. Las pasiones son parte de nosotros: no tenemos absoluta potestad sobre nuestras acciones ni tampoco estamos determinados a actuar bajo el mandato de una voluntad libre. De aquí que Spinoza se determine a estudiar la naturaleza y el origen de los afectos, su potencia, y que este libro III sea una parte esencial de la *Ética*. Las pasiones serán el punto de partida mediante el cual comprenderemos cómo alcanzar un conocimiento superior y por el cual los tres géneros de conocimiento no aparezcan solo como una explicación abstracta acerca de cómo elevar nuestra propia potencia. Y para confirmar aún más que la Naturaleza conserva su unidad, Spinoza aplica el mismo método geométrico de análisis a los afectos, a pesar de lo chocante que puede resultar: “*de Affectuum itaque natura, & viribus, ac Mentis in eosdem potentiâ eâdem Methodo agam, quâ in praecedentibus de Deo, & Mente egi, & humanas actiones, atque appetitûs considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset*”²⁷⁹. Sin duda, una de las genialidades de Spinoza es crear una filosofía que muestre a los afectos no mediante una simple clasificación y determinación de sus definiciones, sino como una reconstrucción genética del orden real de su producción²⁸⁰.

Hemos hablado de las pasiones y los afectos hasta el momento como si de sinónimos se trataran. Pero hay que hacer algunas distinciones para comprender el

²⁷⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, praef., p. 137. “No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos”. *Ibid.*, p. 208.

²⁷⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, praef., p. 138. “Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. *Ibid.*, p. 209.

²⁸⁰ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 104.

verdadero significado de la teoría de Spinoza. Se distingue afecto (*affectus*) de afección (*affectio*) y pasión (*passio*) de afección. “*Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas*”²⁸¹. La diferencia es sutil, pero expresa un sentido profundo: por medio de los afectos comprendemos la dinámica real por la cual transitamos hacia otro estado. “La *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes”²⁸². Los afectos son entonces el tránsito que eleva o disminuye nuestra potencia; en cambio, la afección es el estado o el punto mismo de nuestro poder en el cual nos encontramos. Por otro lado, diremos que toda pasión es un afecto, pero no toda afecto es una pasión. Queda muy bien señalado esto en la explicación de la definición de afecto. “*Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, aliàs passionem*”²⁸³. Cuando padecemos no somos sino causa inadecuada de una afección cualquiera; pero cuando obramos somos causa adecuada de un efecto que puede ser percibido claramente. Pero obrar y padecer son ambos afectos²⁸⁴.

Para los dos primeros libros nos fue de gran ayuda el apoyo estructural de la obra de Gueroult. En este libro III utilizamos la obra de Matheron Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*. La estructura que nos presenta nos parece adecuada, pues resalta algo que para este trabajo doctoral es de suma importancia: el carácter político de lo afectivo, que es el camino hacia donde nos dirigimos. Sin

²⁸¹ Spinoza. *Opera*, E, III, def. III, p. 139. “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”. *Op. cit.*, p. 209.

²⁸² Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía...* *Op. cit.*, p. 139.

²⁸³ Spinoza. *Opera*, E, III, def. III, p. 139. “Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por “afecto” una acción; en los otros casos, una pasión”. *Op. cit.*, pp. 209-210.

²⁸⁴ En este punto, debemos considerar un aspecto que se relaciona directamente con nuestro trabajo. Hemos titulado este escrito “Política y Pasiones desde una Perspectiva Spinozista” y los elementos que analizamos son de profunda importancia en lo que refiere al centro de nuestra propuesta. Sin embargo, nos damos cuenta que el término afecto es mucho más amplio que pasión en la filosofía de Spinoza y, por lo tanto, hubiera sido mucho más adecuado intitular ocupando este concepto para referir a su teoría de las pasiones. Hemos utilizado el término “pasión” por considerar que su uso es más corriente y despierta más el interés y la curiosidad al lector por investigar cuál será la relación entre pasión y política. Tiene la desventaja de que remite a un tópico que se liga con el cristianismo y hemos dado suficientes pruebas del desprecio que Spinoza sentía por teólogos de su tiempo. Pero creemos que esta aclaración es suficiente para señalar el porqué de nuestra opción y la lectura de nuestro trabajo da muestras por todos lados que lejano está esta doctrina de tener una inspiración propiamente religiosa. El mismo hecho de reconsiderar la importancia del cuerpo y las pasiones como explicación de la naturaleza del ser humano, es suficiente muestra.

embargo, es importante señalar que no seguimos fielmente su interpretación por distintos motivos: 1) Un concepto como “relación interindividual” no es propiamente spinozista y, por lo mismo, no ocupamos su terminología de análisis. 2) Las primeras (3 primeras) y las últimas proposiciones (dos últimas) no aparecen en su estructuración, como tampoco le da un papel importante al prefacio y los postulados. Él sí, evidentemente, las analiza, pero pensamos que no aparecen propiamente reflejadas²⁸⁵ y se debe a que intenta hacerla coincidir con su peculiar interpretación de la cual hemos preferido alejarnos, la cual es 3) que la estructura del libro III, por su ordenación, puede ser considerada una variación libre del Árbol Sefirótico de los cabalistas. Si bien, la interpretación de Matheron puede ser considerada como una de las más importantes para la comprensión de Spinoza en el siglo XX, no es precisamente esa analogía la que rescatan los estudiosos de Spinoza. Dicho esto, consignamos el esquema propuesto por el autor:

1 – Groupe A1: fondements de la vie personnelle (proposition 9 – scolie de la proposition 13); c'est-à-dire désir, joie et tristesse, amour et haine.

2 – Groupe A2: Déploiement de la vie personnelle (Scolie de la proposition 13 - Scolie de la proposition 26; ajoutons-y, nous verrons pourquoi, la proposition 50); c'est-à-dire derivation de l'amour et de la haine en fonction des circonstances.

3 - Groupe B1: fondements de la relations interhumaines (proposition 27 - Scolie de la proposition 32); c'est-à-dire imitations des sentiments, désir d'universalité qui en découle, et, à partir de là, genèse de l'amour et de la haine interhumains.

4 - Groupe B2: Déploiement des relations interhumaines (propositions 33-49); est-à-dire derivation de l'amour et de la haine en fonction des circonstances.

Entre ces deux branches, une colonne médiane comprend, outre les propositions 4-8, la proposition 28, qui sert de plaque tournante, et la proposition 51, vers laquelle tout converge et qui joue le rôle de conclusion générale.

Chacun des quatre groupes, de plus, ne s'achève pas ici. A l'ensemble A1 A2 B1 B2 succède un groupe des propositions (52-57) qui forme, à lui seul, a petit arbre quasi-sefirótico indépendant. Cet arbre, symétrique et inverse du précédent, en est en quelque sorte le complément Spinoza y décrit les effets de l'admiration sur les passions déjà étudiées. Aussi comprend-il quatre groupes (A2' B2' A1' et B1'), qui correspondent respectivement à ceux du grand arbre et pourraient...²⁸⁶.

²⁸⁵ En el anexo I del libro de Matheron aparece graficada la estructura del libro III.

²⁸⁶ “1 – Grupo A1: fundamentos de la vida personal (proposición 9 – scolie de la proposición 13); es decir, el deseo, la alegría, la tristeza el amor y el odio. 2 - Grupo A2: desarrollo de la vida personal (escolio de la proposición 13 - escolio de la proposición 26; añadimos, y vamos a ver por qué, la proposición 50), es decir, lo derivado del amor y del odio en función de las circunstancias. 3 - Grupo B1: fundamento de las relaciones interhumanas (proposición 27 - escolio de la proposición 32), es decir, la imitación de los sentimientos, el deseo universal resultante, y, a partir de ahí, la génesis del amor y del odio interhumano. 4 – Grupo B2: desarrollo de las relaciones interhumanas (proposiciones 33-49); es decir, lo derivado del amor y del odio interhumano en función de las circunstancias. Entre las dos ramas, una columna central comprende, además de las proposiciones 4-8, la proposición 28, que sirve de eje central, y la proposición 51, hacia la cual todo converge y que juega el rol de conclusión general. Por otra parte, no se termina aquí, con cada uno de los cuatro grupos. Al conjunto A1 A2 B1 B2 le sigue un grupo de proposiciones (52-57), que forma por sí solo, un pequeño árbol cuasi-sefirótico independiente. Este árbol, simétrico e inverso del anterior, es en alguna medida, un complemento de Spinoza y describe los

Insistimos, a pesar de no seguir la interpretación de Matheron, tenemos ahora al menos 5 grandes grupos unidos por temáticas que son de interés para nosotros, pues se muestran a los afectos no como una manifestación de la psicología individual, sino estrechamente relacionado con los encuentros entre individuos. Percibimos así su importancia como elemento que inhiere en las relaciones político-sociales y no solo como un elemento remitido al plano individual psicológico. Partimos con la exposición del primer postulado: “*corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, & etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem, nec minorem reddunt*”²⁸⁷. Es decir, el cuerpo humano puede permanecer en el estado en el cual se encuentra o puede variar su grado de potencia en dos direcciones. Eso sí, por más cambios que sufra, jamás dejará de retener una huella de los objetos interiores con los cuales entra en relación.

Las tres primeras proposiciones son de carácter general, pero tienen una enorme importancia como marco general sobre el cual se desarrolla toda la teoría de los afectos spinozistas. En efecto, se nos recuerda que “*passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur ut naturae pars, quae per se absque aliis non potest clarè, & distinctè percipi*”²⁸⁸. Y si son una parte de la Naturaleza deben ser comprendidas y no apartadas para dilucidar lo propiamente humano. Tanto el cuerpo como el alma se encuentran afectados por las pasiones –como también si obra el alma, obra el cuerpo–, pero gran parte de las confusiones, ligadas al desconocimiento de los afectos para Spinoza se explican en una de las célebres sentencias de la *Ética*: “*etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantùm consideratur, possit agere, & quid non possit, nisi à Mente determinetur*”²⁸⁹. La importancia del cuerpo es indudable, pero lo

efectos de la admiración sobre las pasiones ya estudiadas. También comprende cuatro grupos (A2 'B2' A1 'y B1'), que corresponden respectivamente a las del árbol grande...”. Matheron, Alexandre. *Individu...* *Op. cit.*, pp. 82-83 (la traducción es nuestra).

²⁸⁷ Spinoza. *Opera*, E, III, post. I, p. 139. “El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar.”. *Op. cit.*, p. 210.

²⁸⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. III, schol., p. 145. “Las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente”. *Ibid.*, p. 219.

²⁸⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. II, schol., p. 142. “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede

singular de la doctrina spinozista es no optar por una de las dos opciones: ni cuerpo (*corpus*) ni alma (*mens*), sino ambas. Existe un orden de conexión de las ideas y las cosas y, sin embargo, alma y cuerpo no son lo mismo y tienen particularidades que explican diferentemente la unidad de la potencia misma del ser humano. Y aún así, cuerpo y alma tienen la misma dignidad por fundamentar su procedencia de la modificación de dos de los infinitos atributos de Dios. Ninguno de ellos podría tener mayor dignidad al ser su origen la substancia única y lo mismo explica que uno no puede determinar al otro. Pero si hablamos de las diferencias podemos contar, p. e., que solo el alma es capaz de tener ideas: “*Mens nostra quaedam agit, quaedam verò patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessariò agit, & quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessariò quaedam patitur*”²⁹⁰. Solo sobre un cuerpo se imprime la huella que nos permita transitar a ideas cada vez más adecuadas.

Lo que se pone en juego en las siguientes proposiciones será uno de los conceptos importantes en la doctrina de Spinoza. Desde la prop. IV a la VIII, como nos señalara Matheron, se analiza lo que llamaremos la ley general de conatus. “*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”²⁹¹. En efecto, las cosas en cuanto modos singulares perseveran en su ser. Esto se explica precisamente porque somos parte de una potencia infinita de producción. Por el libro I sabemos que Dios produce infinitas cosas de infinitos modos. Los modos son modificaciones de los atributos divinos y, por lo mismo, expresan una cantidad de potencia que no puede compararse con tal actualidad creadora de la Naturaleza. Sin embargo, esa potencia es poder de perseverar. Por lo mismo, “*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*”²⁹². La esencia actual de las cosas se identifica con el conatus. Sabemos también que ese poder por el cual perseveramos en la existencia, no puede ser prevista su extensión en el tiempo. Spinoza nos ha dicho en el libro II que el conocimiento que tenemos de la duración solo puede ser muy poco adecuado. La existencia de Dios y la existencia de las cosas

hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”. *Ibid.*, pp. 213-214.

²⁹⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. I, p. 140. “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”. *Ibid.*, pp. 210-211.

²⁹¹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. VI, p. 146. “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. *Ibid.*, p. 220.

²⁹² Spinoza. *Opera*, E, III, prop. VII, p. 146. “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”. *Ibid.*, p. 221

difieren radicalmente, y aun así, estamos autorizados a decir que hay una conexión profunda. Es la conexión de la esencia: Dios como potencia absoluta es producción infinita por medio de sus atributos y en el modo como modificación de los atributos es un grado de potencia singular que se expresa. Se entiende entonces que Spinoza señale que “*nulla res, nisi à causâ externâ, potest destrui*”²⁹³. Para él toda cosa tiende siempre a su propia conservación por medio de la posesión de un poder que se extenderá indefinidamente, pero no, por cierto, en cuanto tenga un fin intrínseco o extrínseco. La ilusión de las causas finales solo puede ser imaginada por la inversión de los principios de la naturaleza y por creernos libres. Solo los cuerpos externos con los cuales nos relacionamos pueden limitar nuestra potencia.

De este principio simple se siguen una variedad de implicaciones y propuestas radicalmente novedosas. Si Dios es producción infinita, no por ello determinamos de inmediato qué es lo producido. Sin duda nuestra capacidad de concebir todo aquello es superada, más aún cuando Dios se expresa en nosotros a través de solo dos de sus atributos. Pero si hablamos del modo que somos nosotros, nuestra potencia -que es nuestra esencia- tampoco dice nada sobre qué somos. Eso no puede determinarse ni en una instancia primera ni final. Ni tampoco se puede extender una propiedad simple a toda la clase que compone el vasto universo de los hombres para decir que es lo que lo que los identifica en todo tiempo y lugar. Perseverar en el ser involucra un proceso de constitución: al primer año de vida somos dependientes de las causas exteriores; a los 8 años podemos muchas cosas más en vistas de la potencia de nuestro cuerpo y nuestro intelecto, pero aún no hay un desarrollo ni físico ni psicológico completo; a los 30 quizá esté completo, pero estamos limitados por una serie de normas y un contexto que regula aquello que podemos... Y aun así, cada ser humano de 1, 8 o 30 años tendrá una potencia singular de acuerdo a lo que pueda en el cultivo de su propia existencia. Pensar la esencia como un tipo de propiedad particular que se inhiere inexorablemente al individuo desde su nacimiento hasta su muerte, está muy alejado de la propuesta spinozista. La esencia de un hombre no es ser animal racional, no puede ser un género y una diferencia específica, porque la racionalidad es un tipo de constitución especial que se desarrolla de mejor o peor manera en el transcurso de una existencia. Se constata en grados diferentes al interior de la variedad de modos singulares y se evalúa a cada

²⁹³ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. IV, p. 145. “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”. *Ibid.*, p. 219.

momento bajo un criterio de estricta inmanencia o como afirma Gilles Deleuze, sabiendo a cada momento que la inmanencia es simplemente una vida²⁹⁴. Los criterios de constitución de lo real solo son abstracción si no explican los procesos reales por la cual una vida se compone. Esa es la promesa de Spinoza y es la razón por la cual no es suficiente solamente postular la existencia de tres géneros de conocimiento. Debemos saber cómo elevar realmente la potencia de conocer; debemos responder cuál es la razón de la diferencia real del grado de potencia de individuos singulares.

De ahí la importancia de la noción de *conatus* y que se comience a vislumbrar la importancia de las pasiones en este proceso. “*Au moment de déduire du conatus toute la gamme des passions, Spinoza doit nécessairement assumer une problématique qui, au XVII siècle, va de soi. Tous es philosophes de la vie morale, en effet, travaillent à cette époque sur un matériel identique: chez tous, à quelques variantes près, la liste des passions est la même*”²⁹⁵. La diferencia, sin duda, en Spinoza es el uso novedoso y el orden que hace de ellas. Precisamente, como Matheron señala, del *conatus* se sigue toda la gama de pasiones, pero bajo la forma de una reconstrucción genética. “No se trata de una acabada teoría general de los sentimientos sino (lo que denominamos) una analítica de las pasiones intensas y sus derivados”²⁹⁶. Y no puede ser acabada, pues precisamente este es el sentido de que toda la teoría de Spinoza sea una dinámica de la constitución de los cuerpos y de la forma en que conocemos esa misma constitución. El principio simple que hace de la substancia una interioridad dinámica, se estampa en sus productos. De ahí el sentido de la distinción hecha entre *affectio* y *affectus*, entre un estado de posesión y la variación que disminuye o eleva nuestra potencia.

Estas *mutaciones* (así las denomina Spinoza) no son estados sino *procesos*, no son estáticas sino *transicionales*, pasajes vividos de menos a más o viceversa, dentro de la potencia de obrar humana. La pasión es proceso relacional-transicional. Pero la mutación en sí misma, aquella que compromete todo el ser, definiendo su esencia es el deseo. *El deseo es el esfuerzo consciente por perseverar en el ser, la pasión expresiva de la esencia de todo hombre*. De la esencia proceden las pasiones fundamentales: la

²⁹⁴ Deleuze, Gilles. “La inmanencia, una vida”. En: *Dos Regímenes de Locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 349.

²⁹⁵ “En el momento de deducir del *conatus* toda la gama de las pasiones, Spinoza debe asumir necesariamente un problema que en el siglo XVII es evidente. Todos son filósofos morales, de hecho, trabajan en ese momento sobre un material idéntico: en todos, con algunas variaciones, la lista de las pasiones es la misma”. Matheron, Alexandre. *Op. cit.*, p. 83.

²⁹⁶ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 26.

alegría (laetitia), que es una pasión por el cual el alma pasa a una perfección mayor; y la *tristeza* (tristitia), pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor²⁹⁷.

Podríamos decir que deseo, alegría y tristeza son la “materia prima” a partir de la cual se deduce la amplia gama de las pasiones, tal como indicaba Matheron. La definición de deseo expresa que “*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”²⁹⁸ y de acuerdo a Spinoza “*praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primum*”²⁹⁹. Sin duda es la prop. XI la que posee el contenido más sustancioso a propósito de las características y del proceso mediante el cual estos afectos favorecen el tránsito de nuestra potencia: “*Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet*”³⁰⁰. Eso es de importancia vital para constatar la coherencia del pensamiento de Spinoza. Nos dice que esta proposición es evidente por la prop. VII del libro II, célebre por exponer lo que hemos llamado la doctrina del “paralelismo”. Vuelve a ser importante esta proposición, ya que nos revela algo acerca de la acción de los afectos: sí el cuerpo aumenta su potencia, el alma la aumentará; y si el alma disminuye su potencia, el cuerpo también. Hay un orden y conexión que expresa la unidad del ser humano, pero que revela el aumento real de la potencia del individuo. De ahí que Spinoza se queje y reproche a aquellos que identifican el conocimiento con las simples palabras. Si una doctrina hurga en la verdadera naturaleza de las cosas y no la troca por ilusiones, necesariamente investigará sobre sus procesos y no solo procurará etiquetar las cosas. Esta incomodidad con las palabras aparece reflejada en muchos pasajes de la *Ética*, p.e., cuando posterior a la definición de indignación, señala: “*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, à significatione, quâ eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat*”³⁰¹. En síntesis, las pasiones por más

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 49.

²⁹⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. IX, schol., p. 148. “El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo”. *Op. cit.*, p. 223.

²⁹⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XI, p. 149. “Fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario”. *Ibid.*, p. 225.

³⁰⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XI, p. 148. “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma”. *Ibid.*, p. 224.

³⁰¹ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, XX, exp., p. 195. “Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles.”. *Ibid.*, p. 291.

que puedan ser descritas con el lenguaje cotidiano, se refieren por sobre todo a procesos que suceden en el encuentro entre cuerpos y, por lo mismo, expresan una procesualidad inmanente de la Naturaleza.

Para completar todo aquello que refiere al fundamento de la vida personal de las pasiones, deberíamos notar las siguientes cuestiones. Si el conatus es la constancia de cada cosa por perseverar en su ser, entonces el hombre no hace nada más que buscar su propia conservación. “*Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam auget, vel iuvant*”³⁰². Al contrario, todo aquello que imaginamos disminuye nuestra potencia de obrar es rechazado y si aquella imaginación es presente, trataremos de reemplazarla por una que suprima la anterior. Si nos damos cuenta ahora no hablamos propiamente de relaciones con objetos, pues “las pasiones primarias o elementales hacen exclusiva referencia a las afecciones sin precisar la cosa u objeto afectante”³⁰³. Desde aquí podemos entender cuál es la diferencia entre la alegría y el amor, y la tristeza y el odio, que pensamos de otro modo podrían ser confundidas. “*Nempe Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante ideâ causae externae, & Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante ideâ causae externae*”³⁰⁴. Desde el amor y el odio ya hablamos del objeto afectante y desde la alegría y la tristeza, como aumento y disminución, solo hacemos referencia al tránsito (*transitio*) hacia otro estado, sin ser el mismo estado. Así queda claro en la explicación que sigue a la noción de tristeza: “*Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque Laetitiae affectu composset; quod clariùs apparet ex Tristitiae affectu, qui huic est contrarius*”³⁰⁵. Esta distinción es importante y, más aún, si tomamos en cuenta la definición que de lo perfecto ofrece Spinoza en el libro II: “*per realitatem, & perfectionem idem intelligo*”³⁰⁶. Como nos aclara Deleuze, la fórmula spinozista reza: “«soy tan perfecto

³⁰² Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XII, p. 150. “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”. *Ibid.*, p. 226.

³⁰³ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 50.

³⁰⁴ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XIII, schol., p. 151. “El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior”. *Op. cit.*, p. 228.

³⁰⁵ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, III, exp., p. 191. “Digo "paso", pues la alegría no es la perfección misma. En efecto: si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría, lo que es más claro aún en el caso de la tristeza, afecto contrario de aquella”. *Ibid.*, p. 285.

³⁰⁶ Spinoza. *Opera*, E, II, def. VI, p. 85. “Por realidad entiendo lo mismo que por perfección”. *Ibid.*, p. 123.

como puedo serlo en función de las afecciones que tengo». Si soy dominado por un apetito bajamente sensual, soy tan perfecto como puedo serlo, tan perfecto como es posible. Tan perfecto como está en mi poder³⁰⁷. Es decir, a la pregunta por cómo podemos pasar de ideas inadecuadas hacia las adecuadas, la respuesta será precisamente que aumentamos nuestro poder hasta elevarnos a un segundo y un tercer género de conocimiento por medio de los afectos. Pero aun así, estos géneros no se pueden representar bajo una idea estática, pues aunque lleguemos a tener una gran cantidad de ideas del segundo y tercer género, aún hasta el más sabio de los hombres será afectado por pasiones. Y también el esfuerzo será variable para cada individuo singular.

Hasta aquí desarrollamos lo que Matheron llama el fundamento de la vida individual. Pasamos ahora a la serie de proposiciones que muestran el proceso o desarrollo a través del cual se generan distintas pasiones de acuerdo a la forma como “imaginamos” que los objetos externos nos afectan. “*Res quaecunque potest esse per accidens causa Laetitiae, Tristitiae, vel Cupiditatis*”³⁰⁸, lo que nos muestra de alguna manera el carácter de los afectos y el modo azaroso en que pueden presentarse. En circunstancias diversas, podemos tanto odiar como amar el mismo objeto, lo que demuestra simplemente que gran parte del tiempo somos incapaces de establecer las causas de por qué amamos u odiamos esos objetos y por qué generan en nosotros deseo, alegría o tristeza. Lo mismo puede ser constatado “*ex eo solo, quòd rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod Mentem Laetitiâ, vel Tristitiâ afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus*”³⁰⁹. Nuestra alma puede ser afectada de alegría o tristeza en cuanto se imagina una semejanza entre un cuerpo presente con otro que suele generarnos la misma afección de alegría o tristeza. Azarosa afección producida de la cual no concebimos adecuadamente su causa eficiente. En otro caso, el encuentro de un mismo cuerpo exterior puede generar un sentimiento casi paradójico. “*Si rem, quae nos Tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aequè*

³⁰⁷ Deleuze, Gilles. *En Medio... Op. cit.*, pp. 221-222.

³⁰⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XV, p. 151. “Cualquiera cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo”. *Op. cit.*, p. 229.

³⁰⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XVI, pp. 152-153. “En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiamos esa cosa”. *Ibid.*, p. 230.

*magno Laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus, & simul amabimus*³¹⁰. Nos encontramos así con lo que Spinoza llama “fluctuación del ánimo” en donde “ninguno de los afectos es suficiente, en igualdad de condiciones, para suprimir al otro”³¹¹.

Sería adecuado reflexionar a propósito de la realidad que envuelven estas proposiciones. ¿No hay cierta abstracción, p.e., en la consideración de dos pasiones contrarias que se presentan simultáneamente en un mismo individuo? Podemos imaginar el caso de un buen amigo al cual estimamos por los grandes favores que nos presta. Pero, que por otro lado, tienda a enrostrárnoslo violentamente, en ocasiones en que ni siquiera amerite hacerlo. La amamos y lo odiamos a la vez, y si no conocemos las causas de su actitud pueden aparecer una y otra vez aquellos sentimientos, sin que adoptemos una posición concluyente. Las razones de su actuar, si especulamos, pueden ser variadas: una depresión bipolar, un trastorno de la tiroides, un envidia oculta... Pero nuestro mismo fluctuar nos dice que no conocemos la causa adecuada de esa reacción y simplemente nos dejamos “apasionar” una y otra vez de manera azarosa. Ahora, si pareciera demasiado artificial el ejemplo, no hace falta ir muy lejos para encontrar situaciones en las cuales podemos involucrar a la gran mayoría de los individuos. Diríamos, sin duda, que las relaciones más intensas y más cercanas son las que suelen desencadenar más corrientemente este tipo de fluctuaciones de ánimo: las relaciones de pareja y las relaciones interfamiliares. Un niño -como nosotros lo fuimos- suele ser dependiente del exterior para desarrollarse en diversos niveles. Al creer que no lo dejan ser libre para jugar a la hora que desee e ir donde quiera, puede odiar con profunda rabia a sus padres en un momento e incluso desear su desaparición. Las causas de las prohibiciones suele desconocerlas frecuentemente, pues olvida que la fragilidad de su constitución puede jugarle malas pasadas sin tener alguien cerca que lo monitoree. Pero esa rabia también puede ser canalizada con un llanto entre las piernas del padre o la madre, pues finalmente él sabe que frecuentemente ha recibido más amor y menos negaciones. Pero, sin duda, las relaciones de pareja son el ejemplo más perfecto, pues suele haber una mayor simetría entre los amantes y no tan marcadas relaciones de dependencia. Una pelea de novios nos presenta el amor y el odio como simultáneos y

³¹⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XVII, p. 153. “Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez”. *Ibid.*, p. 231.

³¹¹ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 107.

coexistentes: estamos molestos por las supuestas imperfecciones del otro, pero no queremos a la vez abandonar la relación construida. Sentimos necesidad del otro pero a la vez desprecio por la falta de compatibilidad y la pasión intensa hace dificultoso ver las verdaderas causas de esa fluctuación anímica. Imaginamos una serie de causas de la disputa que luego se diluyen o que pueden reaparecer con un solo gesto. Pueden darse muchas situaciones, pero quizá estos análisis son los que permiten vislumbrar como la filosofía de Spinoza está profundamente vinculada con la el desarrollo de la vida. Uno de los resultados más importantes que obtenemos de esta reflexión es la siguiente: “*ex quibus facilè, concipere possumus, unum, idemque objectum posse esse causam multorum, contrariorumque affectuum*”³¹².

Introducirá luego Spinoza el elemento tiempo, para señalar como imaginamos el afecto de un objeto cuando se introduce esta variable y el resultado serán dos afectos importantes que posteriormente complicados, explicarán cosas esenciales del fenómeno político. Hemos visto que de la duración es muy difícil decir algo cierto, por lo cual las pasiones que de ellas nacen son “afectos errabundos, a la deriva, con orígenes causales determinados pero desconocidos para el hombre (inadecuación) y con horizontes finales impredecibles”³¹³. Esta veleidad es la que se ve reflejada en los afectos de miedo y esperanza:

*Spes namque nihil aliud est, quàm inconstans Laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus. Metus contrà inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta. Porrò si horum affectuum dubitatio tollatur, ex Spe sit Securitas, & ex Metu Desperatio; nempe Laetitia, vel Tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus. Gaudium deinde est Laetitia, orta ex imagine rei praeteritae, de cujus eventu dubitavimus. Conscientiae denique morsus est tristitia, opposita gaudio*³¹⁴.

Inconstancia. Por eso dudamos. Esperamos precisamente porque no tenemos certeza sobre la realización de aquello que nos urge. El miedo también se sostiene sobre la duda de aquel mal que deseamos evitar, pero no sabemos si acaece. Nos damos

³¹² Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XVII, schol., p. 154. “Por ello, podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto pueda ser causa de muchos y contrarios afectos”. *Op. Cit.*, p. 232.

³¹³ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 61.

³¹⁴ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XVIII, schol. II, p. 194. “La esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir, una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos tenido o esperado. La satisfacción, a su vez, es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado. La insatisfacción, por último, es una tristeza opuesta a la satisfacción. ”. *Op. Cit.*, p. 234.

cuenta que sigue complicándose el campo de las afecciones. La presencia de la duda mantiene estos afectos, pero su ausencia desemboca en seguridad y desesperación. Pero eso no es todo ya que las relaciones entre afectos a partir de este momento comienzan a tomar forma “humana” (en el sentido de la expresión vulgar: erramos y somos vulnerables). Se corrobora el postulado de Matheron: los cinco primeros afectos (deseo, alegría, tristeza, amor y odio) nos dieron una base por donde poder proceder a la reconstrucción genética de las pasiones. Pero ellas corrientemente tienen un carácter mucho más inestable y relaciones mucho más estrechas que se comienzan a vislumbrar. Kaminsky señala que “no es difícil ver que la esperanza y el temor son los sentimientos mismos de alegría y tristeza cuando estas se balancean en las vacilaciones (dudas) del alma”³¹⁵. Y esa inestabilidad queda mucho mejor graficada por el intrínseco lazo que existe entre la esperanza y el temor:

*Ex his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe. Qui enim Spe pendet, & de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeò eatenus contristari (per Prop. 19. Hujus), & consequenter, dum Spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contrà in Metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeò (per Prop. 20. hujus) laetatur, & consequenter eatenus Spem habet, ne eveniat.*³¹⁶

Que la investigación de Spinoza sobre las pasiones recusa la tradición, se aprecia plenamente en el desvío que provoca en un tema tan importante para el cristianismo como la noción de esperanza. “Desde la perspectiva spinoziana, el temor, la esperanza y sus derivaciones pasionales pierden la significación que la tradición judeo-cristiana forjó para las mismas. El temor judaico, asociado con un mundo riguroso de obediencia y castigo; así como la esperanza cristiana cimentada con la revelación y la trascendencia antropomórfica, no representan para nuestro autor, ni sentimientos básicos ni pasiones auspiciosas”³¹⁷. Si la realidad se entiende desde el principio inmanente de su producción tal como las pasiones se generan en el juego de los encuentros de un mundo único y no

³¹⁵ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 61.

³¹⁶ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, XIII, exp., p. 194. “De estas definiciones se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida (por la Proposición 19 de esta Parte); por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto (por la Proposición 20 de esta Parte), se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda”. *Op. cit.*, p. 289.

³¹⁷ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, pp. 62-63.

fragmentado en jerarquías estáticas, al menos no se justifica desde una génesis real de las pasiones del cuerpo sublimar la esperanza como pasión clave. Eso significaría reconocer que la duda, y no la certeza, juega un rol preponderante al momento de conocer, lo que es un contrasentido. La esperanza ya no puede ser catalogada como un afecto que en “todo caso” debe ser apreciado. Más aún, cuando aquello que esperábamos no se cumple y nuestro sentimiento muta en insatisfacción.

Las proposiciones que continúan hasta llegar a la XXVI tratan sobre lo que Moreau llama mecanismos de identificación, pues se trata de mostrar que “amamos a quienes aman las cosas que nosotros amamos; odiamos a quienes las odian”; además, para complejizarse mucho aún más el proceso pasional, “a partir de la proposición 22 el razonamiento hace intervenir un tercero que no es determinado de otra manera”³¹⁸. Estas dos características se patentan en la siguiente proposición: “*Si aliquem imaginamur Laetitiâ afficere rem, quam amamus, Amore erga eum afficiemur. Si contrà eundem imaginamur Tristitiâ eandem afficere, econtra Odio etiam contra ipsum afficiemur*”³¹⁹. Un tercero afecta alegremente a la cosa que amamos y lo amamos; si lo afecta tristemente lo odiamos. Pero también si esa cosa que amamos se destruye, nos entristecemos; si se conserva, nos alegraremos; si es afectada de alegría nos alegraremos y si es afectada de tristeza nos entristeceremos. Pero nuestra imaginación, por ley general, siempre se esforzará en imaginar aquello que nos colma de alegría y nos aleja de la tristeza. En general, las relaciones que se establecen se complejizan mientras más elementos se introduzcan, porque la red de las pasiones puede compararse con el tejido social en que la multiplicidad de los encuentros es innumerable. Y eso, en definitiva, es lo que desde la prop. XXVII aparece: un proceso de complicación donde se agrega la idea de un semejante. Se deducen de esta serie de proposiciones algunas otras afecciones que solo enumeramos: la conmiseración y su contrario que no tiene nombre –lo cual muestra nuevamente la dificultad que para Spinoza representan las palabras-, la aprobación y la indignación, la envidia, la soberbia, la sobreestimación y el menosprecio.

³¹⁸ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 105.

³¹⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXII, p. 150. “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por contra, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él”. *Op. cit.*, p. 237.

Como Matheron nos anticipaba, a partir de la prop. XXVII se produce un quiebre, pero no solo él lo constata. Moreau señala que a partir de aquí “vemos surgir un universo pasional totalmente otro [...] De lo que se trata ahora es de reconstruir toda una parte del comportamiento partiendo de una propiedad fundamental que nada tiene que ver con el objeto: la imitación de los afectos”³²⁰. Spinoza nos la presenta así: “*Ex eo, quòd rem nobis similem, & quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur*”³²¹. Nos preguntamos cuál es la diferencia entre la intervención de un tercero que mostramos anteriormente y la que se desarrolla en esta nueva etapa del pensamiento de Spinoza. Pues ahora “se describe las pasiones que nacen en nosotros, en efecto, no a propósito de un objeto externo, sino a partir de la conducta de alguna cosa más o, más bien, de algún otro en relación con ese objeto; y la raíz de esta producción es el hecho de que ese alguien o ese algo se parezca a nosotros”³²². En sencillas palabras, imitamos a los otros, imitamos sus afectos y las respuestas de ellos en distintas situaciones. Imitamos discursos, imitamos actitudes, imitamos pequeños gestos... Ese es el mundo de la imaginación y la pregunta es por qué comenzamos a hacerlo: desconocemos las causas.

Hemos entrado en el mundo de las asociaciones y de las relaciones entre los afectos, lo que repercute en el plano político y social. La trama del mundo se organiza precisamente por estos encuentros azarosos, donde se actúa por causas que sencillamente se nos escapan y quedan ocultas. Gabriel Tarde, cuya obra se preocupa de investigar las leyes de la imitación, nos indica que “las sociedades funcionan por el concurso o la concurrencia de deseos, de necesidades. Las creencias, principalmente religiosas y morales, pero también jurídicas, políticas y lingüísticas (porque, ¡qué actos de fe encierra el más pequeño discurso, y qué poder de persuasión tan irresistible como inconsciente posee sobre nosotros la lengua materna, verdaderamente materna en este punto!) son las fuerzas plásticas de las sociedades”³²³. Esta apreciación nos pone sin duda en camino para entender más profundamente la complejidad de las pasiones, guiados por la prop. XXXI: “*Si aliquem imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere*

³²⁰ Moreau, Pierre-François. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 105.

³²¹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXVII, p. 160. “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”. *Op. cit.*, p. 241.

³²² Moreau, Pierre-François. *Spinoza y...* *Op. cit.*, pp. 105-106.

³²³ Tarde, Gabriel. *Las Leyes de la Imitación y la Sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. Madrid, 2011, p. 266.

*aliquid, quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantiùs amabimus, &c. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contrà, tum animi fluctuationem patiemur*³²⁴. El deseo es un constitutivo primordial, es la esencia misma del hombre, y si imaginamos que alguien ama lo que amamos, tendremos una disposición positiva hacia él. Deseamos que todos amen lo que amamos y odien lo que odiamos, pero no necesariamente los resultados de tal esfuerzo desembocan en concordia. “*Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat, vel odio habet, reverâ est Ambitio (vid. Schol. Prop. 29. hujus); atque adeò videmus, unumquemque ex naturâ appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, & dum omnes ab omnibus laudari, seu amari volunt, odio invicem sunt*”³²⁵. Que así suceda no deberá sorprendernos, pues la realidad de las pasiones y del mundo imaginativo es realmente la inestabilidad. No por ello deja de ser un mundo real y de derivarse consecuencias: “la intolerabilidad de percibir las diferencias en un mundo de semejantes convierte a las pasiones en un esfuerzo ambicioso para que los demás vivan según nuestra propia índole”³²⁶. Este modelo conflictual afectivo refleja precisamente las relaciones cotidianas que podríamos tener con “un” otro. Pero puede ampliarse el círculo de los participantes para establecer relaciones entre cuatro, quince, un centenar, pues como expresa Kaminsky “estas derivaciones de alcance ontológico guardan no pocas consecuencias psicosociales y políticas: cada cual, con su mezquina ambición e inmoderado narcisismo, genera una red social, antes de obstáculos que de posibilidades efectivas”³²⁷. De aquí se entiende que “*si aliquem re aliquâ, quâ unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illâ re potiatur*”³²⁸. Por eso mismo, es que nos parecía atinente la anterior apreciación de Tarde, pues, como señala, hasta el más pequeño discurso encierra un deseo que se configura en el lenguaje de la creencia, de lo que

³²⁴ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXI, p. 164. “Si imaginamos que alguien ama, o desea, u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., esa cosa de un modo más constante. Si, por el contrario, imaginamos que tiene aversión a lo que amamos, o a la inversa, entonces padeceremos fluctuación del ánimo”. *Op. cit.*, p. 247.

³²⁵ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXI, schol., p. 164. “Este esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad, ambición (ver Escolio de la Proposición 29 de esta Parte), y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí”. *Ibid.*, p. 248.

³²⁶ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, pp. 89-90.

³²⁷ *Ibid.*, p. 90.

³²⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXII, schol., p. 165. “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”. *Op. cit.*, p. 248.

deseamos, pero también los discursos, pequeños o grandes, son fuente de disputa por la conducta que prescriben o la creencia que desean transmitir.

Un gran listado de afectos se deducen de este conjunto de seis proposiciones (XXVII hasta XXXII) que Matheron señala como fundamento de las relaciones entre individuos. P. e., la imitación de los afectos “*quando ad Tristitiam refertur, vocatur Commiseratio (de quâ vide Schol. p. 22. hujus); sed ad Cupiditatem relata Aemulatio, quae proinde nihil aliud est, quàm alicujus rei Cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quòd alios nobis similes eandem Cupiditatem habere imaginamur*”³²⁹. También, la *ambición* que es el ánimo de agradar a los demás hombres e incluso haciendo u omitiendo cosas que pueden dañar (*humanidad*); y ciertas acciones podemos aprobarlas o aborrecerlas, lo que llamaremos respectivamente, *alabanza* y *vituperio*. Pero hay otros afectos que refieren a una causa interna por sobre la causa de una idea externa y se ve clara a diferencia. Mientras ambicionamos o alabamos algo externo, *el contento de sí mismo* se alegra al considerar su propio obrar y el *arrepentido* se entristece de su obrar que supone libre. Vemos claramente como las definiciones de *gloria* y *vergüenza* se conectan con la alabanza y vituperio. La primera, “*Gloria est Laetitia, concomitante ideâ alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur*”³³⁰. La otra, “*Pudor est Tristitia, concomitante ideâ alicujus actionis, quàm alios vituperare imaginamur*”³³¹.

Desde la prop. XXXIII hasta la XLIX, nos encontramos con el desarrollo de las relaciones entre individuos y sus encuentros, donde una de las características más relevantes es patentar la diferencia de intensidad de los afectos. Como decíamos, no se puede considerar la alegría y la tristeza, el amor y el odio como categorías estáticas, pues en cada individuo la intensidad de la *Laetitia* o la *Tristitia* grafica su propia singularidad. “Los modos de composición (alegría, amor) y descomposición (tristeza, odio), que aumentan o disminuyen la potencia de obrar de las singularidades existentes en acto (inmanentes) están implicadas a tal punto que las mismas carecen de toda trascendencia a esta vicisitud. Por los encuentros puede el ser disminuir o acrecer su

³²⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXVII, schol., p. 160. “Cuando se refiere a la tristeza, se llama *commiseración* (acerca de la cual, ver el *Escolio de la Proposición 22 de esta Parte*), pero referida al deseo se llama *emulación* que, por ende, no es sino *el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo*”. *Ibid.*, p. 242.

³³⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, XXX, exp., p. 199. “La gloria es una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”. *Ibid.*, p. 295.

³³¹ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, XXXI, exp., p. 199. “La vergüenza es una tristeza, acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás”. *Ibid.*, p. 295.

finitud, expandir o restringir su singularidad”³³². Matheron ponía el centro del libro III en la prop. XXVIII y es verdad que ella prepara el camino para entender la diferencia de intensidad o potencia con que los afectos nos marcan: “*id omne, quod ad Laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod verò eidem repugnare, sive ad Tristitiam conducere imaginamur, amovere, vel destruere conamur*”³³³. Nuestra imaginación se esfuerza por alejar todo lo que nos aparte de la alegría, pero la alegría de cada ser particular puede ser mayor o menor de acuerdo a las circunstancias: “*Cupiditas, quae prae Tristitiâ, vel Laetitiâ, praeque Odio, vel Amore oritur, eò est major, quò affectus major est*”³³⁴. La tristeza disminuye el esfuerzo por obrar del hombre, por perseverar en su ser. La alegría la aumenta, pero en cantidades distintas en cada uno. La demostración de la proposición XXXVII es particularmente ilustrativa de este hecho:

*At (per tristitiae defin.) quò Tristitia major est, eò majori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo quò major Tristitia est, eò majore agendi potentiâ conabitur homo contrà Tristitiam amovere, hoc est (per Schol. Prop. 9. hujus), eò majore cupiditate, sive appetitu conabitur Tristitiam amovere. Deinde, quoniam Laetitiâ (per idem Schol. Prop. 11. hujus) hominis agendi potentiam auget, vel juvat, facilè eâdem viâ demonstrator, quòd homo, Laetitiâ affectus, nihil aliud cupit, quàm eandem conservare, idque eò majore Cupiditate, quò Laetitia major erit. Denique, quoniam Odium, & Amor sunt ipsi Tristitiae, vel Laetitiae affectûs, sequitur eodem modo, quòd conatus, appetites, sive Cupiditas, quae prae Odio, vel Amore oritur, major erit pro ratione Odii, & Amoris*³³⁵.

Se debe entender que siendo la esencia del hombre el deseo de perseverar siempre en la existencia, es imposible que la explicación de la tristeza o alegría sea de carácter tan simple. La *tristitia* es lo que no se desea conservar y, por lo mismo, tanto mayor es la intensidad de la fuerza con que se da en el hombre, con fuerza similar o mayor deseo intentará rechazarla. La conservación de la *laetitia*, por el contrario, se

³³² Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 104.

³³³ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXVIII, p. 160. “Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza”. *Op. cit.*, p. 243.

³³⁴ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXVII, p. 168. “El deseo que brota de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto”. *Ibid.*, p. 253.

³³⁵ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXVII, p. 168-169. “Ahora bien, cuanto mayor es la tristeza (por su definición), tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente se opone; por consiguiente, cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza, esto es (por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte), tanto mayor será el deseo o apetito con que lo hará. Además, puesto que la alegría (por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta Parte) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por la misma vía que el hombre afectado de alegría no desea otra cosa que conservarla, y ello con tanto mayor deseo cuanto mayor sea la alegría. Y por último, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza y la alegría, se sigue de igual modo que el esfuerzo, apetito o deseo que brota del odio o del amor será mayor en proporción a esos odio y amor”. *Ibid.*, p. 254.

desea, pues aumenta nuestra potencia de obrar de igual manera y proporcionalmente en nuestra alma como en nuestro cuerpo. Jamás pondremos fuerza en tratar de limitar nuestra alegría, pues sería absurdo desde una perspectiva spinozista.

Otra característica de este conjunto de proposiciones es el desarrollo de las interrelaciones que se dan entre el amor y el odio con los otros individuos siempre semejantes a nosotros. Sucede que “*cùm rem nobis similem amamus, conamur, quantùm possumus, efficere, ut nos contrà amet*”³³⁶. Entonces, nace la *gloria* al considerar que la cosa amada a su vez nos ama y al saberla afectada de alegría, nos alegramos mayormente nosotros. Pero también puede generarse la *envidia* y el odio al considerar que la cosa amada se une en un vínculo más estrecho de amistad o amor con otro. Incluso, ese afecto puede tornarse completamente opuesto. “*Si quis rem amatam odio habere inceperit, ità ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causâ, prosequetur, quàm si ipsam nunquam amavisset, & eò majore, quò Amor antea major fuerat*”³³⁷. Y si en su odio la imagina como causa de tristeza, se esforzará en hacerle mal, con la única excepción de que ese mal inferido no conduzca hacia un mal aún mayor. Pongamos el caso de los denominados comúnmente “crímenes pasionales”. Alguno dirá que en tal caso no se cumple la propuesta spinozista, pues se ha inferido un daño sin pensar que la consecuencia es aún peor: el encierro. Sin embargo, a partir de este solo ejemplo se logra vislumbrar una característica clave de los afectos. Si nos dejamos llevar por nuestros impulsos más íntimos, nos hacemos siervos de nuestras pasiones. De esto se deduce, que siendo la imaginación la causa de nuestro conocimiento inadecuado de las cosas, aun así, hay un uso racional de los afectos. Podemos gobernar nuestros afectos o pueden ellos gobernarnos, como podemos dar muerte al objeto de nuestro amor o pensar en las consecuencias perniciosas que se derivan para nosotros: el encierro. Y es por lo mismo que estas proposiciones se deben contemplar como una génesis real de los afectos en sus circunstancias implícitas. No se trata de un juicio de deber en el cual ciertas sentencias se presuponen obligatorias por razón de su inexorabilidad y por ser intrínsecamente buenas. En Spinoza, la prescripción “exterior” no puede suplantar al juicio “interior” que siempre busca su propia “utilidad”

³³⁶ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXIII, p. 165. “Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez”. *Ibid.*, p. 250.

³³⁷ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXVIII, p. 169. “Si alguien comenzara a odiar una cosa amada, de tal modo que su amor quede enteramente suprimido, por esa causa la odiará más que si nunca la hubiera amado, y con odio tanto mayor cuanto mayor haya sido antes su amor”. *Ibid.*, pp. 254-255.

y valora casos singulares. La inversión “ética” que esto supone se expresa en una sentencia spinozista bastante conocida: “*nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contrà id bonum vocamus, quod cupimus, & consequenter id, quod aversamur, malum appellamus; quare unusquisque ex suo affectu judicat, seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, & quid denique optimum, quidve pessimum sit. Sic Avarus argenti copiam optimum, ejus autem inopiam pessimum judicat*”³³⁸. De aquí también que se resuelva una duda que cualquier lector atento de la *Ética* se haya formulado, ¿por qué llamar *Ética* a una doctrina que funda sobre una ontología de la substancia y la producción de modos existentes?

La *Ética* juzga los sentimientos, las conductas y las intenciones relacionándolas no a valores trascendentes sino a modos de existencia que suponen o implican: hay cosas que no se pueden hacer o incluso decir, creer, experimentar, pensar, sino a condición de ser débil, esclavo, impotente; otras cosas que no se pueden hacer, experimentar, etc., sino a condición de ser libre o fuerte. Un *método de explicación de los modos de existencia immanentes* reemplaza así el recurso a los valores trascendentes [...] Ir hasta el final de lo que se puede es la tarea propiamente ética. Es a partir de allí que la *Ética* toma su modelo del cuerpo; pues todo cuerpo extiende su potencia tan lejos como puede. En un sentido, todo ser, a cada momento, va hasta el final de lo que puede. «Lo que puede» eso es, su poder de ser afectado, que se halla necesariamente y constantemente colmado por la relación de ese ser con los otros. Pero, en otro sentido, nuestro poder de ser afectado puede ser colmado de tal manera que seamos separados de nuestra potencia de actuar, y que ésta no deje de disminuir³³⁹.

Estas apreciaciones están vinculadas estrechamente con algunos fundamentos que serán expresados en libro IV, del que prontamente hablaremos. Pero aún quedan algunos elementos para dar por finalizado el itinerario que nos propusiera Matheron. El corolario I de la prop. XL es una muestra de cómo Spinoza complica la génesis de las pasiones y, sin embargo, esa complicación no expresa nada abstracto, sino íntimamente humano: “*Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, Odio, & Amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (per Prop. Praeced.), ad eundem contra odio habendum. At (per hypothesin) ipsum nihilominus amat: ergo Odio, & Amore simul conflictabitur*”³⁴⁰. Por otro lado, si desde

³³⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XXXIX, schol., p. 170. “Nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos “bueno” porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos “malo” lo que aborrecemos. Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo. Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo, y su escasez, lo peor”. *Ibid.*, p. 256.

³³⁹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 262.

³⁴⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XL, corol. I, p. 171. “Quien imagina al que ama afectado de odio contra él, padecerá conflicto entre el odio y el amor. Pues en cuanto imagina que es odiado por aquél, está

la prop. XXXVIII recogíamos las consecuencias de la manifestación del odio, la prop. XLIII y XLIV nos habla sobre las consecuencias que se siguen del tránsito del odio en amor: “*odium reciproco odio augetur, & Amore contrà deleri potest*”³⁴¹. Así sucede que “*Odium, quod Amore planè vincitur, in Amorem transit*”³⁴²; & *Amor propterea major est, quàm si Odium non praecessisset*”³⁴³. Entonces, vencido el odio por el amor, se torna más potente, tal como el amor dominado por el odio se vuelve aún más intenso. La prop. XLVI y L, por otro lado, siguen invitándonos a temas que aparecerán nuevamente en el libro IV y que guardan una fuerte relación política. Nótese que aquí Spinoza hace un salto y pasa desde las afecciones que consideran a un cierto número de individuos hasta los que se refieren a toda una clase, es decir, a un sinfín de individuos como lo es una nación: “*Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis à suâ diversae, Laetitiâ, vel Tristitiâ affectus fuerit, concomitante ejus ideâ, sub nomine universali classis, vel nationis, tanquam causâ: is non tantùm illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit*”³⁴⁴. Es casi inevitable aquí no evocar el nacionalismo que los hombres exacerbaban por pertenecer a un país o una región en particular, algo muy frecuente en los modernos naciones-Estado y muchas veces suscitado sin el menor conocimiento de las causas que lo motivan. Pero si de causas inadecuadas se trata, hay que ver el lugar especial en que pone Spinoza a los afectos de *esperanza* y *miedo*. “*Res quaecunque potest esse per accidens Spei, aut Metûs causa*”³⁴⁵, ya que creemos de manera fácil lo que esperamos y difícil lo que tememos. De otra manera no podría ser, pues nos esforzamos en evitar las cosas que nos producen tristeza, pero la inevitable interrelación entre *spes* y *metus* nos impide juzgar adecuadamente. Spinoza afirma que

determinado (por la Proposición anterior) a odiarlo a su vez. Pero (según la hipótesis) no por ello deja de amarlo; luego padecerá conflicto entre el odio y el amor”. *Op. cit.*, p. 259.

³⁴¹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XLIII, p. 171. “El odio aumenta con un odio recíproco, y puede, al contrario, ser destruido por el amor”. *Ibid.*, p. 259.

³⁴² La traducción oculta el sentido preciso de la dinámica de las pasiones. “Trocar” significa cambiar una cosa por otra, mudarse, cambiar enteramente. El juego de las pasiones implica siempre una transición (*transitio*) hacia estados distintos, y no un mudar instantáneo. Es por eso que Spinoza ocupa la conjugación verbal *transit*. En la siguiente nota podemos comparar la traducción de Vidal Peña y la palabra de Spinoza en el original (latín).

³⁴³ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XLIV, p. 174. “El odio que es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no lo hubiera precedido”. *Ibid.*, p. 261.

³⁴⁴ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. XLVI, p. 175. “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación”. *Ibid.*, p. 263.

³⁴⁵ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. L, p. 177. “Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo”. *Ibid.*, p. 266.

“*atque ex his ortae sunt Superstitiones, quibus homines ubique conflictantur*”³⁴⁶. Las supersticiones que invaden a los hombres son en gran medida de carácter colectivo y son compartidas e internalizadas por vía imaginativa. De aquí su carácter político. Finalmente, y siguiendo a Matheron, la prop. LI nos ofrece una buena conclusión acerca de cómo los afectos generalmente actúan en los hombres: “*Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimodè affici possunt, & unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversimodè affici*”³⁴⁷. Es claro, independiente del sentimiento que produzca, un solo objeto es capaz de afectar a una multitud de hombres: desde un objeto individual y simple hasta la clase o nación como objeto más complejo. Y un solo objeto, por la duración, puede provocar distintos sentimientos en momentos distintos, pudiendo variar la potencia de un individuo cualquiera en su fluctuación. Es sin duda una manera concisa de resumir el poder de los afectos.

Nos queda analizar la quinta y última parte en que Matheron nos propone dividir el libro III de la *Ética*: desde la prop. LII hasta la LVII. Recordemos que el autor piensa que su estructura corresponde a un pequeño árbol casi sefirótico o árbol de la vida de la cábala judía. Pensamos que las prop. LVIII y XLIX, que Matheron deja fuera de su interpretación, se pueden considerar perfectamente parte de esta quinta y breve sección. A nuestro entender, esta última parte nos entrega proposiciones generales que dan mayor consistencia y unidad a lo propuesto en todo el anterior recorrido de *De Affectibus*. La más general de todas de estas apreciaciones la encontramos en la demostración de la prop. LIII: “*homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui Corporis, earumque ideas*”³⁴⁸. Retornamos nuevamente al origen y fundamento de toda toda la reflexión spinozista. El hombre es expresión de dos atributos de Dios: pensamiento y extensión. Sobre la base de esa necesidad es que se puede decir que solo conocemos por los afectos que se imprimen como huellas en nuestro cuerpo y las ideas que de esos afectos forma el alma. No hay otras formas en que podamos conocer. Si aumentamos la potencia de obrar de esa unidad cuerpo-alma que es el hombre, nos alegraremos y más cuanto mayor sea la alegría. Sabemos por el *conatus* que el hombre

³⁴⁶ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. L, schol., p. 178. “De ello han surgido las supersticiones, cuyo acoso sufren los hombres en todas partes”. *Ibid.*, p. 267.

³⁴⁷ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LI, p. 178. “Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto”. *Ibid.*, p. 267.

³⁴⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LIII, dem., p. 181. “El hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de éstas”. *Ibid.*, p. 272.

intenta imaginar aquello que eleva su potencia de obrar (es decir, lo que lo alegra), pero cuando el alma se entristece la mecánica que le da explicación no es la simple disminución: “*cùm itaque dicimus, quòd Mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quàm quòd, dum Mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic ejus conatus coercetur, sive (per Schol. Prop. 11. hujus) quòd ipsa contristatur*”³⁴⁹. Siempre perseveramos en la existencia y la tristeza es alegría reprimida.

“*Laetitiae, Tristitiae, & Cupiditatis, & consequenter uniuscujusque affectûs, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe Amoris, Odii, Spei, Metus, &c. tot species dantur, quot sunt species objectorum, à quibus afficimur*”³⁵⁰. La investigación de Spinoza sobre los afectos jamás se puede concebir como un listado acabado de las pasiones humanas. Hacer distribuciones de elementos por clases distintas y tipos semejantes está lejos de la inspiración de su filosofía. Se ha intentado desarrollar una genética de la producción real de los afectos y Spinoza sabe que en ninguna medida ha acabado su listado. Las mezclas pueden ser tan variadas y los objetos que afectan tan diversos, que tal como se ha constatado a lo largo de este libro III, algunos afectos tienen hasta dificultad de encontrar una palabra que los designe. Nuestra esencia misma es deseo y de ahí que tenga sentido que “*quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantùm discrepat, quantum essentia unius ab essentiâ alterius differt*”³⁵¹. Nuestra esencia singular solo puede ser valorada por el grado de potencia que ostentamos. Y las últimas proposiciones de este libro nos devuelven al inicio del libro: “*praeter Laetitiam, & Cupiditatem, quae passiones sunt, alii Laetitiae, & Cupiditatis affectûs dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur*”³⁵². Hay afectos que son pasiones, pero también otros por los cuales nuestra capacidad de obrar o entender se ve beneficiada. De hecho, la última proposición del

³⁴⁹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LV, dem., p. 182. “Así pues, cuando decimos que el alma, al considerarse a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, al esforzarse el alma por imaginar algo que afirma su potencia de obrar, ese esfuerzo suyo resulta reprimido, o sea (por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte), que se entristece”. *Ibid.*, p. 273.

³⁵⁰ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LVI, p. 184. “Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos —como la fluctuación del ánimo—, o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etc.—, como clases de objetos que nos afectan”. *Ibid.*, p. 276.

³⁵¹ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LVII, p. 186. “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro”. *Ibid.*, p. 278.

³⁵² Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LVIII, p. 187. “Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que refieren a nosotros en cuanto obramos”. *Ibid.*, p. 280.

libro es la que nos permite conectar el binomio “obrar-entender” casi como si fueran sinónimos: “*inter omnes affectûs qui ad Mentem, quatenus agit, referuntur, nulli alii sunt, quàm qui ad Laetitiam, vel Cupiditatem referuntur*”³⁵³. Entonces, se alza una interrogante que anteriormente ya nos habíamos planteado, ¿cómo llegamos a formar ideas adecuadas?, es decir, ¿cómo alcanzamos las ideas del segundo y el tercer género de conocimiento? Evidentemente, esto está relacionado con la potencia de obrar que surge de la alegría. Sin embargo, aunque se irá prefigurando aún más la respuesta en el desarrollo del libro IV, solo hasta el V tendremos la totalidad de ella.

3.4.3. Breve interludio. Servidumbre y libertad

Spinoza hasta aquí nos ha explicado la constitución de todos los elementos generales propuestos en su tratado mayor que es la *Ética*: 1) la naturaleza de Dios y sus atributos; 2) la naturaleza y origen de alma y el cuerpo, entregándonos una teoría general de la constitución de todos los cuerpos; 3) la naturaleza de los afectos, una reconstrucción genética. Expuesto ellos, nos propone en los últimos libros transitar por dos caminos: el de la servidumbre y el de la libertad. “*Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est sed fortunae in cujus potestate ita est ut saepe coactus sit quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*”³⁵⁴. Ya lo vimos en el anterior caso de los “crímenes pasionales”. Aun sabiendo lo que es mejor, se hace lo peor. Es decir, se está a merced de los afectos y somos siervos de nuestras pasiones. Aprender a moderarlas y elevar nuestra potencia hasta el máximo posible es el poder de la razón y la vía hacia la libertad. De aquí que pueda decirse que cualquier interpretación que vaya en la línea de la supuesta supresión que hace Spinoza de la libertad en un universo mecánico y determinista es errada. Por supuesto, hay algo de ello, pero no cuando comprendemos que hay un camino real, por cierto trabajoso, para ser libres. La hermosa frase final de la *Ética* es prueba de esa dificultad: “*Sed omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt*”³⁵⁵. Debe entenderse, sin embargo, que no se trata de dos opciones que se obtienen

³⁵³ Spinoza. *Opera*, E, III, prop. LIX, p. 188. “De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo”. *Ibid.*, p. 281.

³⁵⁴ Spinoza. *Opera*, E, IV, praef., p. 205. “Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”. *Ibid.*, p. 307.

³⁵⁵ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XLII, schol., p. 308. “Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”. *Ibid.*, p. 463.

de una sola vez, no “trocamos” en un momento y para siempre la línea que separa la servidumbre de la libertad; ni siquiera puede ser alcanzada completamente. Los afectos son parte de la naturaleza del hombre y al comprenderlas, entendemos una parte profunda de nuestra conducta, de nuestros deseos, de nuestras decisiones y de nuestros modos sociales. Hemos entendido, además, que los afectos no solo son perturbaciones y no pueden ser reducidas solamente a pasiones. La imaginación, por lo mismo, no puede ser considerada solo como el reservorio de todas las ficciones y despreciada sin más. “La imaginación es una potencia del pensamiento y solo los espíritus impotentes pueden evaluar sus productos a través del mero rechazo o a simple negación [...] Al alma le repugna imaginar lo que ella rechaza, pero el imaginar no es repugnante para ella, todo lo contrario”³⁵⁶. En definitiva, el deseo como esencia del hombre y los afectos de tristeza y alegría (y todos sus derivados) componen el tejido de lo propiamente humano individual y social. Quizá no sea tan clara la conexión de los afectos con el fenómeno colectivo, pero el libro IV la presenta y será objeto de la siguiente sección. La siguiente observación nos permite comprobar nuevamente la cercanía de Spinoza y el filósofo Gilbert Simondon y lo prolífico que puede ser pensar el spinozismo como un pensamiento de la individuación. “El siquismo no puede resolverse solo al nivel del ser individuado; es el fundamento de la participación en una individuación más vasta, la de lo colectivo”³⁵⁷. Parece ser que el plano individual y colectivo no pueden ser pensados como dos polos contrapuestos y separados, sino como un sistema de relaciones. “Es difícil considerar lo social y lo individual como enfrentándose de modo directo en una relación entre el individuo y la sociedad [...] El individuo entra en relación con lo social a través de lo social; el grupo de interioridad mediatiza la relación entre lo individuado y lo social”³⁵⁸. ¿Acaso no sucede lo mismo en Spinoza? Reflexionemos. La composición de relaciones nos ha mostrado hasta ahora tres niveles de individuación: una individuación física o de los cuerpos en general; otra específica del cuerpo humano como cuerpo viviente (que con diferencias podría hacerse extensible a otros organismos vivientes); una tercera que corresponde a la psicológica humana, pero que no podría darse sin las anteriores. La individuación de lo colectivo como cuarta dimensión en Spinoza solo puede darse recíprocamente con el carácter social y extensivamente se aplica a lo político. Pensemos en la teoría de los afectos spinozista, ¿cómo llegamos a

³⁵⁶ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 47.

³⁵⁷ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 37.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 439.

tener afectos? En el encuentro que se produce con un cuerpo exterior. Y, ¿cómo un cuerpo es más apto para obrar muchas cosas? Mientras más capaz sea de percibir afectos de distinto tipo. Un individuo establece relaciones con otros cuerpos semejantes a él y se individúa en relación a esos cuerpos. Pensemos en la imitación de los afectos y en la que según Matheron es la conclusión general del libro III: la prop. LI. Muchos hombres y un solo hombre puede ser afectado por un solo objeto. Los diferentes individuos de una sociedad conforman redes en las cuales se influyen mutuamente y en las cuales sus comportamientos se imitan. Un ejemplo claro y que permite evidenciar el carácter procesual mediante el cual se adquiere el raciocinio y también su interrelación es el lenguaje. El lenguaje no es una adquisición espontánea ni viene con nosotros. Por sobre todo, éste se adquiere por la imitación y la repetición constante en nuestro medio más cercano: padres y hermanos. Cuando tenemos más edad somos afectados por nuestros amigos, pero ello no implica que dominemos el lenguaje y sus contenidos. El significado del lenguaje formal que manejamos no es un constructo individual. La palabra que recibimos ha sido convenida anteriormente y, por lo mismo, lo que pensamos tiene un sentido más colectivo que individual. Y, sin embargo, quien profiere una palabra o una frase, lo hace como expresión de una singularidad. Es decir, ambas individuaciones, la colectiva y la personal, solo pueden entenderse como un sistema de relaciones inmanente en comunicación. Bajo esta perspectiva, diremos que en Spinoza existe una crítica potente a las filosofías sociales y políticas que asientan su fundamento en la existencia cierta del individuo como núcleo. Los hombres no tienen como característica compartida la racionalidad por el solo hecho de ser hombres; tampoco sus decisiones pueden ser consideradas racionales y desvinculadas del medio del cual forman parte. Algún sentido entonces tendrá la existencia de formas políticas y sociales dentro de una colectividad para entender las conductas de cada uno de sus componentes. Una sociedad o un estado puede ser considerado como un solo individuo, pero para que las relaciones de sus partes puedan tener un movimiento coordinado, es necesario una profunda conexión.

*

*

*

En el libro I, hemos evaluado minuciosamente cada una de las proposiciones en una lectura casi completa por la dificultad que presenta. En los dos libros siguientes hemos mantenido una interpretación bastante lineal de los textos, seleccionando las

proposiciones adecuadas para mantener el espíritu de lo que Spinoza expresa en la *Ética*. En el libro IV subvertiremos esta forma de aproximarnos al texto para dar preponderancia a algunos temas que son de utilidad para nuestra propia visión de Spinoza. En el libro V, volveremos a la exposición más bien lineal.

3.4.4. Transitar la servidumbre

El 30 de julio de 1881, Friedrich Nietzsche enviaba una carta a su amigo Franz Overbeck donde afirmaba jovialmente:

Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi un desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un “acto instintivo”. No sólo su planteamiento general coincide con el mío – hacer del conocimiento el *afecto más potente*-, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo *en estas cosas*: niega la libertad de la voluntad---; los fines-; el orden moral del mundo-; lo no-egoísta-, el mal- [...] Mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos³⁵⁹.

El entusiasmo de Nietzsche por Spinoza se verá plasmado en sus posteriores obras. Existe una estrecha sintonía en torno a la crítica de los valores cuya forma de expresión se radicaliza en Nietzsche, pero cuyo contenido e inspiración es similar si comparamos sus obras. “A *nuevos filósofos*, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar hacia valoraciones contrapuestas y para transvalorar, para invertir «valores eternos»³⁶⁰. La crítica de todos los valores establecidos es uno de los fundamentos que atraviesa todo el pensamiento del pensador alemán, pero también es un reproche que dirige a Kant. La crítica no es la crítica de la condiciones de posibilidad de la razón para conocer. Tampoco su objetivo es encontrar los principios o categorías que guían a la razón en su accionar. “No entiendo por tal crítica la de los libros y los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con todos los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar todas las fuentes como la

³⁵⁹ Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia v. IV, enero de 1880-diciembre de 1884*. Editorial Trotta, Madrid, 2010, carta 135, pp. 143-144.

³⁶⁰ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del Bien y el Mal*. Editorial Alianza, Madrid, 2012, pp. 169-170.

extensión y los límites de la misma, todo ello a partir de principios”³⁶¹. No. La crítica solo puede derivar en la adquisición de una nueva sensibilidad, de un torcer y una inversión de la mirada por medio de las cuales hemos juzgado las cosas hasta ahora. Las consecuencias de este enfrentamiento los desarrolla Gilles Deleuze en su estudio *Nietzsche y la filosofía*:

Resumiendo la oposición entre la concepción nietzscheana de la crítica y la concepción kantiana, observamos que se basa en cinco puntos: 1.º En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones; 2.º En lugar de un pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la razón, establecer un pensamiento que piense contra la razón [...] 3.º En lugar del legislador kantiano, el genealogista. El legislador de Kant es un juez de tribunal, un juez de paz que controla simultáneamente la distribución de los dominios y el reparto de los valores establecidos. La inspiración genealógica se opone a la inspiración judicial. El genealogista es el verdadero legislador [...] 4.º No el ser razonable, funcionario de los valores en curso, a la vez sacerdote y fiel, legislador y sujeto, esclavo vencedor y esclavo vencido, hombre reactivo al servicio de sí mismo. Pero entonces, ¿quién conduce la crítica? ¿cuál es el punto de vista crítico? La instancia crítica no es el hombre realizado, ni cualquier otra forma sublimada del hombre, espíritu, razón, conciencia de sí mismo. Ni Dios ni hombre, ya que entre el hombre y Dios no hay aún suficiente diferencia, cada uno ocupa con demasiada facilidad el puesto del otro. La instancia crítica es la voluntad de poder, el punto de vista crítico es el de la voluntad de poder [...] 5.º El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad³⁶².

Nuestro parecer es que en gran medida Spinoza anticipa esa crítica nietzscheana. En Spinoza hay una inversión de los valores que se manifiesta en una afirmación a la que antes ya aludimos: no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque las deseamos. Esto se debe a que “*bonum, & malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebús, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quòd res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, & mala, & etiam indifferens esse*”³⁶³. En el “orden cósmico-ético” de la filosofía de Spinoza, las nociones de bueno y malo nada significan, porque en la Naturaleza todo tiene una necesidad y un sentido en la forma determinada en que se produce. Con otras palabras, bueno y malo no son otra

³⁶¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura. Prólogo a la primera edición*. Editorial Taurus, Madrid, 2012, p. 9.

³⁶² Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2008, pp. 132-134.

³⁶³ Spinoza. *Opera*, E, IV, praef., p. 208. “Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente”. *Op.cit.*, p. 311.

cosa que modos de pensar, no indican nada real. Como nociones comparativas, suponen que cada uno designa como bueno o malo lo que así considera. Por lo mismo, el “juicio interior” de lo que juzgamos con tales criterios prevalece por sobre el “juicio exterior” que remite a una idea que trasciende a nuestro propio dictamen. De ahí que las definiciones señaladas por Spinoza tengan estrecha relación con el concepto de “utilidad”. Así, él señala “*per bonum id intelligam, quod certò scimus nobis esse utile*”³⁶⁴ y “*per malum autem id, quòd certo scimus impedire, quominùs boni alicujus simus compotes*”³⁶⁵. Bueno y malo, como términos relacionales, siempre implican un encuentro con otro cuerpo bajo el cual padecemos un efecto.

En consonancia con estos pensamientos, Nietzsche hará la denuncia de la transvaloración de los valores que ha cometido el judaísmo y el cristianismo. “Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos», merece ser mencionado si se lo compara con lo que los *judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*”³⁶⁶. Es lo que él llama la rebelión de los esclavos en la moral, la que desvirtúa el sentido del conocimiento de la realidad al invertir el orden correcto en que la Naturaleza se expresa. Las consecuencias de esa transvaloración de los valores se constatan en diversos estratos:

De esta forma se crea una idea de bien y mal que parece completa y absolutamente independiente de los conceptos naturales «útil», «dañino», «vital», «antivital»: esta idea, dado que se está pensando en otra vida, puede, incluso, llegar a ser el punto directamente opuesto al concepto natural del bien y del mal.

De esta forma se crea finalmente la famosa «conciencia»: una voz interior que mide cada acción no por el valor de la acción misma con respecto a sus consecuencias, sino en relación con la intención y la conformidad de esta intención con respecto a la «ley».

Así pues, la santa mentira ha inventado: 1) un Dios que premia y que castiga, que reconoce exactamente el código de los sacerdotes y que envía a estos al mundo en calidad de portavoces y plenipotenciarios suyos; 2) un más allá de la vida, en el que la gran máquina de castigar se representa ya en acción (para este fin sirve el concepto de la inmortalidad del alma); 3) la conciencia del hombre como conciencia de que el bien y el mal son algo firme: que es Dios mismo el que habla, cuando aconseja la conformidad a

³⁶⁴ Spinoza. *Opera*, E, IV, def. I, p. 209. “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil”. *Ibid.*, p. 312.

³⁶⁵ Spinoza. *Opera*, E, IV, def. I, p. 209. “Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien”. *Ibid.*

³⁶⁶ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la Moral*. Editorial Alianza, Madrid, 2013, pp. 51-52.

los preceptos de los sacerdotes; 4) la moral como negación de todo curso natural, como reducción de todo suceder a estar condicionado por la moral, la acción moral (es decir, la idea de premio y de castigo), como penetrando todo como única fuerza, como creadora de todo cambio; 5) la verdad como don, como cosa revelada, como coincidente con la enseñanza de los sacerdotes, como condición de todo bienestar y de toda dicha en esta vida y en la otra.

En suma: ¿con qué se paga la mejora moral? Menosprecio de la razón; reducción de todos los motivos de miedo y a la esperanza (premio y castigo); dependencia de una tutela sacerdotal de una exactitud formulista que tiene la pretensión de expresar una voluntad divina: implantación de una «conciencia» que establece una falsa sabiduría en lugar de la prueba y de la investigación: como si ya estuviera muy claro que es lo que hay que hacer y lo que hay que dejar de hacer; una especie de castración del espíritu de búsqueda y de progreso; en suma, el más grave acallamiento del hombre que pueda imaginarse y que pasa con ello por ser el «hombre bueno»³⁶⁷.

Se puede leer perfectamente los cinco puntos de este largo texto en clave spinozista. 1) Un Dios que premia y castiga no es más que un Dios al que se le atribuyen erróneamente una voluntad y un entendimiento. Los portavoces de tal sentencia son los teólogos contra los cuales insistentemente Spinoza carga sus críticas. 2) Un más allá de la vida es un recurso supersticioso que nos invita a creer en un mundo luego de la muerte. Tanto el cuerpo como el alma son atributos de una divinidad y, por lo mismo, cuando el cuerpo muere también el alma cesa su acción. 3) El Bien y el Mal no son nada firme, no son conceptos dados de antemano que puedan juzgar por nosotros nuestra propia utilidad. Lo bueno y lo malo es lo designado por un “juicio interior” y es relativo a los afectos que nos generan otros cuerpos en su encuentro. 4) Necesitamos una Ética con la cual juzgar casos singulares de manera inmanente; el recurso a la moral es una herramienta trascendente que anticipa aquello que debe ser valorado y nos otorga un principio de acción contrario muchas veces a nuestra utilidad. 5) En suma, se derrumba Dios como verdad trascendente que justifica el valor de nuestras acciones y nuestro conocimiento.

Las nociones de amo (noble, libre) y esclavo (impotente) se tornan aquí relevantes y quizá indicativas de la nueva sensibilidad crítica que debería tener el proyecto de superación de la moral. No se trata, por cierto, cuando hablamos de amo y esclavo de conceptos que se emparenten con lo que comúnmente denominamos así desde el tamiz de la teoría política. La idea es totalmente distinta: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye

³⁶⁷ Nietzsche, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Editorial EDAF, Madrid, 2010, pp. 126-127.

su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores -este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento”³⁶⁸. Opuestamente, el mundo de los esclavos es el mundo de la impotencia, el mundo que dice “no” y reacciona ante los sucesos. “Para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción”³⁶⁹. Opuestamente, el mundo del sujeto libre es aquel del autogobierno, donde la decisión es un acto de creación que nace de la potencia interior del individuo. “Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión”³⁷⁰. La voluntad de poder, en ese sentido, jamás es voluntad de dominio del otro como pudiera entenderse; es pues, primeramente, creación. “Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad”³⁷¹. El elemento genético es el poder mismo de cambio, que rehúsa los valores establecidos y afirma su voluntad siendo activo.

Spinoza, asimismo, nos habla del par hombre-esclavo y hombre-libre. Toda la dinámica de los afectos y los encuentros aparece aquí íntimamente ligada a la potencia propia del hombre. “*Ille enim, velit nolit, ea, quae maximè ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, & ea tantùm agit, quae in vitâ prima esse novit, quaeque propterea maximè cupit*”³⁷². Si somos libres es porque aprendemos a seleccionar los encuentros alegres que elevan nuestra potencia singular y porque nuestra capacidad de obrar se ve beneficiada. En términos nietzscheanos, aprendemos a ser activos partiendo de nuestra propia capacidad de afirmar. Nada exterior válida nuestra accionar, solo

³⁶⁸ Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía...* *Op. cit.*, p. 56.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Deleuze, Gilles. *Nietzsche...* *Op. cit.*, p. 121.

³⁷² Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. LXVI, p. 260. “El primero, en efecto, obra —quíralo o no— sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado”. *Op. cit.*, p. 389.

nuestra fuerza para elevarnos por encima del estado de servidumbre en que nos sumen las pasiones. Pero son los mismos afectos los que nos permiten sobrepasar la calidad de esclavos, que no es otra cosa que desconocer las causas por las cuales obramos. Es el terreno de la ilusión, pues “*at superstitio id contrà videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, & id contrà Malum, quod Laetitiam affert*”³⁷³. Nos entregamos al azar que nos imponen las causas exteriores y nos comportamos pasiva, reactivamente, somos impotentes. Vemos por qué Nietzsche en la carta a Overbeck afirma que Spinoza hace del conocimiento el afecto más poderoso: de cualquier conocimiento siempre se sigue un componente afectivo³⁷⁴.

Gran parte de este libro IV de la *Ética* nos muestra el modo en que estamos sujetos a la servidumbre de los afectos; sin embargo, hay que notar que el único axioma de *De Servitute Humana*, es de carácter plenamente ontológico. “*Nulla res singularis in rerum naturâ datur, quâ potentior, & fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, à quâ illa data potest destrui*”³⁷⁵. El significado solo puede ser comprendido teniendo en cuenta la Naturaleza como potencia infinita de producción: cualquier cuerpo singular por más compuesto y potente que pueda ser, siempre será superado por las causas exteriores. Más aún, un cuerpo como el humano. “*Vis, quâ homo in existendo perseverat, limitata est, & à potentiâ causarum externarum infinitè superatur*”³⁷⁶. No padecemos producto de un pecado original por el cual hayamos caído en la condición perversa y voluble que son nuestras pasiones. Padecemos porque somos una parte de la Naturaleza única, porque el afecto se genera en el encuentro a que somos sometidos por las demás partes y porque somos incapaces de concebirnos sin esas otras partes. “*Hinc sequitur hominem necessariò passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturae ordinem sequi, & eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare*”³⁷⁷. El fundamento es ontológico y solo a partir de esa

³⁷³ Spinoza. *Opera*, E, IV, ap. cap. XXXI, p. 275. “La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría”. *Ibid.*, p. 410.

³⁷⁴ Debiera tenerse en cuenta la afinidad que parece existir entre la voluntad de poder Nietzscheana y la potencia spinozista.

³⁷⁵ Spinoza. *Opera*, E, IV, ax. I, p. 210. “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”. *Ibid.*, p. 314.

³⁷⁶ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. III, p. 212. “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores”. *Ibid.*, p. 317.

³⁷⁷ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. IV, corol., p. 213. “De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas”. *Ibid.*, p. 319.

consideración de la unidad de la Naturaleza podemos concebir el teatro de los afectos y la manera en que ellos nos conducen hacia el conocimiento adecuado.

Solo desde la prop. V y hasta la prop. XVIII entramos de lleno en la consideración sobre las pasiones humanas. De hecho, el escolio de esta última proposición, se sentencia: “*his paucis humanae impotentiae, & inconstantiae causas, & cur homines rationis praecepta non servant, explicui*”³⁷⁸. En este grupo de proposiciones se examina el poder de los afectos reintroduciendo nuevamente elementos como la duración, la necesidad, la posibilidad y la presencia del objeto afectante. En términos generales se concluye que “*cupiditas, quae ex Laetitiâ oritur, caeteris paribus, fortior est Cupiditate, quae ex tristitiâ oritur*”³⁷⁹ y es, por eso, que el camino de la alegría es el camino razonable mediante el cual aumentamos nuestra potencia. Pero no por ello nos conducimos necesariamente a través de aquella vía. Somos inconstantes y las reacciones ante los encuentros pueden ser tan diversas como la variedad de objetos que pueden afectarnos. De hecho, “*vis alicujus passionis, seu affectûs reliquas hominis actions, seu potentiam superare potest, ità ut affectus pertinaciter homini adhaereat*”³⁸⁰. Pero la alegría es el tránsito adecuado mediante el cual componemos un cuerpo más potente, conocemos adecuadamente y encontramos las leyes adecuadas de la Naturaleza que concuerda con los preceptos de la razón.

En este punto comienza a entrecruzarse los motivos por los cuales la razón concuerda con los afectos y también el carácter político de las pasiones que es desarrollado exclusivamente en este libro IV de la *Ética*. El schol. de la prop. XVIII contiene una cantidad de elementos que es necesario mostrar, ya que articula una serie de conceptos que son cruciales para establecer cuál es el camino necesario que nos impone la razón: “*Cùm ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat et id omne quod hominem ad majorem perfectionem reverâ ducit, appetat, & absolutè, ut unusquisque*

³⁷⁸ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XVIII, schol., p. 222. “Con estas pocas Proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón”. *Ibid.*, p. 331.

³⁷⁹ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XVIII, p. 221. “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza”. *Ibid.*, p. 330.

³⁸⁰ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. VI, p. 214. “La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre”. *Ibid.*, pp. 319-320.

*suum esse, quantum in se est, conservare conetur*³⁸¹. La razón no exige nada a la Naturaleza debido a que es ella la que se expresa en nosotros cuando nos presenta su orden. Ese orden involucra que *perseveramos en nuestro ser (conatus)*, porque es útil a nuestra propia conservación. Así, realmente somos lo más perfecto que podemos a cada instante y porque la Naturaleza de la cual somos parte no tiene carencia de nada. “*Homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex praejudicio, quàm ex earum verâ cognitione*”³⁸². Cuando nos percatamos de todo ello nos encarrilamos por el camino de la *virtud* que no es otra cosa que la potencia misma del hombre, es decir, su esencia. De este encadenamiento conceptual, de observar las leyes de la Naturaleza bajo los preceptos de la razón, se siguen una serie de consecuencias de variado tipo:

*Primò, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, & felicitatem in eo consistere, quòd homo suum esse conservare potest. Secundò sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causâ deberet appeti. Tertiò denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque à causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsùs vinci. Porrò ex Postulato 4. Partis 2. Sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, & ut ità vivamus, ut nullum commercium cum rebùs, quae extra nos sunt, habeamus; & si praeterea nostram Mentem spectemus, sanè noster intellectus imperfectior esset, si Mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quàm ea, quae cum nostrâ naturâ prorsùs conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsùs naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplò potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quàm quòd omnes in omnibus ità convenient, ut omnium Mentem & Corpora unam quasi Mentem, unumque corpus componant, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adedò eosdem justos, fidos, atque honestos esse*³⁸³.

³⁸¹ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XVIII, schol., p. 222. “Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser”. *Ibid.*, p. 331.

³⁸² Spinoza. *Opera*, E, IV, praef., p. 206. “Los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas”. *Ibid.*, p. 309.

³⁸³ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XVIII, schol., pp. 222-223. “primero, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, segundo: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, tercero: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza. Además, se sigue, en virtud del Postulado

La virtud no es nada más que el esfuerzo mismo por conservar el propio ser, es decir, para el hombre encontrar aquello que le sea más útil. La utilidad es alegría y también el bien mismo de cada individuo, pues “*cognitio boni, & mali nihil aliud est, quàm Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus consci*”³⁸⁴. Por lo mismo, no hay nada más excelente que la virtud. De aquí que se afirme que los que se suicidan son de ánimo impotente. Se han dejado vencer por las causas exteriores, no observando los preceptos de la razón ni elevando su potencia para alcanzar la *felicidad* que consiste en el hecho de poder conservar el ser. Y si el cuerpo humano necesita de muchas cosas exteriores para poder conservarse, la más útil entre todas es el propio ser humano. ¿Pero bajo cualquier tipo de relación? La respuesta es no. “*Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantùm naturâ semper necessariò conveniunt*”³⁸⁵. Si hemos seguido bien el hilo de esta exposición solo nos queda reconstruir su recorrido: vivir bajo la guía de la razón es reconocer que la virtud y la felicidad de todo hombre es conservar su ser. Para elevar su potencia y seguir el dictado de la virtud cada individuo necesita aprender a seleccionar buenos encuentros, componer relaciones más potentes (como en el caso del alimento) y conocer la mejor manera de llevar a cabo los encuentros con otros individuos. Todo esto es lo más útil para el hombre y, sin duda, una relación directa con la alegría. Concordamos con otros hombres y establecemos una comunidad política siguiendo la “alegría de la razón”. Componer una relación triste y guiarnos por una teoría política que tenga como base el miedo o el odio hacia otros, conforma relaciones poco estables. En este sentido, si dos hombres de la misma naturaleza (suponemos alegre) se unen, conforman un cuerpo doblemente superior; pero

4 de la Parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos”. *Ibid.*, pp. 332-333.

³⁸⁴ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. VIII, p. 215. “El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”. *Ibid.*, p. 321.

³⁸⁵ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XXXV, p. 232. “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón”. *Ibid.*, p. 347.

si unimos cinco, diez, cien mil, tendremos un cuerpo que aumenta proporcionalmente su poder. La complejidad de las relaciones de una comunidad política conformada con un número superior de individuos es indeterminada, tal cual como el número de objetos por las cuales podemos ser afectados y la cantidad de afectos que surgen de estos encuentros. Quizá lo más importante de constatar, en especial para nuestro trabajo, es que la relación entre política y pasiones es directa. No hay política sin pasiones sino es a condición de forjar imagen de la la teoría política completamente ilusoria, como tampoco la hay sin establecer que ontológicamente lo más importante para una teoría política es la composición de cuerpos y los encuentros que entre ellos se dan (alegre=composición; tristeza=descomposición). Comprendemos entonces que Negri afirme que la verdadera política de Spinoza sea su metafísica o, de otra manera, que cualquier proceso de constitución ontológica es inseparable de su constitución política, epistemológica o afectiva. De ahí que la unidad de la doctrina de Spinoza (que parte con la substancia única) se exprese también como unidad de ámbitos que la filosofía habitualmente trata como parcelas separadas. Esto no significa que no haya una diferencia interna que haga de la política o del mundo afectivo fenómenos singulares.

Adentrándonos específicamente al interior de la política spinozista, debemos notar que una de sus características principales es presentarse como una suerte de pasadizo o espacio intermedio entre el mundo de las pasiones y el conocimiento racional. Recordemos que las pasiones sean tristes o sean alegres, no por ello dejan de estar confinadas al mundo pasional. El primer género de conocimiento corresponde al mundo de la imaginación: nos referimos al azar de los encuentros que generan una multiplicidad de afectos o, lo que es lo mismo, *el estado de naturaleza*. “Pero *el estado civil* también pertenece al primer género de conocimiento. A partir de los estados de naturaleza, la imaginación forma ideas universales abstractas [...] Con el lenguaje y el estado civil se desarrolla un segundo tipo de signos: ya no indicativos, sino imperativos. Signos que parecen decirnos lo que se debe hacer para obtener tal resultado...”³⁸⁶ (junto a ellos Gilles Deleuze habla de un tercer tipo de signo: los de la revelación que corresponden a la religión).

³⁸⁶ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 283.

Es poco el espacio que dedica Spinoza en la *Ética* para mostrarnos qué es lo característico del gobierno civil, sin embargo, no por ello deja de ser expresivo del sentido de toda su teoría del Estado. La alegría, lo bueno y lo útil como conceptos tienen una estrecha relación de parentesco y es, por lo mismo, que se afirma que “*quae ad hominum communem Societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt; & illa contrà mala, quae discordiam in Civitatem inducunt*”³⁸⁷. Pero lo bueno y lo malo en el *Estado* es muy distinto de lo que se considera en el *estado de naturaleza*. En éste “*existit unusquisque summo naturæ jure, & consequenter summo naturæ jure unusquisque ea agit, quæ ex suæ naturæ necessitate sequuntur; atque adeò summo naturæ jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suæque utilitati ex suo ingenio consulit, [...] seseque vindicat, [...] & id, quod amat, conservare, & id, quod odio habet, destruere conatur*”³⁸⁸. La inestabilidad de las pasiones de los hombres, considerados como habitualmente se nos presentan, hace imposible la *concordia de facto* entre ellos.

Como en diversos momentos hemos planteado, el hombre no nace racional; pero puede volverse por el concurso del buen uso práctico de la virtud racional. Mientras ello no suceda (y tal vez para una vida individual cualquiera, eso hecho jamás ocurra), se pueden reprimir los afectos por medio de la coacción. He ahí el sentido de este cuerpo superior denominado Estado y su carácter específico: el mundo político es aún el mundo de la imaginación y de los encuentros afectivos; sin embargo, la política tiene un importante rol para asegurar la conservación de cada uno de los individuos afectados siempre por la singularidad y volubilidad de sus propias pasiones. Siguiendo la máxima de que ningún afecto sea reprimido a no ser que sea por uno más fuerte y que cada cual se abstenga de dañar a otro por temor a un daño, Spinoza establece: “*Hâc igitur lege Societas firmari poterit, si modò ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, & de bono, & malo judicandi; quæque adeò potestatem habeat communem vivendi rationem præscribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quæ affectûs*

³⁸⁷ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XL, p. 241. “Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado”. *Op. cit.*, p. 361.

³⁸⁸ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XXXVII, schol. II, p. 237. “Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...], y toma venganza [...], y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia”. *Ibid.*, p. 355.

*coërcere nequit (per Schol. Prop. 17. hujus), sed minis firmandi*³⁸⁹. En ese sentido, comprobamos que para Spinoza -tal como habíamos dicho al comparar su filosofía con la filosofía de Gilbert Simondon- no tiene sentido la escisión definitiva realizada comúnmente entre el individuo y la sociedad. “Lo que se propone Spinoza no consiste en mostrar cuál puede ser el régimen político-social más conveniente o algún sistema ideal, sino cómo transitar por ese filo de la navaja que consiste en pasar de las afecciones circunscritas dentro de la órbita natural más próxima y elemental de los hombres al ámbito público ampliado de las contingencias ventajosas de la ciudad”³⁹⁰.

Los afectos siempre nacen de los encuentros entre individuos, de la relación establecida entre un semejante a nosotros. Por lo mismo, siempre es un ejercicio de poder que se lleva a cabo y así se concibe la política desde Spinoza: como una descripción del ejercicio inmanente de asociación entre hombres. Es por lo mismo que no tiene sentido la búsqueda del estado ideal o perfecto. Tal teoría no pasaría de ser la afirmación de una idea abstracta o de un molde universal inaplicable para cada contexto en que se desarrolle una comunidad civil. Anticipar las condiciones de aquello que debe ser analizado por medio del uso de conceptos de la razón es lo que Spinoza llamaría una “teoría política quimérica”. “La mejor política de las pasiones es, pues, la de la razón apasionada, que procura y tiende a la composición de muchísimos individuos en un Individuo Superior, tan inmanente a la naturaleza del hombre como su propia razón”³⁹¹. Eso sí, la ciudad no es una asociación razonable, pues su móvil de formación es el miedo al estado de naturaleza en que prevalecen las pasiones de cada individuo o la esperanza de un mayor bien. En ella, los hombres que, en general, no son ni tampoco nacen razonables, “renuncian” a su derecho natural para instaurar normas colectivas convenientes y recibir afecciones comunes³⁹².

Si bien el Estado está sometido al dictamen de la imaginación, como tránsito normativo común a los hombres, prepara el camino para obtener un individuo más

³⁸⁹ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XXXVII, schol. II, p. 238. “Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (por el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte), sino por medio de la coacción”. *Ibid.*, p. 356.

³⁹⁰ Kaminsky, Gregorio. *Op. cit.*, p. 157.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 173.

³⁹² Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, pp. 258-259.

razonable. Deleuze considera que hay gran semejanza entre la ciudad y el ideal de la razón. “En Spinoza como en Hobbes, el soberano se define por su derecho natural, igual a su potencia, es decir, igual a todos los derechos que los contractuales han cedido. Pero ese soberano no es, como en Hobbes, un tercero en beneficio del que se hará el contrato de los particulares. El soberano es el todo; el contrato se hace entre individuos, pero que transfieren sus derechos al todo que forman al contratar”³⁹³. Por lo mismo, si parte o toda la comunidad civil comienza a desconfiar o temer de la organización estatal, se rompen los lazos que unen a los individuos y pierde potencia el poder colectivo. Si el individuo observa la ley común es porque ella es capaz de generar la obediencia del ciudadano mediante afecciones comunes que puedan establecer relaciones duraderas. Si bien las afecciones de la ciudad no son las de la razón, “ora tiene lugar de razón para los que no tienen; ora prepara, prefigura e imita a su manera la obra de la razón”³⁹⁴. Nos damos cuenta que aunque el móvil principal de la ciudad sean afecciones que no son buenas de por sí, hay una prudente conveniencia de apoyarse sobre afecciones alegres.

Si el hombre no nace razonable, sino que se vuelve razonable en su desarrollo, podemos prever que en la ciudad encontraremos distintos tipos de individuos: infantes que necesitan del cuidado necesario de un tercero y cuyo estado de razón es inexistente; aquellos que viven a merced del azar de los afectos; aquellos que se acercan al un ideal de la razón... Pero solo el hombre libre es capaz de elevar su potencia a través de la alegría de los encuentros. Es por lo mismo, que es significativo que la última proposición de este libro ponga en juego la relación entre el hombre libre y el Estado y sea el punto de encuentro para pasar en el libro V a la descripción “del poder del entendimiento o la libertad humana”. “*Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quàm in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*”³⁹⁵. El Estado aún responde al orden de la imaginación, es decir, al primer género de conocimiento; pero tiene un rol importante como tránsito posible hacia el estado de razón o al menos a un estado colectivo de concordia donde la conservación de los individuos no esté amenazada. El hombre libre sabe que en la ciudad su conservación está mayormente asegurada que en el estado de naturaleza, porque nada hay más útil al

³⁹³ *Ibid.*, p. 259.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 261.

³⁹⁵ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. LXXIII, p. 264. “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”. *Op. cit.*, p. 395.

hombre que el propio hombre. Es por lo mismo que la mejor forma de gobierno no corresponde a un ideal pensada de ciudad, sino que corresponde a la asociación donde la potencia del individuo esté mayormente asegurada para poder ser desarrollada. Elevar la potencia de la razón nos impone salir del primer género de conocimiento para pasar al segundo y tercer género de conocimiento, camino de libertad que pasamos a exponer en la última sección de este capítulo.

3.4.5. Sobre la libertad o el arribo al conocimiento.

El libro V de la *Ética* está dividido en dos partes bien reconocibles, cada una para los dos tipos de conocimiento que se condicen con la vía racional. Desde la prop. I a la XX tenemos la explicación de las nociones comunes, cuya cabal exposición hemos postergado, pero que en cierta medida sus elementos se encuentran prefigurados en toda la exposición hecha hasta ahora. Desde la prop. XXI a la XLII se relata todo lo relativo al conocimiento de la esencia, la que “ha planteado problemas terribles a los comentadores. Algunos han visto en ella el abandono de las tesis fundamentales del spinozismo; otros, una simple concesión a la lectura religiosa de la vida humana, por otra parte rechazada; finalmente, ciertos comentadores han leído en dicha Parte la revelación del sentido real del libro, hasta ese momento ocultado provisionalmente por su forma matemática”³⁹⁶. Nuestra postura es que las supuestas contradicciones que se señalan a propósito de este conjunto de proposiciones del libro V no son más que superficiales y que el planteamiento de Spinoza es consistente.

Planteamos anteriormente, incluso desde nuestra introducción, que existen una serie de correspondencias entre los tipos de conocimiento y los niveles ontológicos de composición del individuo. Existen precisamente porque es la Naturaleza o los atributos de Dios los que se expresan a partir de la naturaleza de nuestro cuerpo (*corpus*) y nuestra alma (*mens*). Al conocer el orden de la Naturaleza por medio de nuestra razón no hacemos más que seguirla en el grado de sus composiciones. Tanto Deleuze como Moreau han constatado la afinidad de tales estratos: “es el orden de los encuentros del cuerpo lo que determina el primer género de conocimiento; es la estructura de la memoria, la cual es posible por la disposición de las diferentes partes del cuerpo

³⁹⁶ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía, Física y Ateísmo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2014, p. 89.

humano, lo que encontramos en la base imaginativa de la vida afectiva”³⁹⁷. El cuerpo humano es la relación de composición de muchos cuerpos simples (recordemos la teoría general de los cuerpos spinozista) y estar bajo el sino de la imaginación significa que se ha generado un encuentro entre dos partes según determinaciones extrínsecas. En el caso de una llama y la mano, lo que sucede es el encuentro de las partes de dos cuerpos lo que genera un afecto en nosotros. El dolor, como saber práctico, nos comunica no acercarnos nuevamente a ella, pero lo que ha sucedido es que solo “una” parte de nuestro cuerpo ha sido afectada por “una” parte de la llama. La “imaginación dolorosa” no nos dice nada de las causas que generan ese dolor y sobre la naturaleza de la llama, porque no alcanzamos a vislumbrar las relaciones que componen la multiplicidad de cuerpos que constituyen la llama y a nosotros mismos. En resumen, la primera correspondencia se da por el conocimiento inadecuado (nivel epistemológico) de “una” parte (nivel ontológico) del objeto exterior.

Elevar nuestra potencia involucra una especie de relación recíproca que se establece entre el mundo interior y el exterior, que jamás deben ser concebidos como parcelas de realidad desligadas. Hay más bien una continuidad entre las relaciones que mantenemos con el afuera y nuestra capacidad de poder concebir adecuadamente y obrar. El segundo género de conocimiento nos revela “la existencia de propiedades comunes al cuerpo humano, a lo que corresponde la presencia de nociones comunes en nuestra alma”³⁹⁸. Un individuo singular forma nociones comunes cuando logra conformar una idea adecuada de la relación entre dos cuerpos. En la teoría general de los cuerpos spinozista, los cuerpos compuestos son precisamente aquellos que comunican a muchos cuerpos simples un mismo movimiento según una cierta relación. En el caso de la llama y la mano, eso sucede cuando logramos conocer la relación de movimiento que constituye los distintos cuerpos que conforman la llama y, con ello, a la vez, elevamos la potencia de nuestro cuerpo para obrar en la Naturaleza. En el prefacio al libro V de la *Ética* Spinoza asevera: “*In hâc ergo de potentiâ rationis agam, ostendens, quid ipsa ratio in affectûs possit, & deinde, quid Mentis Libertas seu beatitudo sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodò autem, & quâ viâ debeat intellectus perfici, & quâ deinde arte Corpus sit curandum, ut possit*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 91.

³⁹⁸ *Ibid.*

*suo officio rectè fungi, huc non pertinet*³⁹⁹. El conocimiento, entonces, de cada uno es perfectible y somos a cada momento lo más perfecto que podemos ser. Entonces, la segunda correspondencia refiere a la noción común (nivel epistemológico) obtenida de la relación de movimiento de un cuerpo compuesto (nivel ontológico). Nos explayaremos acerca del sentido que tiene este segundo género de conocimiento.

Anteriormente expusimos generalmente el sentido de las nociones comunes, establecimos que aparte de la exposición de su contenido, necesitábamos aún saber el procedimiento mediante el cual nos elevamos realmente hacia un conocimiento superior de las cosas. También nos preguntamos cómo es posible formar ideas adecuadas, es decir, alcanzar el segundo y tercer género de conocimiento. Dijimos siempre que estaba relacionado íntimamente con la potencia de obrar que surge de la alegría, pero para que fuera inteligible la respuesta, era necesario tener los elementos suficientes. Ahora es más fácil entender como perfeccionar nuestra propia potencia entendiendo el rol que juegan las pasiones. Resumidamente,

el conjunto de la operación descrita por Spinoza presenta cuatro momentos: 1) Dicha pasiva que aumenta nuestra potencia de actuar, de donde derivan deseos o pasiones, en función de una idea aún inadecuada; 2) Gracias a esas pasiones dichosas, formación de una noción común (idea adecuada); 3) Dicha activa, que se colige de esa noción común y que se explica por nuestra potencia de actuar; 4) Esta dicha activa se agrega a la dicha pasiva, pero *reemplaza* a los deseos-pasiones que nacen de ésta por deseos que pertenecen a la razón, y que son verdaderas acciones. Así se realiza el programa de Spinoza: no suprimir toda pasión, sino gracias a la pasión dichosa, hacer que las pasiones no ocupen más que la más pequeña de las partes de nosotros mismos y que nuestro poder de ser afectado sea colmado por un máximo de afecciones activas⁴⁰⁰.

Damos una explicación más extensa de estas palabras. Enfatizamos en 3.4.2. en el hecho de que aunque una pasión sea dichosa (alegre) o triste, no por ello deja de ser una pasión. La alegría o dicha es solo un tránsito (*transitio*) de una menor hacia una mayor “perfección”. No es la perfección misma ya que aquello implica la posesión misma o el gobierno verdadero de aquello que la pasión nos entrega. Podemos tener diez pasiones alegres del mismo tipo, sin que aquel tránsito implique elevar la potencia

³⁹⁹ Spinoza. *Opera*, E, V, praef., p. 277. “En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad; por todo ello, veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignaro. De qué manera y por qué método deba perfeccionarse el entendimiento, y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones, son cuestiones que no pertenecen a este lugar”. *Op. cit.*, p. 415.

⁴⁰⁰ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, pp. 278-279.

de comprender la Naturaleza. Este es el sentido de una noción común: realmente entendemos y componemos una relación con el exterior. Los casos que podrían analizarle pueden ser de la más diversa índole: 1) un estudiante, debido a la similitud de los problemas que se le ha planteado en dos pruebas, ha aprendido mecánicamente cómo llegar a las respuestas que se le piden. En una tercera prueba, los problemas que se le plantean son diferentes, pero se resuelven bajo el mismo método y, sin embargo, reprueba. En este caso, no decimos que el estudiante este en posesión verdadera de aquello que se espera que entienda, sino que ha reaccionado de forma casualmente acertada al azar de las preguntas que se le impuesto. Solo el manejo del método para resolver un particular tipo problema implica elevar efectivamente la potencia y componer con la realidad una relación. 2) Algo similar ocurre en el caso de un hombre cavernario que busca alguna planta para eliminar un malestar estomacal. Solo saber que siempre para tal caso una planta en particular sirve para aliviar (pasi6n dichosa) un tipo específico de dolor, es estar en posesi6n de un conocimiento del segundo género. 3) Saber cuáles son las reacciones del nitrato de potasio al encontrarse con el ácido sulfúrico, cuál será su resultado habitual (ácido nítrico y el bisulfato de potasio) bajo ciertas condiciones y sus aplicaciones, será muy diferente que manipular sustancias químicas azarosamente. He ahí la diferencia entre poseer o no el conocimiento que eleva nuestra potencia de obrar. Conocer significa saber los efectos que se siguen del encuentro con dos o más cuerpos. Como “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”, comprender se entiende en Spinoza como el proceso práctico por medio formamos “nociones comunes” de ellos.

Se entiende que por la infinidad de efectos que se siguen de la naturaleza de Dios, no nos elevamos de una vez y para siempre nuestra potencia de obrar. La vida es un proceso constante de dominio y autodomnio de nuestros afectos que nos permite tener un gobierno mayor sobre los procesos exteriores. Cuando el entendimiento comprende una parte de la Naturaleza (forma nociones comunes) y eleva su potencia, somos más libres y capaces de auto conservarnos (*conatus*) al conocer las causas.

El aumento de nuestra potencia de actuar nos da la ocasi6n de conquistar esa potencia, o de llegar a ser activos efectivamente. Habiendo conquistado nuestra actividad en ciertos puntos, llegamos a ser capaces de formar nociones comunes, incluso en los casos menos favorables. Hay todo un aprendizaje de las nociones comunes, o del *llegar a ser-activo*: no debe descuidarse en el spinozismo la importancia del problema de un proceso de

formación; debe partirse de las nociones comunes menos universales, las primeras que tengamos ocasión de formar⁴⁰¹.

En ese sentido, obrar bajo el precepto de la razón significa formar ideas adecuadas de las cosas en el entendimiento. “*At Mentis potentia solâ cognitione definitur; impotentia autem, seu passio à solâ cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur*”⁴⁰². ¿Significa esto que Spinoza finalmente opta por darle un privilegio especial al alma sobre el cuerpo? No. Bajo la teoría del “paralelismo” tanto el alma como el cuerpo tiene la misma dignidad por ser modificaciones de los atributos de Dios. No hay anticipación de la razón, pues no tiene sentido en la doctrina spinozista identificar los productos de la conciencia con la realidad. Las abstracciones como los universales del lenguaje no son distinciones reales. Un conocimiento siempre tiene un carácter práctico y los ejemplos que hemos dado son la evidencia clara de esta afirmación. Tener posesión auténtica de un saber como en el caso del estudiante que dimos más arriba, jamás será identificado con la adquisición teórica de un producto puro. Una noción común es la composición de una relación y, por lo mismo, siempre implica el encuentro al menos de dos cuerpos. Un encuentro será siempre el despliegue fuerzas que entran en contacto y, por eso, el afecto, más que el íntimo sentimiento con que se conmueve el alma, es el resultado de la imagen que otro cuerpo imprime en nosotros y el sentimiento-afecto que de ello genera. Así, cuando el alma eleva su potencia es por vía del cuerpo; y la potencia que nuestro entendimiento gana, se expresa por esta renovada capacidad de obrar sobre la realidad. La potencia siempre será el ejercicio de un poder y no hay que olvidar que desde la perspectiva de Spinoza se entiende que lo que es pasión en el alma es pasión en el cuerpo y lo que es acción en el alma es acción en el cuerpo. Hay un orden y conexión de las ideas y las cosas.

Este último punto, se conecta apropiadamente con el contenido de la prop. I del libro V de la *Ética*: “*Prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, & concatenantur in Mente, ità Corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur, &*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 282.

⁴⁰² Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XX., schol., p. 293. “Ahora bien, la potencia del alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga sólo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas”. *Op. cit.*, p. 439.

*concatenantur in Corpore*⁴⁰³. Ese orden y conexión es lo que impide, en última instancia, juzgar que el cuerpo o el alma tengan preeminencia una sobre la otra al momento de calificar “lo que podemos”. Pero si el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas, entonces es posible ordenar todos los afectos a la causa adecuada de la cual provienen. “*Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum, & distinctum non possumus formare conceptum*”⁴⁰⁴. Un afecto es una pasión y no deja formar parte del mundo imaginativo. Pero a partir de la huella que imprime en nosotros siempre es posible componer una relación y formar una idea clara y distinta (noción común). Afirmar que un afecto cualquiera en nuestro cuerpo es causa de la voluntad de Dios, es proceder a partir de una ilusión que se funda en una causa trascendente y en otorgarle a Él una propiedad antropomórfica. En cambio, una idea adecuada en nosotros siempre resulta de establecer la causa real del afecto que se nos presenta, lo que transforma la pasión en una idea clara y distinta. “*Unumquemque potestatem habere se, suosque affectûs, si non absolute, ex parte saltem clarè, & distinctè intelligendi, & consequenter efficiendi, ut ab iisdem minùs patiatur*”⁴⁰⁵. Pero Spinoza nos recuerda permanentemente la dificultad que implica este tránsito hacia la libertad que consiste en elevar la potencia del entendimiento. “*Huic igitur rei praecipuè danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare, & distinctè cognoscamus, ut sic Mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clarè, & distinctè percipit, & in quibus planè acquiescit; atque adeò, ut ipse affectus à cogitatione causae externae separetur, & veris jungatur cogitationibus*”⁴⁰⁶. Las nociones comunes, de esta manera, se aplican a los modos existentes particulares y nos hacen conocer el orden de la Naturaleza, es decir, las relaciones de movimiento características bajo las cuales los cuerpos convienen o se oponen. Las leyes de la Naturaleza por tener como fuente a Dios se nos presentan como verdades eternas⁴⁰⁷ y

⁴⁰³ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. I, p. 281. “Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo”. *Ibid.*, p. 421.

⁴⁰⁴ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. IV, p. 282. “No hay afección alguna del cuerpo humano de la que no podamos formar un concepto claro y distinto”. *Ibid.*, p. 423.

⁴⁰⁵ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. IV, schol., p. 283. “Cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos”. *Ibid.*

⁴⁰⁶ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. IV, schol., p. 283. “Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos”. *Ibid.*, pp. 423-424.

⁴⁰⁷ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, pp. 285-286.

teniendo como modalidad principal la necesidad. “*Quatenus Mens res omnes, ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectûs potentiam habet, seu minùs ab iisdem patitur*”⁴⁰⁸.

Es claro que mientras más nos acercamos a la idea de que las cosas particulares se concatenan en orden a la necesidad de una substancia única, más entendemos a Dios como producción genética de la realidad. “*Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur*”⁴⁰⁹. Pero no se debe olvidar en este punto de nuestra exposición y de la *Ética* que Dios tiene una serie de particularidades con que Spinoza lo ha revestido. Dios es la Naturaleza misma y bajo la primacía de la idea de inmanencia, que late subrepticamente en todo su pensamiento, se ha expurgado de toda causa trascendente a la realidad. De ahí que tenga sentido conocer adecuadamente las afecciones del cuerpo, pues así avanzamos en el conocimiento de la causa interna que anima la producción de la realidad en su unidad. Si conocemos nuestros afectos nos alegramos porque se eleva nuestra potencia de obrar, amamos a Dios, pues el amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior. Se entiende asimismo que “*Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur*”⁴¹⁰, lo que nos anima a dos comentarios. Primero, Dios está libre de pasiones porque ellas son siempre un tránsito (*transitio*) hacia una menor o mayor perfección y Dios como expresión de la unidad y concatenación de todas las ideas adecuadas tal cual se generan, no puede padecer. Segundo, si reemplazáramos a Dios por la Naturaleza en tal proposición, notamos de manera más clara por qué no tiene sentido un orden cósmico-moral en Spinoza. Al nivel de la Naturaleza entera se produce “inocentemente” la realidad, sin necesidad de formar nociones de Bien y Mal, pues ellas no son más que nociones comparativas y que se dicen de los modos que somos nosotros en cuanto las cosas nos son útiles. El bien y el mal son nociones inadecuadas de las cosas y “*si homines liberi nascerentur, nullum boni, & mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent*”⁴¹¹. Con la prop. XX, se finiquita todo lo concerniente a los

⁴⁰⁸ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. VI, p. 284. “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos”. *Op. cit.*, p. 425.

⁴⁰⁹ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XIV, p. 290. “El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”. *Ibid.*, p. 434.

⁴¹⁰ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XVII, p. 291. “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza”. *Ibid.*, p. 435.

⁴¹¹ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. LXVIII, p. 261. “Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal”. *Ibid.*, p. 390.

remedios a los afectos. Aquí, “parece finalizar el largo itinerario comenzado al comienzo de la segunda Parte de la *Ética*: sin suponer un imperio absoluto de las pasiones, el hombre ha conquistado, en la medida de lo posible, una cierta distancia respecto de su servidumbre originaria; puede escapar de la inconstancia y el desgarramiento en lo que se encontraba espontáneamente inmerso”⁴¹².

A partir del final del schol. de la prop. XX se da un quiebre en el discurso. “*Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi [...] Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corpus pertinent*”⁴¹³. Spinoza se propone saltar del segundo género al tercero de conocimiento. Se revela una tercera correspondencia: el conocimiento de la esencia (nivel epistemológico) es el descubrimiento del grado de potencia de un objeto particular y de la potencia infinita de Dios (nivel ontológico). ¿Pero acaso no era suficiente el conocimiento de las nociones comunes que nos eleva progresivamente al conocimiento de la Naturaleza como totalidad? Para Spinoza no. Sucede que las nociones comunes son el conocimiento adecuado de una relación al menos entre dos cuerpos (el afectado y que nos afecta). Las esencias, por otro lado, se muestran como el conocimiento de las cosas singulares: “*Quò magis res singulares intelligimus, eò magis Deum intelligimus*”⁴¹⁴. Pero quizá esto no sea lo más llamativo, sino el hecho de que el tercer género esté relacionado con un conocimiento del alma sin relación al cuerpo. ¿Se tuerce de esta manera la relación de equilibrio entre alma y cuerpo que sostiene la denominada doctrina del paralelismo? Se puede establecer al menos que las interpretaciones que ven a Spinoza como espiritualista o idealista tiene algún sustento. Pero la respuesta adecuada a la pregunta es “no. Se trata de extraer las consecuencias de las mismas leyes universales (*Ética* I) aplicadas a dos objetos diferentes, los cuales, por lo demás, son dos dimensiones del mismo objeto”⁴¹⁵. La explicación anterior es expresada por Pierre-François Moreau; la seguiremos en su recorrido porque su comprensión es compleja. El libro I de la *Ética* aparece nuevamente en el horizonte y los objetos a los cuales se aplican sus directrices son dos, según Moreau: “una primera vez en una secuencia en

⁴¹² Moreau, Pierre François. *Spinoza. Filosofía...* Op. cit., p. 91.

⁴¹³ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XX, schol., p. 294. “Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. [...] Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo”. Op. cit., p. 440.

⁴¹⁴ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXIV, p. 296. “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”. *Ibid.*, p. 444.

⁴¹⁵ Moreau, Pierre François. *Spinoza. Filosofía...* Op. cit., p. 94.

que son aplicadas al compuesto humano *durante corpore* (al alma idea del cuerpo durando), y una segunda vez, más brevemente, aplicándolas al alma solamente idea de la esencia del cuerpo”⁴¹⁶. De lo primero ya hemos hablado, pero queda ver cuanta consistencia tenga la idea del conocimiento del tercer género.

A partir de la la prop. XXIII Spinoza señala “*Mens humana non potest cum Corpore absolutè destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est*”⁴¹⁷. Se debe indicar que ésta como las anteriores proposiciones que inician la serie del tercer género se apoyan en gran medida sobre las proposiciones del libro I. La definición de eternidad, de hecho, es la última del libro I y expresa: “*per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex solâ rei aeternae definitione necessariò sequi concipitur*”⁴¹⁸. Y si bien hay algo del alma que es eterno, donde la duración nada explica, la presencia del cuerpo no desaparece. “*In Deo tamen datur necessariò idea, quae hujus, et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*”⁴¹⁹. Tenemos una primera constatación: bajo la mirada de la eternidad, no se quiebra la paridad alma-cuerpo. Pero es aún más interesante y decisivo lo que señala Moreau a propósito de la prop. XXIII de la parte V ya citada: ella se apoya explícitamente en el recorrido que viene de la prop. XIII del libro I, en cuyo escolio se señala que todo lo dicho hasta ese momento no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, es decir, a los cuerpos en general. “De ello se puede deducir lógicamente que la tesis sobre la eternidad del alma se aplica de la misma manera a todas las almas. Por consiguiente, nada hay con lo que se pueda satisfacer una lectura espiritualista de la *Ética*: ciertamente, el hombre tiene una parte de eternidad; pero también todos los demás modos finitos [...] Esta es la sola concepción de la eternidad autorizada por el spinozismo, y está claro que es demasiado amplia para fundar por ella sola una doctrina de la salvación”⁴²⁰. Menos aún si se quisiera erigir esa doctrina sobre la base del puro conocimiento humano.

Pero más adelante, en la prop XXXIX, Spinoza insistirá en el rol que juega el cuerpo con el objetivo de alcanzar el tercer género de conocimiento. “*Qui Corpus ad*

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹⁷ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXIII, p. 295. “El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”. *Op. cit.*, p. 442.

⁴¹⁸ Spinoza. *Opera*, E, I, def. VIII, p. 46. “Por *eternidad* entiendo la existencia misma en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de una cosa eterna”. *Ibid.*, p. 57.

⁴¹⁹ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXIII, p. 295. “Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad”. *Ibid.*, p. 441.

⁴²⁰ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía...* *Op. cit.*, pp. 94-95.

*plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*⁴²¹. Aquí enfatiza Moreau en la siguiente idea: “dada que la excelencia de las almas (sean cuales sean) es proporcional a la de los cuerpos cuyas ideas constituyen, es la diferencia entre los cuerpos lo que permite pensar la diferencia entre las almas, en primer lugar, sobre el plano del conocimiento; a continuación, sobre el de la conducta, y, finalmente, sobre aquello que podríamos llamar la proporción de eternidad”⁴²². Es decir, si hay una parte de nuestra alma que no se destruye con el cuerpo -lo que por cierto no refiere a una supuesta inmortalidad del alma que ha sido descartada por anteriores demostraciones- es porque *durante* la vida hemos hecho un esfuerzo *singular* por sacudirnos del mayor número de afecciones posibles. Si estuviéramos ante una hipótesis espiritualista en que todo se explicara por una verdad que emerge del encuentro con nuestro mundo interior, no tendría sentido la constante referencia de Spinoza al mundo exterior y la fuerza que tiene en la conformación de nuestra propia singularidad. En ese sentido, el schol. de la prop. XXXIX es indicativa de la importancia que los procesos vitales tienen en su doctrina y nos permitimos reproducirlo en su totalidad por este mismo hecho.

*Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad Mentem referantur, quae magnam sui, & Dei habeant cognitionem, & quarum máxima, seu praecipua pars est aeterna, atque adeò ut mortem vix timeant. Sed ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hîc est, quòd nos in continuâ vivimus variatione, & prout in melius, sive in pejus mutamur, eò felices, aut infelices dicimur. Qui enim ex infante, vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, & contrà id felicitati tribuitur, quòd totum vitae spatium Mente sanâ in Corpore sano percurrere potuerimus. Et reverâ qui Corpus habet, ut infans, vel puer, ad paucissima aptum, & maximè pendens à causis externis, Mentem habet, quae in se solâ considerata nihil ferè sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; & contrà, qui Corpus habet ad plurima aptum, Mentem habet, quae in se solâ considerata multum sui, & Dei, & rerum sit conscia. In hâc vitâ igitur apprimè conamur, ut Corpus infantiae in aliud, quantum ejus natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad Mentem referatur, quae sui, & Dei, & rerum plurimùm sit conscia; atque ità ut id omne, quod ad ipsius memoriam, vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in Schol. Prop. Praeced. jam dixi.*⁴²³

⁴²¹ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXXIX, p. 304. “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna”. *Op. cit.*, p. 457.

⁴²² Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía...* *Op. cit.*, p. 96.

⁴²³ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXXIX, schol., p. 305. “Dado que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, no es dudoso que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte sea eterna, no temiendo apenas, por tanto, a la muerte. Mas para que esto se entienda con mayor claridad, debe observarse aquí que vivimos sometidos a continuas variaciones, y según cambiamos a mejor o a peor, así se dice que somos dichosos o desdichados. En efecto: se dice que es desdichado el que de niño pasa a ser cadáver, y, por el contrario, se considera una dicha el haber podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano. Y es cierto que quien, como el niño, tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, quien tiene un cuerpo apto

Este escolio se muestra relevante para nuestras intenciones, pues en su interior oculta la respuesta a la pregunta que debiéramos hacernos: ¿Qué cosas conocemos por el tercer género de conocimiento? O en otra formulación: ¿Qué conocemos por esencia y cuántos tipos de esencias hay? Lo que sean primeramente las esencias, Deleuze nos lo deja muy claro: “Primero, son particulares, por tanto, son irreductibles unas a otras: cada una es un ser real, un *res physica*, un grado de potencia o intensidad [...] por otra parte, cada esencia conviene con todas las demás. [...] En fin, las esencias son expresivas: no solamente cada esencia expresa todas las demás, sino que expresa a Dios como ese principio mismo que contiene todas las demás esencias y del que cada una depende en particular”⁴²⁴. La respuesta que ocultaba el escolio era entonces: “quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas”. Conocemos pocas cosas bajo el tercer género de conocimiento, pero quien se conoce a sí mismo, conoce el mayor número de cosas posibles y tiene una idea de Dios en tanto que contiene todas las esencias y las encadena a Él como su causa, tiene una parte más perfecta y eterna. “*Summus Mentis conatus, summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere*”⁴²⁵. Pero éste es un progreso que parte de conocer ciertas propiedades comunes de las cosas hasta el conocimiento adecuado de las esencias y a partir de allí entendemos mayormente a Dios. La tesis de Moreau, entonces, se vuelve más plausible, pues vemos que avanzado el libro V aparece nuevamente la marca del cuerpo. “*Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessariò habet, scitque se in Deo esse, & per Deum concipi*”⁴²⁶. En definitiva, conocer bajo la perspectiva de la eternidad es conocer progresivamente la causa de la cual derivan todas las esencias particulares y nosotros como esencia: Dios.

para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro —cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento, como ya he dicho en el Escolio de la Proposición anterior”. *Op. cit.*, pp. 458-459.

⁴²⁴ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, pp. 298-299.

⁴²⁵ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXV, p. 296. “El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”. *Op. cit.*, p. 444.

⁴²⁶ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXX, p. 299. “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”. *Ibid.*, p. 448.

Pareciera que el problema de Spinoza esté resuelto con estas apreciaciones, pues hemos llegado al punto desde el cual iniciamos en el primer libro de la *Ética*: Dios es el principio inmanente de producción de las cosas. Sin embargo, se apreciará que hay un problema insoslayable: una duplicación de Dios bajo los dos géneros racionales de conocimiento. ¿Acaso no llegamos también al conocimiento de Dios a partir de las nociones comunes y elevándonos a partir del conocimiento de las relaciones de la Naturaleza? Así es. Este problema ha sido detectado a partir de otra pregunta. ¿Es que la *Ética* está escrita en la mayor parte desde la perspectiva de las nociones comunes? Al parecer sí, solo a partir de las últimas 22 proposiciones del libro V entraríamos en el mundo del conocimiento por la esencia. El problema y su solución radican en la concepción misma de Dios como causa en la cadena de producción de la Naturaleza:

La idea de Dios no pertenece al segundo género sino en la medida en que es relacionada a las nociones comunes que la expresan. Y las condiciones de nuestro conocimiento son tales que «llegamos» a la idea de Dios por las nociones comunes. Pero la idea de Dios no es en ella misma una de esas nociones. Es ella, por lo tanto, la que nos hace salir del segundo género de conocimiento y nos revela un contenido independiente: ya no de las propiedades comunes, sino la esencia de Dios, mi esencia y todas las demás que dependen de Dios. Ahora bien, mientras la idea de Dios se relacione a las nociones comunes, representa un ser soberano que no experimenta amor alguno, dicha alguna. Pero, determinándonos al tercer género, recibe ella misma nuevas calificaciones que corresponden a ese género. Las dichas activas que experimentamos en el tercer género de conocimiento son dichas que Dios mismo experimenta, porque las ideas de las que se coligen son en nosotros como son eternamente e inmediatamente en Dios⁴²⁷.

Las nuevas calificaciones de Dios no dejan de parecer extrañas luego de la impassibilidad que Spinoza le ha atribuido. “*Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus*”⁴²⁸. ¿Cuál es el sentido de este amor intelectual? Sin duda, la afección dichosa que se forma a partir de elevar nuestra potencia al conocimiento de la causa de todas las esencias singulares. Pero se complica aún más la situación cuando Spinoza expone que “*Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat*”⁴²⁹. Si Dios se ama a sí mismo entonces también nos ama, pues nosotros como expresión de una esencia somos “en” la causa que nos produce. Somos parte de Dios y recordemos que desde la prop. I del libro I se establece esta relación entre la substancia única y sus modificaciones. Deleuze expresa que no habrá de verse mayor contradicción

⁴²⁷ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 304

⁴²⁸ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXXIII, p. 300. “El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno”. *Op. cit.*, p. 450.

⁴²⁹ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXXV, p. 302. “Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito”. *Ibid.*, p. 452.

entre el Dios que no experimenta dicha alguna del segundo género y el Dios que nos ama del tercer género⁴³⁰. Y quizá sí, desde el punto de vista de lo que fundan, pero no pueden negarse las dificultades que presenta este Dios del tercer género. ¿Qué es este amor intelectual que se presente como una dicha activa en un Dios que no puede padecer afectos? ¿Acaso el amor no ha sido definido como un afecto y ahora se presenta como un “amor intelectual” desprovisto de toda relación con la pasión? Lo que sabemos por Spinoza es que el amor intelectual de Dios es infinito y el de nosotros hacia él es eterno en la medida que se explica por el alma humana. Moreau nos dice algo interesante, pero en el contexto del análisis de TI: “la mayor parte de los filósofos de la Edad moderna, en su teoría de las pasiones, otorgan un lugar esencial al amor, que viene a reemplazar a la cólera como pasión paradigmática [...] Cuando un moderno quiere hablar de las pasiones, piensa inmediatamente en el amor, del cuál el término «pasión» se ha convertido en sinónimo”⁴³¹. Ahora, si bien Spinoza ha suplantado al amor como pasión dominante a favor de la *laetitia* y la *tristitia*, repone al amor como arquetipo pero en un plano distinto. Podría ser rastreable desde el punto de vista de la *Ética* y ya no de TI, toda la influencia que tenga este amor intelectual en relación al contexto y autores que escriben sobre el amor en la edad Moderna. Sin embargo, solo lo sugerimos, pues sobrepasa los objetivos de este trabajo. Lo importante de señalar acá es el sentido del tercer género en su relación con la eternidad y la dicha activa que genera el amor intelectual: “*Ex his clarè intelligimus, quâ in re nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constante, & aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines*”⁴³². La *Beatitudo* (felicidad) es la libertad del entendimiento y la actividad más digna. Por lo mismo, Spinoza establece en la prop. XLII, la última de la *Ética*, que “*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contrâ quia eâdem gaudemus, ideò libidines coercere possumus*”⁴³³. Virtud y felicidad es el amor hacia Dios.

En fin, éste es el itinerario que nos ha propuesto Spinoza para encontrarnos con la verdadera libertad. Un camino racional compuesto por dos tipos de conocimiento:

⁴³⁰ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 304.

⁴³¹ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía...* *Op. cit.*, p. 215.

⁴³² Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XXXVI, schol., p. 303. “En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres”. *Op. cit.*, p. 454.

⁴³³ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XLII, p. 307. “La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella”. *Ibid.*, p. 462.

uno por la comprensión de la composición de los cuerpos y sus propiedades comunes; el otro por medio del conocimiento de la esencia misma. Se debe entender que el segundo género de conocimiento nos permite el paso hacia el tercer género de conocimiento. No debemos olvidar que la potencia de Dios desde el libro I de la *Ética* ha sido definida como su esencia. En ese sentido, el entendimiento de las esencias particulares debe ser comprendida en otros términos: “Es verdad que una esencia se expresa en una relación, pero no se confunde con esa relación. Una esencia particular es una realidad física; es por ello que las afecciones son afecciones de la esencia, y la esencia misma de un cuerpo. Esta realidad física es una realidad intensiva”⁴³⁴. Esta realidad intensiva o grado de potencia es un conocimiento adecuado de tres objetos: de nosotros mismos, de los demás cuerpos y de Dios. Bajo el primado del segundo género de conocimiento, igualmente adecuado, tenemos conocimiento de una realidad extensiva: propiedades comunes a todos los cuerpos. “Las partes extensivas pertenecen a la esencia bajo una cierta relación; pero ellas no constituyen esa esencia”⁴³⁵. Casi todo el recorrido de la *Ética* hasta la prop. XX del libro V está escrita desde la perspectiva de las nociones comunes (composición de relaciones). Pero no explicaba lo que sea la esencia: esta realidad intensiva que no se explica por la duración, sino por la eternidad de la potencia infinita de Dios. Es importante esta apreciación, porque en el transcurso de nuestro recorrido, hemos hablado constantemente de la idea de potencia y de la inmanencia como la forma de producción de la Naturaleza. Potencia y Naturaleza, son los resultados principales que se desprenden de los cuatro elementos mencionados al iniciar nuestra exposición de la *Ética*: definición genética, causa de sí, substancia y Dios. Los seis elementos en conjunto atraviesan todo el tratado y son indispensables para comprender todo el recorrido de sus páginas. Pero el concepto que los articula de manera consistente es el de inmanencia.

Está claro que la idea de Dios o la Naturaleza como potencia o intensidad infinita representa un concepto límite y una vez que ingresamos a él, tratamos de pensar lo que en alguna medida se muestra como impensable. Deleuze calificaba, en un momento de nuestra exposición, a Dios como el concepto que reúne dentro de sí todas las posibilidades de su producción y, en sí, eso nos pone en encuentro con una

⁴³⁴ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 307.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 307.

experiencia abismal. Ese sentimiento se expresa muy bien en el schol. de la prop. XXIII del libro V:

Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoriâ habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante Corpus exstitisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, & hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse⁴³⁶.

Sentimos y experimentamos que somos eternos. El fondo sobre el cual se presenta esta percepción es la eternidad misma de Dios y Él nos sobrepasa. Aunque podamos ascender para conocernos a nosotros mismos, conocer las otras esencias y a Dios, eso no nos convierte en dioses. Podemos conocer e interpretar las leyes eternas mediante las cuales Dios o la Naturaleza actúa, pero no por eso nuestra esencia se convierte en una identificación completa con esa Naturaleza. La experiencia de la eternidad, en una filosofía de la “totalidad” como la de Spinoza, pensamos, no puede ser otra cosa que sentir que formamos parte, desde nuestra esencia particular, de una totalidad que nos supera. Nuestra misma esencia se encadena con las otras esencias y “comprendemos” el marco o fondo sobre el cual nos posicionamos. Escribimos este “comprender” entre comillas para resaltar que tal forma de entender, como experiencia, se presenta en una dimensión muy distinta de lo que significa comprender habitualmente. De ahí la dificultad de entender muchas de las características de este “amor intelectual” que nos presenta Spinoza como perteneciente al tercer género de conocimiento. Pero este pensamiento límite es el que nos hace reconsiderar nuevamente la afinidad de Baruch Spinoza y Gilbert Simondon. Al final de la introducción de su libro *La Individuación*, Simondon nos señala algo revelador: “nosotros no podemos, en el sentido habitual del término, *conocer la individuación*; podemos solamente individuar, individuarnos e individuar en nosotros; esta captación es por tanto, al margen del conocimiento propiamente dicho, una analogía entre dos operaciones, que es

⁴³⁶ Spinoza. *Opera*, E, V, prop. XLII, pp. 293-294. “Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos. Pues tal percepción del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. Efectivamente, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas. Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración.”. *Op. cit.*, p. 443.

un cierto modo de comunicación”⁴³⁷. No podemos conocer la individuación en el sentido habitual del término, porque nosotros nos individuamos a partir de conocer; pero la individuación misma es un procedimiento que nos supera, pues se genera a partir de lo que podríamos llamar un fondo indiferenciado sobre el cual las diferencias se desarrollan. El pensamiento de Spinoza, de esta forma, se muestra vinculado fuertemente al de Simondon. Podemos tener una experiencia de la eternidad en nuestra vida a partir de doblegar las ilusiones a las cuales nos someten las pasiones y poner la mayor parte de nuestra alma en el orden de concatenación de las ideas adecuadas del segundo y sobre todo del tercer género. Pero la eternidad que es Dios mismo, el amor intelectual infinito que desde Él se desprende, nos supera por todos lados. Podemos, sí, conocer las leyes eternas mediante las cuales la Naturaleza produce y páginas atrás sostuvimos que esta es la concepción de Dios que, pensamos, se sigue del pensamiento de Spinoza. Pero nosotros lo conocemos a partir de los dos atributos suyos de los cuales somos modificaciones. Dios es una substancia compuesta de infinitos atributos y, en ese sentido, jamás asumiremos su propia perspectiva para entender. Si pensamos a Spinoza como un filósofo de la individuación, podríamos comprender su concepción de Dios como un fondo indiferenciado en que se produce todo lo que es y sus leyes; pero baste con las palabras, pues no hemos extendido ya suficiente.

En todo caso, no habría que perder de vista que bajo la premisa de la unidad de la Naturaleza, se siguen renovadores resultados para la comprensión del mundo desde la filosofía de Spinoza. Las pasiones no pueden ser desechadas como un elemento perturbador de la Naturaleza, sino que su rol debe ser comprendido. Si bien las pasiones son identificadas como el mundo de la servidumbre y de las ideas inadecuadas, ellas tienen una función transitiva que puede derivar en el cumplimiento de la virtud propia del ser humano: elevar su potencia y conservar el propio cuerpo. El afecto es un paso (*transitio*) con dos posibles caminos: transitar de una mayor a una menor perfección (*tristitia*) o de una menor a una mayor comprensión (*laetitia*). Cuando llegamos a dominar la causa verdadera que genera un sentimiento de alegría en nosotros, logramos elevar nuestra potencia y somos capaces de obrar. De aquí que su rol transitivo permita pasar del primer género de conocimiento (imaginación) al segundo género de conocimiento (razón). La imaginación, en tal sentido, es una potencia que permite al

⁴³⁷ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 44.

cuerpo del ser humano ser afectado de muchas maneras y tener ideas de esas imágenes que otro cuerpo imprime en nosotros. Pero esta no es la única consecuencia de concebir la Naturaleza como unidad. Bajo el primado de Dios entendido por nosotros bajo dos atributos, comprendemos que ni el pensamiento ni la extensión pueden ser considerados como elementos más puros o con mayor dignidad para dar una respuesta de lo que sea la esencia del ser humano. Ontológicamente, cuerpo y alma, tienen el mismo orden y conexión al interior la cadena causal que explica toda la Naturaleza. Así, se elimina todo tipo de jerarquía o causa trascendente que pudiera incrustarse como explicación de los fenómenos. Dios es tanto extensión como pensamiento; Dios es causa interior y se produce a sí mismo; la Naturaleza produce de manera horizontal y toda problemática debe analizarse desde la multitud de vertientes que se desprende de la unidad del “único” mundo. Todos estos elementos y algunos otros que se nos escapan en esta enumeración de la doctrina spinozista, remiten a una idea que late subrepticamente y que anima la comprensión de esta filosofía de la totalidad: la inmanencia. Decíamos al inicio del capítulo 2 de nuestro trabajo, que no necesariamente la inmanencia será el concepto fundamental de la obra de Spinoza. Pero sirve como principio articulador y ordenador de su aparataje conceptual y desde esa óptica su pensamiento se torna enormemente consistente. El principio de inmanencia como 1) *causa* expresa un sentido negativo: no hay causa externa que dé sentido a la producción de la Naturaleza y, por lo tanto, se rechazan a) ilusiones de la imaginación como un Dios con entendimiento o voluntad; b) un Dios legislador y distribuidor del universo de la Bondad y la Maldad; c) cualquier tipo de jerarquía que exprese la supremacía del Dios sobre las creaturas, la razón sobre las pasiones y el pensamiento sobre el cuerpo. Pero también expresa un sentido positivo: ontológicamente todos los elementos de la Naturaleza tienen la misma dignidad y se explican por su potencia. Existe una horizontalidad del ser donde se encuentran al mismo nivel Dios y las creaturas, la razón y las pasiones, el cuerpo y el pensamiento. Eso no significa que no existan jerarquías, pero ellas son distinciones que se expresan 2) *ad intra*. La unidad de la Naturaleza elimina cualquier tratamiento que rechace algún ámbito de la realidad por ser antinatural, un error o una distorsión. Todo se actualiza y se explica interiormente desde la perspectiva del absoluto o la totalidad. Esta unidad de la Naturaleza implica una 3) unidad del mundo. Este mundo es la única fuente de los valores y de la autoridad política, por tanto, ni el poder devenido de Dios a los hombres ni la autoridad de las escrituras ni las anticipaciones conceptuales del lenguaje como sería el caso de un gobierno ideal, dan sentido de esta unidad. En el caso

de la política, para evitar las supersticiones sobre las cuales se funda, se debe concebir al hombre como es: como un ser atravesado por pasiones de diverso tipo. Política y pasión son un binomio vinculado de una manera estrecha, pues el universo de la política aún es el mundo de la imaginación, pero es un trampolín en que se apoya el hombre para transitar a formas de razón superiores. Política y pasiones desde una perspectiva spinozista refieren al vínculo inmanente que se forja entre cuerpos de distinta composición. Lo hemos visto en la exposición del libro IV de la *Ética*, momento en que se funda las características de los procesos político-sociales. Ahora es momento de exponer los elementos que refieren a la parte política de la obra de Spinoza para obtener una comprensión más profunda de esta relación entre política y pasiones.

4. POLÍTICA Y PASIONES EN TTP Y TP

Hemos probado anteriormente que la relación entre política y pasiones es directa, pues la sociedad política se forja sobre la base del sinnúmero de deseos y pasiones que nacen desde el ser humano particular. Pero el fondo verdadero sobre el cual se forman todas las relaciones posibles de la Naturaleza es el descubrimiento de la potencia como esencia y de la dinámica de los encuentros entre individuos. Si aceptamos que la política de Spinoza es su metafísica, entonces no podemos obviar el papel que juega la *Ética* al interior de su doctrina. Dios es poder de producción infinita y positiva. Nosotros, los hombres, somos una parte de la Naturaleza y, por lo mismo, nuestra potencia, nuestra virtud y nuestra felicidad es poder conservar nuestro cuerpo, perseverando en experimentar la mayor cantidad de afectos alegres (composiciones). La potencia del Estado, por su parte, es prescribir una norma común de vida que permita la seguridad de los individuos en su seno y, consecuentemente, mantener la concordia y la estabilidad.

En resumidas cuentas, la base ontológica que reivindica la idea de potencia es esencial para poder comprender las afinidades y diferencias de los distintos estratos de la realidad en la filosofía spinozista. La potencia siempre es ejercicio: la dinámica de los encuentros y la ejecución de un poder siempre supone una relación que se establece *de facto* entre dos o más cuerpos. El encuentro (*occursus*) entre ellos siempre da como resultado un afecto de alegría o tristeza. La relación política que se establece entre los hombres en la teoría de Spinoza siempre será el producto de un lazo inmanente. La idea de inmanencia es crucial para entender la realidad en su conjunto, late subrepticamente a través de toda la doctrina spinozista y, en específico, nos servirá como herramienta para escudriñar casos de índole político-afectiva. Pensar la política desde una perspectiva normativa o como la aplicación de un modelo ideal de gobierno, es solo una quimera. “Toda la política spinozista se basa en la existencia de nódulos pasionales que, a pesar de la voluntad declarada de los hombres, resisten a la acción del Estado”⁴³⁸.

En este capítulo haremos primero una reseña biográfica de Baruch Spinoza. Se vuelve importante en este momento de la presentación porque se transforma en un elemento que da sentido a la transición y diferencias que existen entre sus dos escritos

⁴³⁸ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía...* Op. cit., p. 105.

políticos: TTP y TP. Luego haremos una exposición de los temas religiosos y fundamentos del Estado contenidos en el TTP. Finalmente, exponemos el TP y su intención: ser una doctrina política científica y recalcamos las diferencias existentes con TTP. En general, se constata la mayor coherencia del TP para proyectar una política inmanente y como ello le da mayor consistencia en relación a su doctrina general contenida en la *Ética*.

4.1. Presentación del contexto histórico de las dos obras y un criterio de interpretación.

Hemos dado anteriormente algunos dispersos datos biográficos sobre la vida de Spinoza. Nos parece ahora necesario entregar algunos elementos sobre el contexto de escritura del TTP y el TP, debido a la relevancia que éste tiene en el desarrollo de estas obras. Estos datos nos darán algunas luces sobre similitudes y diferencias de los dos escritos. Junto a ellos, la *Ética* es el tercer producto literario de lo que se considera el Spinoza más maduro. Desde el punto de vista de lo habitual en la escritura, puede parecer extemporáneo este gesto. Lo decimos porque una biografía, generalmente, suele encabezar el estudio de un autor; pero no es nuestra idea conformar un análisis cronológico acabado. Más bien, se trata de encontrar elementos que ahonden en el sentido de estas obras. Como dice Étienne Balibar, “las marcas de la coyuntura históricas son omnipresentes en el TTP, por lo cual desde ese punto de vista no se puede leer como una obra «puramente teórica», escrita en un solo registro”⁴³⁹. El TP, de alguna forma, puede ser visto como una respuesta posterior al cambio de los acontecimientos históricos en la Holanda del siglo XVII.

Siguiendo la guía de Moreau, quisiéramos hablar de tres componentes de la cultura de Spinoza, que serán expuestos en orden creciente de importancia para lo que deseamos fundamentar. 1) La cultura literario-filosófica-científica: la Biblia y la literatura latina son los grandes referentes de su cultura literaria. Hay rasgos de herencia de cultura clásica y la originalidad consiste en que Spinoza los toma como datos y trata de explicarlos por medio de un proceso análogo al de la física. Lo que dice de Aristóteles, Platón, Tomás de Aquino o Hasdaí Crescas pertenece al orden de la mención. Habría que considerar a Descartes y los escolásticos holandeses como una

⁴³⁹ Balibar, Étienne. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 23

fuentes más profundas de inspiración⁴⁴⁰. El latín lo aprendió en Amsterdam junto al profesor de latín Franciscus Van den Enden. No se sabe con certidumbre en que época ese contacto se habría realizado, pero Nadler estima que 1664 o 1665, antes de la expulsión de la comunidad judía⁴⁴¹. “Además de la educación en literatura y filosofía clásicas, los alumnos de Van den Enden eran con casi toda seguridad introducidos a temas más modernos, incluidos los desarrollos recientes en ciencia natural. Es probable que la familiaridad de Spinoza con los pensadores de los siglos XVI y XVII se iniciara bajo la tutela de Van den Enden, que pudo informarle de la nueva ciencia”⁴⁴². Las lecturas a las que el profesor pudo haberlo invitado son las de Bacon, Galileo y el renacentista italiano Giordano Bruno. Pudo dirigirlo también hacia humanistas como Erasmo y Montaigne⁴⁴³. En lo que refiere propiamente a la vertiente científica, Spinoza estuvo bien informado sobre matemática, física, medicina y ciencias del lenguaje. Aunque se trate de una cultura pasiva, Spinoza muestra mucho manejo de todo lo que se refiere a las ciencias de su tiempo. No olvidemos que se dedica al pulido de lentes y es considerado un trabajo de excelencia. Por otro lado, su correspondencia con Boyle, es una clara muestra de que establece relaciones con científicos connotados y que habla en un lenguaje claro. Se muestra capacitado para discutir con interlocutores de conocimiento enciclopédico como Leibniz. Decir que la Naturaleza no es más que una producción regulada por leyes, es uno de los resultados significativos de aplicación del método geométrico de exposición; método que ocupa, por cierto, no para aplicarlo a objetos de razón, sino para deducir genéticamente el orden de las cosas reales⁴⁴⁴. Estos elementos, aunque importantes para explicar el sentido de la obra total de Spinoza, son de menor relevancia para lo que ahora nos convoca. Bien sirven de muestra para exponer el origen de algunas de las ideas de Spinoza.

2) La cultura y el contexto religioso: doble confrontación religiosa es la que se vive en los tiempos de Spinoza. La primera: en el cristianismo abundan las controversias religiosas suscitadas por los diversos bandos, asoma un pensamiento libertino cada vez más fuerte y el pensamiento judío conoce un vigor importante. La otra: el descubrimiento de América y Oriente refuerza el pensamiento comparatista que

⁴⁴⁰ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía...* Op. cit., pp. 20-21.

⁴⁴¹ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 156.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 161.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

hasta ese momento se nutría de las tres religiones monoteístas principales (Islam, Cristianismo y Judaísmo) o de la mitología antigua⁴⁴⁵. Pareciera que el último punto tiene menos importancia, pero hay que considerar que el 31 de marzo de 1492, mismo año del descubrimiento de América, España decide expulsar a los judíos que durante siglos habían tenido una próspera presencia en esas tierras. Desde 1391 las arremetidas de odio popular contra los judíos eran comunes e incluso la situación de los conversos no varió demasiado. Con la unión de los reinos de Castilla y Aragón la situación empeoró hasta llegar a la expulsión definitiva en la fecha mencionada⁴⁴⁶. “De la noche a la mañana, los judíos se encontraron ante la siguiente alternativa: o conversión o exilio. Y en el plazo de tres meses no quedó oficialmente en España ningún judío. La otra mayoría de los exiliados (unos 120.000) pasaron a Portugal”⁴⁴⁷. Sin embargo, la acogida en este último país solo fue un temporal. Manuel, Rey de Portugal, el 5 de diciembre de 1496, decreta la expulsión de los judíos y los musulmanes de sus tierras. Pero temiendo las posibles consecuencias económicas que tendría este destierro, decide el 4 de marzo de 1497 la conversión forzosa de todos los judíos y el bautizo cristiano para todos los bebés recién nacidos de judíos. Otra salida forzosa sufrieron muchos judíos hacia los Países Bajos⁴⁴⁸. ¿Quién era, entonces, Baruch Spinoza? Primeramente, un heredero directo de las expulsiones cometidas contra los judíos de la península Ibérica. “El nombre «de Spinoza» (o «Despinosa» o «d’Espinoza», entre otras variantes) deriva del portugués *espinhosa*, que significa «de un lugar Spinoso». La familia pudo haber sido originalmente una de aquellas que, al igual que muchas otras, huyeron de España a Portugal en el siglo VX”⁴⁴⁹. Pero de hecho el padre de Spinoza, Miguel, nació en Vidigere, Portugal, en el año 1587 o 1588, quien se sabe pasó a administrar algunos negocios de su tío y suegro Abraham en Amsterdam. Ese fue el lugar de nacimiento de Baruch Spinoza, un 24 de noviembre de 1632, criado en sus primeros años bajo la normativa de vida judía y en la próspera comunidad judeo-portuguesa de aquella ciudad. “No cabe la menor duda de que Miguel desearía para su hijo –nacido, a diferencia de él, como judío de una floreciente comunidad judía- una buena educación”⁴⁵⁰. Por eso mismo, se preocupó, p.e., de inscribir a sus hijos en una hermandad educativa para garantizar la educación de los niños bien dotados. Se puede

⁴⁴⁵ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía... Op. cit.*, p. 17.

⁴⁴⁶ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 19-21.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 94-95.

afirmar que su formación siguió, durante los primeros años, un contenido marcadamente religioso-judaico.

Spinoza asistió a la escuela Talmud Torah durante los primeros cuatro grados, hasta llegar a los catorce años. Se da por supuesto a veces que fue también instruido en las materias rabínicas, lo cual querría decir que cursó los niveles superiores de la escuela [...] Spinoza, sin duda, debió de destacar en sus estudios y adquirir a través de ellos un dominio de la lengua hebrea lo suficientemente sólido para como para poder escribir más tarde su propia gramática hebrea, al igual que un profundo conocimiento de la Biblia y de las más importantes fuentes rabínicas⁴⁵¹.

Existe otro evento ligado a la religión que marca profundamente el recorrido posterior de su vida. El 27 de julio de 1656 fue leído en hebreo el decreto que excomulga a Baruch Spinoza de la religión judía. Maldecido y acusado de ateo, las causas de tal medida son supuestamente los pensamientos heréticos acerca de la religión. “La persona bajo *cherem* quedaba excluida, en mayor o menor grado, de participar en los actos rituales de la comunidad y, por tanto, de realizar muchas de las tareas que dan sentido a la vida de un judío. La severidad y la duración del castigo dependían usualmente de la gravedad de la ofensa cometida”⁴⁵². En cuanto abandona la comunidad, Spinoza entrará en un mundo nuevo dominado por la cultura religiosa calvinista. Aquellos a quienes frecuente durante su vida no serán teólogos de profesión, sino personajes con que mantendrá relaciones de amistad y epistolares: mercaderes (Balling, Jelles) o médicos (Meyer, Bouwmeester), miembros ellos a menudo de grupos de la segunda Reforma⁴⁵³.

3) La cultura y el contexto político (religioso): Si colocamos entre paréntesis el concepto “religioso” es porque en los tiempos de Spinoza, no se puede pensar el fenómeno religioso como un ámbito separado de la política. Un síntoma de ello es el título dado al TTP (*Tratado Teológico-Político*), que en su escritura junta los dos conceptos. En el punto 2 quisimos dar el marco propicio para que en este punto 3 nos adentremos en las relaciones entre política y religión en el contexto de la vida de Spinoza. En los años inmediatamente anteriores al nacimiento de Spinoza, Holanda se encontraba en los primeros estadios de su Edad de Oro. Aunque tal bonanza se veía mermada por las diferentes guerras que la naciente potencia tuvo que afrontar durante el

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 176-177.

⁴⁵³ Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía... Op. cit.*, p. 18.

siglo XVII⁴⁵⁴. “Aunque a mediados de 1667 la guerra con Inglaterra iba aproximándose a su fin, la paz interior de los Países Bajos se encaminaba otra vez hacia una de sus desastres periódicos. Los debates sobre la conducción de la guerra (y sobre los términos de la paz) reabrieron las fisuras en la política y la sociedad holandesa”⁴⁵⁵. Si bien los problemas externos se desvanecían, los internos no. La disputa entre dos bandos por el poder fue una constante de aquellos años: la familia principesca de los Orange-Nassau y el partido de los Regentes de Jan de Witt. “En 1650-1654, el día después de la independencia definitiva, una nueva crisis, una inversión de las relaciones de fuerza: por primera vez Orange intenta encaminar el Estado hacia un régimen monárquico, pero esta tentativa fracasa, el principal dirigente del partido de los Regentes, Jan de Witt, deviene Gran Pensionario y hace decretar la exclusión perpetua de la familia Orange de los cargos militares”⁴⁵⁶. ¿Pero quién era de Witt? El descendiente de una familia adinerada y no precisamente un demócrata extremo; sin embargo, se mostró como firme republicano. “Gobernó los Países Bajos como un estadista constitucional, eliminando casi en su totalidad instituciones semimonárquicas como las del virrey y la de capitán general (aunque dio a cada provincia la libertad de decidir por sí misma si quería o no nombrar a un virrey)”⁴⁵⁷. De Witt, las ciudades y las provincias de la república tenían derecho a decidir su administración y representantes. Impulsó igualmente la tolerancia, la libertad de filosofar dentro de ciertos límites, el libre credo. Pero insistimos, no por ello dejó de identificarse con un sistema cercano a la oligarquía⁴⁵⁸. En el año 1672 se recrudecen los conflictos externos y con ello los internos. Luego de un intento de asesinato, Jan de Witt, Jefe de Estado, es finalmente asesinado. No se trata de un homicidio cualquiera, pues como observamos el telón de fondo son las disputas político-religiosas entre facciones que apoyaban distintas posturas calvinistas. El grupo que representa De Witt, abría “la posibilidad de una concepción «laica» de las relaciones entre Estado e iglesia”⁴⁵⁹. De concepciones liberales y abiertos a las nuevas propuestas intelectuales y científicas, afirmaban, como hemos dicho, la tolerancia, y ésta como condición de la unidad nacional y el primado del poder civil sobre las iglesias. La otra facción era representada por la familia principesca Orange-Nassau, cuyas posiciones eran monárquicas y apoyaban un calvinismo ortodoxo que defiende

⁴⁵⁴ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 347-348.

⁴⁵⁶ Balibar, Étienne. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁵⁷ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 349.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, pp. 348-350.

⁴⁵⁹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la...* *Op. cit.* p. 37.

“la tesis de una doble obediencia del cristiano: en materia temporal, a los magistrados o al príncipe; en materia espiritual a la iglesia”⁴⁶⁰.

Spinoza estuvo ligado a la facción de Jan de Witt y a su muerte “se sintió completamente anonadado ante aquellos actos de barbarie, perpetrados no por una banda asesina de ladrones, sino por un conjunto de ciudadanos que incluía a muchos respetables burgueses de la clase media”⁴⁶¹. Se cuenta que Spinoza quiso colocar una placa donde se expusiera “*ultimi barbarorum*” (sois los peores de los bárbaros), acto que le fue negado por su hospedero. Los cambios político-religiosos que sucedieron luego de 1672, convirtieron a Spinoza en blanco de ataques de los filósofos académicos, más aún por los antecedentes de excomunión y el revuelo que causó la publicación del TTP. Desde 1650 se enfrentaban en la facultad teológica de la Universidad de Leiden dos grupos: “voetianos”, de tendencia conservadora, y “cocceianos”, de tendencia más liberal. Una vez consumada la victoria de Guillermo III y la monarquía, el grupo de los “cocceianos”, temeroso, dirigió su ataque contra Spinoza. Se esperaba que hubieran sido los “voetianos” quienes lo atacaran, pero aquellos “al dirigir sus fuerzas contra Spinoza y los cartesianos radicales [...] esperaban que sus críticos pudieran distinguirlos de la corriente más «peligrosa» de librepensamiento que infectaba a la república”⁴⁶².

Podemos afirmar con claridad que los sucesos político-religiosos en la vida de Spinoza son un registro ineludible para entender su pensamiento. Evidentemente, no hay una relación de causa-consecuencia directa entre los sucesos vividos y su trabajo intelectual, pero, sin duda, destacan muchos hechos: el éxodo de su familia desde Portugal a Holanda, crecer bajo costumbres judías y luego haber sido expulsado de la comunidad, ser parte de un ambiente con diversidad de opiniones políticas y religiosas y la muerte de Jan de Witt, el Jefe de Estado cuyo perfil le parecía más próximo a las propias posturas políticas que el mismo sostenía. Con respecto a cómo influyó el clima intelectual, Nadler sostiene una hipótesis bastante tentadora: no sería para nada impensable que aparte de la lengua, la literatura latina, la filosofía y la ciencia moderna, “Spinoza obtuviera en la casa de Van den Enden una educación política, no solo en el

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶¹ Nadler, Steven. *Op. cit.*, p. 414

⁴⁶² *Ibid.*, pp. 415-419

sentido de que éste le diera las obras clásicas del pensamiento político [...], sino también en el de que el compromiso de Spinoza con un estado secular, tolerante y democrático se viera reforzada por las propias opiniones de su tutor y por las de las personas que tuvo ocasión de tratar”⁴⁶³. Lo que sí se puede sostener con claridad es que el escrito de Van Enden *Proposiciones Políticas Libres* tiene muchas similitudes con los escritos políticos maduros de Spinoza (TTP y TP). En la misma línea, no se tiene claridad acerca de la cercanía entre Spinoza y De Witt, pues algunos biógrafos sostienen que tuvieron una estrecha relación y otros que es poco probable que se haya realizado alguna vez ese encuentro, lo que no puede negarse es la sintonía que tienen estos dos personajes intelectual y vivencialmente. “Aunque el Spinoza guiado por principios democráticos y el liberal pragmático De Witt no tuvieran las mismas opiniones políticas, las circunstancias históricas debieron unificar sus destinos. Los dos compartían el privilegio de haber sido perseguidos y calumniados por las mismas autoridades de la Iglesia Reformada Holandesa, y eran objeto del mismo desprecio de los enemigos políticos de De Witt”⁴⁶⁴. Además, eran evidentes sus afinidades hacia un estado secular y tolerante.

Todos estos antecedentes no son mero dato para la obra madura de Spinoza. En otoño de 1665, Spinoza decide abandonar temporalmente la redacción de la *Ética* para preparar su TTP. Podríamos decir que esta es una obra militante, exaltación de la democracia como el mejor modelo de Estado, apegada a la tolerancia y a los valores que en alguna medida compartía con el régimen de Gobierno en que vivía. “La escritura misma del TTP refleja el sentimiento de urgencia. Urgencia de reformar la filosofía para eliminar de su interior los prejuicios teológicos [...] de analizar las causas de la colusión entre el principio de autoridad monárquico y el integrismo religioso [...] A partir de esto sería posible representarse la libertad, interior y exterior, individual y colectiva, no como una amenaza, sino como la condición misma de la seguridad”⁴⁶⁵. Se prueba, sin embargo, que no hay ninguna contradicción entre la *Ética* y el TTP, más bien, una línea de continuidad. Esto lo deja muy claro Spinoza en la epístola XXX a Oldenburg, donde reconoce que escribe un tratado político con ciertas intenciones específicas. Reproducimos esta carta casi en su totalidad:

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 352.

⁴⁶⁵ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 41.

...Gaudeo, philosophos vestrates vivere, sui suaque republicae memores. Quid nuper fecerint, expectabo, quando bellatores fanguine fuerint saturi, & ad viris nonnihil instaurandas, quieverint. Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sane periret. Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, & humanan naturam melius observandam, incitant. Man nec naturam irridire, mihi fas existimo, multò minùs ipsam deplorare, dum cogito, homines, ut reliquia, partem tantùm esse naturae, meque ignorare, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniant, & quomodo cum reliquis cohaereat; & ex solo hujus cognitionis defectu reperio, quòd quaedam naturae, quae ita ex parte & non nisi mutilatè percipio. & quae cum nostra mente philosophica minimè conveniunt, mihi antehac vana, inordinata, absurda, videbantur: jam verò unumquemque ex suo ingenio vivirè sino, & qui volunt, profecto suo bono moriantur, dummodò mihi pro vero vivere liceat. Compono jam tractatum de meo circa scriptarum sensu; ad id verò faciendum me movent, 1. Praejudicia theologorum; sciò enim, ea maximè impedirè, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri mentibus prodentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheism insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hïc ob nimiam concionatorum auctoritem & petulantium utcunque supprimitur.⁴⁶⁶

Los tres puntos apuntan precisamente a liberar al hombre de la “trampa” teológica-política que eleva supersticiones que no dejan avanzar el entendimiento. Pero todos ellos guiados por un principio ineludible: el hombre forma parte de la unidad de la Naturaleza. Toni Negri nos cuenta que en 1670 -cuando Spinoza escribe el prefacio de TTP y luego traslada su residencia a La Haya-, “podemos considerar como acabado el intermedio que se abre tras la crisis de la primera redacción de la *Ethica*. Intermedio y, sin embargo, momento central en el desarrollo del pensamiento spinozista. El propósito del *Tratado teológico* es la lucha contra el absolutismo monárquico y la defensa y la expansión de la libertad de la República”⁴⁶⁷. Pero la respuesta a la publicación fue el

⁴⁶⁶ Spinoza. *Opera*. EP, XXX, p. 166. “Me alegra que los Filósofos de vuestro país permanezcan fieles a ellos mismos y a su patria. Esperaré para conocer sus últimas obras a que los Estados que ahora están en guerra se hayan saciado de sangre y se calmen para reponer fuerzas. Si aquel célebre personaje que se reía de todo viviera en nuestra época, sin duda moriría de risa. A mí, sin embargo, estos desórdenes no me llevan a reír ni a derramar lágrimas, sino más bien a filosofar y observar mejor la naturaleza humana. Yo, en efecto, no considero lícito reírse de la Naturaleza y mucho menos aún lamentarse de ella, pues pienso que los hombres y todas las demás cosas, son sólo partes de la Naturaleza e ignoro de qué modo cada una de estas partes se compenetra con su todo y es coherente con lo demás. Solo por una falta de conocimiento de la Naturaleza encuentro que en alguna de sus partes, que percibo solo de forma mutilada y parcial y que no son objeto conveniente de reflexión filosófica, me parecieron desordenadas y absurdas: pero ahora dejo a cada cual vivir según le parezca, y que quien quiera muera por sus intereses, mientras yo pueda vivir para la verdad. Estoy escribiendo un Tratado que contiene mi interpretación de la Escritura. Me llevan a emprender tal labor, 1) los prejuicios de los teólogos: pues sé que éstos son un grandísimo impedimento para que los hombres puedan dedicar su espíritu al cultivo de la filosofía; por lo cual intento sacarlos a la luz y erradicarlos de los espíritus de las personas prudentes; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, el cual no se cansa de hacerme pasar por ateo: por ello procuraré también, en la medida de lo posible, extirparla de sus mentes; 3) la libertad de filosofar y de decir lo que opinamos que deseo afirmar por todos los medios; ya que los abusos de autoridad y la petulancia de los predicadores fanáticos aspiran a suprimirla”. *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁶⁷ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 210.

rechazo absoluto de las autoridades eclesiásticas, de los círculos académicos y llegando incluso a la Corte de Holanda, la que decidió confiscar la obra por sus opiniones blasfemas⁴⁶⁸. Luego, en 1672, vino la caída de De Witt y con ello “el final de la «verdadera libertad», con su política de autonomía provincial (e incluso municipal) y su atmósfera intelectual tolerante. La purga generalizada de los consejeros de la ciudad había empezado. Los regentes con simpatías por los De Witt fueron reemplazados por individuos inequívocamente orangistas y favorablemente dispuestos a los propósitos de los calvinistas ortodoxos”⁴⁶⁹. Debió ser, sin duda, un duro impacto para Spinoza el resultado de los sucesos de 1672, más si consideramos como cierta la reacción que Nadler nos relata ante el atentado. En el intertanto, hacia comienzos de julio de 1675, Spinoza se sentía satisfecho con los progresos de la *Ética* como para decidir publicarla. En vida de Spinoza, sin embargo, jamás la publicación verá la luz. A Spinoza solo le quedaban dos años de vida, y sin duda, un pensamiento y una experiencia más madura acerca de las causas y motivos reales por los cuales los Estados fracasan o se vuelven estables, le llevan a concebir un nuevo proyecto: el TP. Sin duda, hay grandes continuidades con ciertos elementos de la *Ética*, pero hay grandes diferencias de forma y fondo con el TTP. ¿Qué pasa en medio de estas dos obras de raigambre política?

De una a otra obra revelamos ciertos elementos esenciales de continuidad: ante todo la “definición” de derecho natural del poder, a la cual, veremos, Spinoza confiere ahora un significado radical. Igualmente encontramos la tesis del TTP la cual propone que la libertad de pensar es incoercible y así pues queda fuera del alcance del soberano (TP, III, 8). Sin embargo, ya no está atada indisociablemente a la libertad de expresión de las opiniones, al menos explícitamente. Pero los contrastes, no son menos impresionantes: Spinoza no hace más referencia al “pacto social” como un momento constitutivo de la sociedad civil. La tesis contundente -casi una prescripción- según la cual “la finalidad del Estado es la libertad” no es más enunciada. Por el contrario, encontramos allí: “La finalidad de la sociedad civil no es ninguna otra cosa que la paz y la seguridad” (TP, V, 2). Por último, aunque Spinoza nos reenvía varias veces a los análisis del TTP, referidos a la religión, el lugar de ésta en la construcción política aparece subordinado, si no marginal, y su concepto incluso aparece profundamente modificado⁴⁷⁰.

Planteamos nosotros que el intertanto temporal de estas dos obras, mediados por la caída de Jan de Witt, hay una reconsideración de algunas nociones políticas de Spinoza y pasamos de una consideración de la política más militante en el TTP a una noción más científica. Hay una agudización, desde el punto de vista de la teoría, de lo

⁴⁶⁸ Nadler, Steven. *Op. cit.*, pp. 401-403.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 415.

⁴⁷⁰ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 67.

que significa el proyecto de análisis inmanente de la política y, por lo tanto, Spinoza expurga y pule algunas nociones. El “pacto social” ya no tendrá cabida, la consideración de la democracia como el mejor modelo de gobierno será sustituida por la idea de la posibilidad de que los proyectos políticos de la monarquía o la aristocracia no deriven en tiranía. No se podrá esperar que las condiciones históricas de los pueblos calcen con una idea de democracia (visión normativa), cuando la variedad y singularidad de cada contexto implica un análisis de las condiciones por las cuales un pueblo ha devenido en sus actuales circunstancias. Sin duda, éste puede ser considerado uno de los aprendizajes que Spinoza obtuvo al observar y analizar la coyuntura política holandesa y por eso tenía interés el poder hurgar en los registros biográficos del autor. Nuestra idea es constatar ese proceso de radicalización del realismo político que va desde el TTP a TP y, por lo mismo, verificar que la idea de inmanencia a lo largo de la obra política sigue latente con las características que le hemos dado a lo largo de este escrito. Un signo claro de ello, es que los afectos y las pasiones desde el comienzo del TP son considerados como una marca de lo político. Del TTP rescataremos una idea que nos parece fundamental para poder comprender los procesos políticos reales: que las relaciones entre la libertad individual y la soberanía del Estado son indisolubles y jamás una funda a la otra. En el TP buscaremos, precisamente, el resultado de esta radicalización inmanentista que es la agudización del realismo político. Si hay un gran problema en el TP, es que es una obra inconclusa, que queda truncada al comienzo del capítulo de la democracia. Spinoza fallece un 21 de febrero de 1677 en La Haya, y no es menester contar más sobre las circunstancias de esa muerte. Así hacemos justicia a su propio pensamiento, el que nos dejó como enseñanza que “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”.

4.2. Religión y Política en TTP.

Es indudable la conexión que hay entre el apéndice del libro I de la *Ética* y el inicio del TTP. Se busca revelar las causas de los prejuicios y las supersticiones y, desde un inicio, las pasiones de la esperanza y el miedo tienen un rol fundamental.

Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, & plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent ; qui dum in dubio facili momento

*huc, atque illuc pellitur, & multo facilius, dum spe, & metu agitated haeret, praesidens alias, jactabundus, ac tumidus*⁴⁷¹.

Son las primeras palabras del TTP, y, sin duda, van dirigidas hacia a la íntima relación que se establece entre la política y la religión. En la epístola XXX, Spinoza anotaba que la primera intención de este escrito era denunciar los prejuicios de los teólogos y desde un comienzo se realiza este trabajo de desmontaje de los dichos de la Biblia; además, a partir del cap. VII, explicita todo un método de interpretación de la Escritura. Pero antes de comentar esto, y sin ánimo de ser reiterativo, nos gustaría mostrar como subyacen los principios de la *Ética* al sentido del TTP. Son muchos los lugares en que Spinoza explicita como las leyes y la potencia de la Naturaleza y el hombre son el fundamento del derecho natural. Sin embargo, para no extendernos en demasía, remitiremos a la que nos parece la expresión más clara del principio que guía tanto al TTP y a la *Ética*. En el cap. IV, *De lege divina*, se señala:

*Deinde cum nihil sine Deo nec esse, nec concipi possit, certum est, omnia, quae in natura sunt, Dei conceptum, pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere, atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem, & perfectiorem Dei cognitionem acquirere; vel (quoniam cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causae proprietatem aliquam cognoscere) quo magis res naturales cognoscimus, eo Dei essentiam (quae omnium rerum causa est) perfectius cognoscere*⁴⁷².

Todo nuestro conocimiento adecuado y nuestro supremo bien se desprenden de este conocimiento de Dios. No necesitamos mayores comentarios a esta cita del TTP, pues lo esencial que resulta este principio en la doctrina de Spinoza está subrayado con abundancia. Pero es necesario recordar que solo algunos hombres, motivados precisamente por su entendimiento y su propia luz natural pueden elevarse hacia el conocimiento total de esta doctrina (relatada en el V libro de la *Ética*) y Spinoza lo

⁴⁷¹ Spinoza. *Opera*, TTP, praef., p. 5. “Si los seres humanos pudieran dirigir todos sus asuntos con criterio seguro o si la suerte les fuese siempre próspera, no estarían dominados por ninguna superstición. Pero como a menudo se ven sometidos a tales aprietos que no les es posible recurrir a ningún plan, fluctúan penosamente entre la esperanza y el miedo, debido en muchos casos a los bienes inciertos de la suerte, que desean sin moderación. Así, su alma es muy propensa a creer cualquier cosa; en medio de la duda, un ligero impulso la arroja de un lado a un otro, sobre todo cuando vacila agitada por la esperanza y el miedo, mientras que otras veces se muestra muy segura de sí, jactanciosa y engreída”. *Op. cit.*, p. 9.

⁴⁷² Spinoza. *Opera*, TTP, cap. IV, p. 60. “Por otra parte, puesto que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, no hay duda de que todo cuanto existe en la naturaleza implica y expresa la idea de Dios en razón de su existencia y su perfección; por tanto, en la medida en que conocemos más las cosas naturales adquirimos un conocimiento de Dios mayor y más perfecto. O, por decirlo de otra manera (y puesto que el efecto de un conocimiento por su causa equivale a conocer una propiedad de la causa), cuanto más conozcamos las cosas naturales, con tanta mayor perfección conoceremos la esencia divina (que es la causa de todas las cosas)”. *Ibid.*, p. 74.

reiterasen variadas ocasiones. Cuando hablamos de política y religión, estamos aún en el estadio de la imaginación. Conocer los fundamentos de lo que Spinoza llamará “la verdadera religión” y remitirnos a las formas de gobierno, es condición de posibilidad para elevar la potencia de cada individuo de este cuerpo superior llamado Estado. Ambos, religión y política, componen un entramado que subsume a los individuos en ilusiones de la conciencia. “*Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possumus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium*”⁴⁷³. Y lo dijimos, aunque la vida religiosa y política no sea la vida racional, necesita encarrilarse al menos dentro de ciertos márgenes de imitación racional para que los individuos deseen seguir sus preceptos.

Para Toni Negri, los seis primeros capítulos del TTP son sometidos a un tratamiento lógico, donde se intenta “identificar el nivel de realidad que está constituido por la imaginación”⁴⁷⁴. Los primeros elementos que Spinoza conmina para su análisis en el TTP son la profecía y los profetas. Sus conclusiones, desde el comienzo, son polémicas para la religión instituida. Spinoza se cuida mucho de resaltar en la introducción y en la conclusión que todo lo relatado está de acuerdo a las buenas costumbres, la caridad y las leyes de la patria. Sin embargo, en la Europa del siglo XVII era imposible sostener que la autoridad de las escrituras no era conocimiento y, a la vez, no sufrir algún tipo de consecuencia por esos dichos. El TTP, que fue publicado anónimamente, concluye sin ambages lo siguiente en lo referente a la profecía: “*Possumus jam igitur sine scrupulo affirmare, Prophetas, non nisi ope imaginationis, Dei revelata percepisse, hoc est, mediantibus verbis, vel imaginibus, usque veris, aut imaginariis. Nam, cum nulla alia media in Scriptura praeter haec reperiamus, nulla etiam alia, ut jam ostendimus, nobis fingere licet*”⁴⁷⁵. La profecía no está al nivel del conocimiento racional, menos aún se puede decir que los profetas hayan recibido algún tipo de conocimiento revelado que inhiera en la razón. Entonces, la profecía tiene su

⁴⁷³ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. II, p. 30. “Al contrario de lo que ocurre con cualquier idea clara y distinta, la simple imaginación no indica certidumbre por su propia naturaleza, y, para poder estar seguros de las cosas que imaginamos, la imaginación deberá complementarse necesariamente con algo más, es decir, con el raciocinio”. *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷⁴ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 166.

⁴⁷⁵ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. I, p. 28. “Podemos, pues, afirmar ya sin escrúpulos que los profetas percibían las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, es decir, por medio de palabras e imágenes, verdaderas o imaginarias, pues, al no hallar en la Escritura más medios que estos, no nos es lícito idear ningún otro”. *Op. cit.*, p. 35.

asidero principalmente “*quod res revelatas vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imaginabantur*”⁴⁷⁶. La mente de los profetas no es privilegiada, y, por lo mismo, la “certeza” revelada por Dios implica una señal, signo o indicación para que sea comprendido. Y si han sido expuestas las Escrituras en forma de narraciones e historias sencillas es porque se espera que su mensaje sea entendido por gente cuyo nivel de instrucción es bajo. “*Etenim haec certitudo Prophetica mathematica quidem non erat, sed tantum moralis : Quod etiam ex ipsa Scriptura constat ; nam Deut. cap. 13. monet Moses, quod si quis Propheta novos Deos docere velit, is, quamvis suam confirmet doctrinam signis, et miraculis, mortis tamen damnetur ; nam, ut ipse Moses pergit, Deus signa etiam, & miracula facit ad tentandum populum*”⁴⁷⁷. Como diría Gilles Deleuze, bajo el prisma interpretativo de la religión se construye toda una “visión moral del mundo”⁴⁷⁸. Para hacer más acusada esta distinción entre la imaginación intensa de los profetas y el conocimiento racional, Spinoza en varios momentos acudirá a la persona del monarca Salomón como un ideal de razón al interior de los escritos del Antiguo Testamento.

Si los elementos analizados en los dos primeros capítulos son polémicos, el cap. III es una verdadera provocación. La pregunta fundamental aquí es: ¿el don de la profecía fue una peculiaridad de los hebreos como pueblo? La respuesta de Spinoza es, sin duda, lapidaria:

*Verum enimvero, etsi dicamus Mosen in locis Pentateuchi modò citatis ad Hebraeorum captum locutum fuisse, nolumus tamen negare, quod Deus ipsis solis leges illas Pentateuchi praescripserit, neque, quod tantum iis locutus fuerit, nec denique quod Hebraei tot miranda viderint, qualia nulli alii nationi contigerunt ; sed id tantum volumus, Mosen tali modo, iisque praecipue rationibus Hebraeos monere voluisse, ut eos ex ipsorum puerili captu ad Dei cultum magis devinciret*⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. II, p. 31. “En la gran intensidad con que los profetas imaginaban las cosas reveladas, tal como suelen afectarnos cuando nos hallamos en estado de vigilia”. *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷⁷ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. II, pp. 30-31. “De hecho, esta certeza profética no era matemática, sino moral, según consta también por la propia Escritura, pues en Deuteronomio 13, Moisés advierte de que, si alguien quiere enseñar nuevos dioses, deberá ser condenado a muerte aunque confirme sus enseñanza con señales y milagros, pues, tal como sigue diciendo el propio Moisés, Dios realiza también señales y milagros para tentar al pueblo”. *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷⁸ Deleuze, Gilles. *Spinoza y... Op. cit.*, p. 247.

⁴⁷⁹ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. III, p. 28. “Sin embargo, aunque digamos que, en los pasajes del Pentateuco mencionados, Moisés habló según la capacidad de comprensión de los hebreos, no queremos negar que fueran los únicos a quienes prescribió las leyes del Pentateuco y que solo les habló a ellos; y tampoco, en fin, que los hebreos presenciaran cosas admirables que nunca acontecieron a ningún otro pueblo. Lo único que queremos decir es que Moisés quiso amonestar a los hebreos de aquella manera y con tales razonamientos precisamente para vincularlos más al culto a Dios teniendo en cuenta su comprensión infantil”. *Op. cit.*, p. 56.

Se niega toda particularidad del pueblo judío por sobre otros pueblos y los mandatos de las Escrituras se ponen al nivel de la imaginación. Las leyes del Antiguo Testamento les fueron reveladas, pero solo para constituir un Estado y una sociedad con leyes particulares. La promesa estampada es solo la seguridad a cambio de la observancia de las leyes comunes y esa es la enseñanza del Pentateuco. Dios, sin embargo, puede revelarse a todos los pueblos y el mandato del vivir bajo una ordenanza es común a todos. “*Finis universae societatis, et imperii est [...] secure et commode vivere; imperium autem non nisi legibus, quibus unusquisque teneatur, subsistere potest: quod si omnia unius societatis membra legibus valedicere velint, eo ipso societatem dissolvent, et imperium destruent*”⁴⁸⁰. Se ensamblan religión y política, pero a la vez se entiende mejor el sentido de la constitución de la realidad sobre la imaginación de la que hablaba Negri. “La imaginación justifica su ser confuso e indeterminado plasmándose sobre la *potentia* natural, sobre el desarrollo y el incremento del *operari* humano”⁴⁸¹. Recordemos que en la *Ética* se entiende que la imaginación tiene un rol positivo que cumplir y la sociedad política se muestra como un paso necesario para elevarse a forma más racionales de comprensión. La imaginación ahora se justifica como una potencia de la naturaleza humana que encaminada por las leyes conduce a la estabilidad y la seguridad del Estado o, lo que es lo mismo, permite elevar la potencia y el obrar del ser humano. “La actividad imaginativa alcanza un estatuto ontológico. No ciertamente para convalidar la verdad de la profecía, sino para consolidar la del mundo y la positividad, la productividad y la sociabilidad de la acción humana”⁴⁸².

El sentido de la Ley y lo que prescribe comienza a ser tratado por Spinoza en el capítulo IV. El hombre es una parte de la potencia divina y, en ese sentido, es un grado de potencia. La ley, por lo mismo, debe ser considerada bajo dos formas: la ley divina y la ley humana. La última es el resultado del acuerdo entre seres humanos y, en ese sentido, la ley de Moisés no tiene un carácter universal sino particular y adecuada a la propia capacidad de comprensión de ese pueblo. La ley de Moisés, sin embargo, aunque ajustada los intereses de los judíos, como revelación contiene o expresa de alguna

⁴⁸⁰ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. III, p. 48. “La finalidad de toda sociedad y todo Estado consiste en llevar una vida segura y cómoda. Ahora bien, el Estado solo puede subsistir por medio de las leyes que obligan a cada uno de sus miembros; y si todos los componentes de una sociedad quisieran desentenderse de ellas, la destruirían de inmediato junto con el Estado”. *Op. cit.*, p. 59.

⁴⁸¹ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 170.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 175.

medida la ley divina. En este capítulo IV Spinoza expone principalmente las consecuencias de la ley divina que se extiende a toda la humanidad:

I. eam esse universalem, sive omnibus hominibus communem ; eam enim ex universali humanâ naturâ deduximus ; II. eam non exigere fidem historiarum, quaecumque demum eae fuerint, nam quandoquidem haec Lex divina naturalis ex sola consideratione humanae naturae intelligatur [...] Attamen, quamvis fides historiarum Dei cognitionem & amorem nobis dare nequeat, earum tamen lectionem, ratione vitae civilis, perutilem esse, non negamus ; quo enim hominum mores, & conditiones, quae ex nulla re melius, quam ex eorum actionibus nosci possunt, observaverimus, & melius noverimus, eo inter ipsos cautius vivere, nostrasque actiones, & vitam eorum ingenio, quantum ratio fert, melius accommodare poterimus. Videmus III. hanc legem divinam naturalem non exigere caeremonias, hoc est, actiones, quae in se indifferentes sunt, & solo instituto bonae vocantur, vel, quae aliquod bonum ad salutem necessarium repraesentant, vel, si mavis, actiones, quarum ratio captum humanum superat ; nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit, sed id tantum, quod nobis clarissime indicare potest, bonum, sive medium ad nostram beatitudinem esse [...] IV. Denique vidimus summum legis divinae praemium esse, ipsam legem, nempe Deum cognoscere, eumque ex vera libertate, & animo integro & constante amare, poenam autem, horum privationem, & carnis servitatem, sive animum inconstantem, et fluctuantem⁴⁸³.

Estos cuatro principios le permiten a Spinoza seguir desmontando ilusiones de la imaginación humana. ¿Existe un Dios legislador príncipe que reparta sanciones y otorgue recompensas por nuestras buenas o malas acciones tal como las Escrituras muestran a Dios? No. Esas son simplemente supersticiones erigidas por la falta de capacidad del entendimiento para ver las directrices más elevadas por las cuales Dios actúa. Dios es infinita capacidad de producción y actúa por leyes eternas. Tal como explicaba la *Ética*, ni el entendimiento ni la voluntad le pueden ser predicadas, ya que Él obra en la Naturaleza necesariamente. Pero si las escrituras solo pueden darnos imágenes tergiversadas de la naturaleza divina, ¿qué podemos conocer de la ley divina por intermedio de las Escrituras? Spinoza acudirá a la palabra de Salomón para

⁴⁸³ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. IV, pp. 61-62. “1) Que es universal, o común a todos los seres humanos, pues la dedujimos de la naturaleza humana universal. 2) Que no exige tener fe en los relatos sagrados, sean cuales fueren. En efecto, dado que para entender esta ley natural divina basta con reflexionar sobre la naturaleza humana [...] No obstante, aunque la fe en esos relatos no puede darnos el conocimiento y el amor de Dios, no negamos que su lectura puede resultarnos utilísima en lo referente a la vida civil, pues, en la medida en que hayamos observado y conocido mejor las costumbres y condiciones de las personas, cuyas acciones constituyen el mejor medio para conocerlas, con tanta mayor discreción podremos vivir entre ellas y ajustar mejor nuestros actos y nuestra vida a su manera de ser dentro de lo razonable. 3) Que esta ley divina natural no exige unas ceremonias, es decir, unas acciones, que de por sí son indiferentes y solo se llaman buenas por convención o que representan algún bien necesario para la salud o cuya razón de ser supera, si se prefiere así, la comprensión humana, pues la luz natural no exige nada que no esté a su alcance, sino solo aquello que esa misma luz puede indicarnos de manera muy clara que es un bien o un medio para nuestra felicidad. 4) Finalmente, vemos que el premio supremo de la ley divina es la propia ley, es decir, conocer a Dios y amarlo con libertad verdadera y alma íntegra y constante; y que el máximo castigo consiste en verse privado de esas realidades y ser esclavo de la carne, o en tener un alma inestable y fluctuante”. *Op. cit.*, pp. 75-76.

responder esta pregunta. “Si invocas a la inteligencia y llamas a la prudencia; si la buscas como la plata y como un tesoro la rebuscas, entonces entenderás el temor de Yahveh y la ciencia de Dios encontrarás. **Porque Yahveh es el que da la sabiduría de su boca nacen la ciencia y la prudencia**”⁴⁸⁴. Y comenta seguidamente: “*Quibus sane verbis clarissime indicat, I. quod sola sapientia, sive intellectus nos doceat, Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere. Deinde docet, sapientiam, & scientiam ex Dei ore fluere, Deumque illam dare, quod quidem nos etiam supra ostendimus, nempe, quod noster intellectus nostraque scientia a sola Dei idea sive cognitione pendeat, oriatur, & perficiatur*”⁴⁸⁵. Así es como una “visión ética del mundo” reemplaza a una “visión moral del mundo”, generando, en el sentido nietzscheano, una nueva sensibilidad y un nuevo sentido. El conocimiento de Dios se alcanza por un conocimiento racional de la Naturaleza y es posible elevarse a Él a partir de la luz natural propia; aunque las ceremonias no nos digan nada sobre Dios, son útiles para la vida civil; la verdadera felicidad es conocer a Dios por intermedio de un conocimiento cierto del entendimiento. Pero las consecuencias de esta visión “ética del mundo” deben remontarse a la *Ética* misma. Pensamiento y extensión tienen la misma dignidad ontológica como atributos divinos; cuerpo y razón explican igualmente la naturaleza humana (paralelismo). “*El débil, el esclavo, no es alguien cuya fuerza es menor, tomada absolutamente. Él débil es aquel que, cual sea su fuerza, permanece separado de su potencia de actuar, mantenido en la esclavitud o la impotencia*”⁴⁸⁶. La impotencia del individuo es mantenerse unido al mundo de la imaginación. Concebir a Dios como un ser que castiga o premia es pretenderlo como principio externo o trascendente a la Naturaleza misma ya que puede cambiar a voluntad y con el entendimiento los sucesos como se presentan en la realidad: superstición de la conciencia. Dios es, tal como lo expresa la prop. XVIII del libro I de la *Ética*, causa inmanente, pero no causa transitiva (trascendente) de todas las cosas. Las consecuencias de este principio redundan en la expulsión de todo tipo de jerarquías ilusorias, pues solo la potencia propia de cada individuo al interior de la Naturaleza única explica las diferencias. Y no solo ontológica

⁴⁸⁴ VV.AA. *Biblia de Jerusalén*. Editorial Espamta, México, 1998, Pr 2:3-6, p. 858. (La negrita es nuestra).

⁴⁸⁵ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. IV, p. 67. “Con estas palabras, Salomón indica con absoluta claridad: primero, que la sabiduría sola, o la inteligencia, nos enseña a temer a Dios sabiamente, es decir, a practicar la verdadera religión. Además, que la sabiduría y la ciencia fluyen de la boca de Dios, y que es él quien las da. Así lo expusimos también nosotros más arriba cuando dijimos que nuestra inteligencia y nuestra ciencia dependen, surgen y se perfeccionan a partir de la idea o conocimiento de Dios”. *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁸⁶ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 262.

y epistemológicamente se aprecian las secuelas de esta afirmación, pues solo esta concepción inmanente de Dios “*veram Ethicam, & Politicam continere*”⁴⁸⁷. Y se apoya nuevamente Spinoza en el juicio “razonable” de Salomón para justificar el significado del conocimiento verdadero de Dios: “**Entonces entenderás la justicia, la equidad, la rectitud:** todos los senderos del bien. Cuando entre la sabiduría en tu corazón y la ciencia sea dulce para tu alma, velará sobre ti la reflexión y la prudencia te guardará, **apartándote del mal camino, del hombre que propone planes perversos**”⁴⁸⁸. El TTP se encuentra en plena consonancia con la *Ética* y un punto clave de conexión será revelar las causas de la superstición, pues “*lo que se opone a la Naturaleza no es la cultura, ni el estado de razón, ni siquiera el estado civil, sino la superstición que amenaza todas las empresas del hombre*”⁴⁸⁹.

Los cap. V y VI, que según Negri cierran un ciclo de argumentación referente a la constitución de la imaginación en el TTP, responden a dos preguntas nacidas precisamente de los resultados de la exposición del capítulo IV y se reflexiona acerca del sentido de los milagros. ¿Si las ceremonias no nos dicen nada sobre la ley divina natural, cuál es el objetivo de su instauración? En virtud de lo expresado, la respuesta es casi evidente: “*sed eas solam Hebraeorum electionem, hoc est (per ea, quae in tertio cap. ostendimus) solam corporis temporaneam foelicitatem, & imperii tranquillitatem respicere, propterea que non nisi stante eorum imperio, ullius usus esse potuisse*”⁴⁹⁰. La segunda pregunta es: ¿cuál es la razón de conocer y tener fe en los relatos sagrados? La respuesta es tajante y apunta directamente al centro de la relación político-religiosa establecida por Spinoza. Ellos no forman parte de la ley divina: “*Cum itaque tota Scriptura in usum integrae nationis prius, & tandem universi humani generis revelata fuerit, necessario ea, quae in ipsa continentur, ad captum plebis maxime accommodari debuerunt, & solâ experientiâ comprobari*”⁴⁹¹. Sobre todo es la utilidad la razón para conocer y tener fe en la escritura, pues hay una propia del individuo y otra de la

⁴⁸⁷ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. IV, p. 67. “Contiene la ética y la política verdaderas”. *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁸⁸ VV.AA. *Op. cit.* Pr 2:9-12, p. 858-859. (La negrita es nuestra).

⁴⁸⁹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, p. 263.

⁴⁹⁰ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. V, p. 69. “Atañen en exclusiva a la elección de que fueron objeto los hebreos, es decir (en función de lo expuesto en el capítulo 3), a la felicidad física y temporal y a la tranquilidad de su Estado únicamente, y por tanto solo pudieron ser de alguna utilidad mientras existió dicho Estado”. *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁹¹ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. V, p. 77. “Dado, pues, que las Escrituras fueron reveladas en un primer momento para utilidad de toda una nación y, finalmente, de todo género humano, fue necesario que sus contenidos se acomodaran lo más posible a la capacidad intelectual de la gente corriente y fueran comprobados de manera exclusiva mediante la experiencia”. *Ibid.*, p. 95.

sociedad civil. Como la utilidad primera del sujeto depende de que conozcamos adecuadamente bajo la fórmula de un conocimiento racional (la luz natural) y a ello no se accede fácilmente (pues no somos racionales por el solo hecho de nacer humanos), no podemos esperar que ello sea observado por todos los individuos. “*Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro & liberali animo id, quod vere utile est, agerent. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est*”⁴⁹². Desde el punto de vista de la asociación entre individuos nada hay más útil que vincularse bajo una norma razonable: “*hominibus apprimè utile est, consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptiùs de se omnibus unum efficiant, & absolutè ea agere, quae firmandis amicitiiis inserviunt*”⁴⁹³. Pero he aquí que el problema pasional se presenta. Como la *Ética* expusiera, no solo se desea la razón verdadera. Bajo el reino de las pasiones tristes se descomponen relaciones y el odio no generará jamás los vínculos adecuados entre individuos para la utilidad social. Una pasión alegre, en cambio, es la oportunidad de elevar nuestra potencia y poder componer una relación que nos permita obrar adecuadamente. El Estado es la composición de un cuerpo más potente y superior al individuo y una sociedad constituida bajo la ley de la razón es una condición necesaria para el desarrollo de las potencialidades del sujeto, pero jamás suficiente.

*Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, et maxime etiam necessaria ; nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis & ars, & tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum, et conservandum. Non enim omnes ad omnia aequè apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires, & tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, feminare, metere, molere, coquere, texere, fuere, & alia per plurima, ad vitam sustentandum efficere, ut jam taceam artes, & scientias, quae etiam ad perfectionem humanae naturae, ejusque beatitudinem sunt summe necessariae. Videmus enim eos, qui barbaramente sine politia vivunt, vitam miseram, & paene brutalem agere, nec tamen pauca illa, misera et impolitata, quae habent, sine mutua opera, qualis qualis ea sit, sibi comparant*⁴⁹⁴.

⁴⁹² Spinoza. *Opera*, TTP, cap. V, p. 73. “Si los seres humanos estuvieran constituidos por naturaleza para desear únicamente lo que les indica la razón verdadera, la sociedad no necesitaría ley alguna. Bastaría con enseñarles las auténticas doctrinas morales para que practicasen con voluntad íntegra y ánimo generosos lo verdaderamente útil. Pero la naturaleza está constituida de manera muy distinta”. *Ibid.*, p. 90.

⁴⁹³ Spinoza. *Opera*, E, IV, ap. cap. XII, p. 269. “Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad”. *Ibid.*, p. 401.

⁴⁹⁴ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. V, p. 73. “La sociedad es utilísima y sumamente necesaria no solo para vivir a salvo de los enemigos sino también para facilitar un gran número de cosas. Si los seres humanos no quisieran ayudarse mutuamente, les faltarían medios y tiempo para mantenerse y conservarse por sus propias fuerzas, pues no todas las personas son igualmente aptas para todos, ni cada una de ellas tendría la

Pero no tan solo se trata de las actividades más cotidianas. Si pensamos en una actividad como la transmisión del lenguaje, indispensable para la comunicación y el contacto, éste nunca puede ser el resultado de la acción del individuo en solitario. Forjar el lenguaje ha surgido como un proceso de desarrollo con una utilidad altísima y como resultado de la interacción entre individuos. Un lenguaje tal como una sociedad no son efectos que tengan como base al individuo aislado. Las creencias y el lenguaje son un producto de la dinámica de los componentes de un grupo y se internalizan como elemento compartido. Es por lo mismo que en la interacción individuo-sociedad el fundamento de asociación no puede encontrarse ni en la unidad mínima que aparentemente es el sujeto ni en la totalidad omniabarcante del Estado. El análisis debe centrarse en los encuentros y las relaciones que se establecen entre los cuerpos componentes. Ontológicamente, lo que se puede decir de los cuerpos es que algunos son más complejos, pero nada como la existencia de una partícula o elemento fundamental se desprende de la teoría spinozista. El cuerpo político está compuesto de un tramado pasional de composiciones y descomposiciones. Es por lo mismo, que la distinción entre una utilidad individual y social no es más que explicativa. Siguiendo la ley natural el hombre razonable busca la concordia con sus pares y deja de lado el odio, pues sabe de su utilidad; como también busca conocer la ley natural y las cosas desde la perspectiva de la razón. Pero el hombre que ignorante, se deja someter por las pasiones, fluctuará entre el amor y el odio a sus pares y romperá la concordia. “*Hinc fit, ut nulla societas possit substitere, absque imperio, & vi, & consequenter legibus, quae hominum libidinem, atque effraenatum impetum moderentur, & cohibeant*”⁴⁹⁵. Por eso hay una utilidad de las normas, ceremonias y leyes que convienen lo que es bueno o malo por pacto: no es la ley natural, pero imitan la razón y son un trampolín hacia una convivencia y una razón más sólidas.

posibilidad de adquirir aquello que le es individualmente de máxima necesidad. A cada individuo particular le faltarían, en mi opinión, fuerzas y tiempo si tuviese que arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar por sí solo las múltiples tareas necesarias para sostener la vida, por no hablar de las artes y las ciencias, sumamente necesarias para la perfección de la naturaleza humana y su felicidad. Vemos, en efecto, que quienes llevan una vida bárbara y carente de organización política tienen una existencia miserable y casi brutal; y aún así, aquellas pocas cosas miserables y toscas que poseen no las adquieren sin la cooperación mutua, sea cual fuere”. *Ibid.*, pp. 89-90.

⁴⁹⁵ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. V, pp. 73-74. “De ahí que ninguna sociedad pueda subsistir sin poder y violencia y, en consecuencia y, sin leyes, que moderen y cohiban la apetencia y el impulso desenfrenado de los seres humanos”. *Ibid.*, p. 90.

La “ciencia divina” no supera la capacidad del hombre para entenderla; tampoco los milagros son eventos sobrenaturales que puedan superar la comprensión. Los milagros son sucesos que tiene explicación natural y todo intento por darle un sentido trascendente es vana superstición. “*Duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei, et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam, vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam*”⁴⁹⁶. Este salto no es posible, pues la visión inmanente suprime las jerarquías entre Creador y creatura y de ello se siguen consecuencias innecesarias de reiterar. Cuando el vulgo estima de esta supersticiosa forma, “*videlicet, quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo, resque extra naturae ordinem imaginando, Deum adorare, omniaque ad ejus imperium & voluntatem referre potest, nec Dei potentiam magis admiratur, nisi dum potentiam naturae a Deo quasi subactam imaginatur*”⁴⁹⁷. En el orden de la naturaleza no hay nada que este “fuera” y, por lo mismo, todo puede ser explicado por su causa próxima. Los milagros son incapaces de explicar la esencia y la existencia de Dios, pues remiten a un poder exterior. “Es la ignorancia la que lleva a creer en los milagros, provocando una transformación de la auténtica religión en superstición”⁴⁹⁸. Solo la luz natural puede darnos certeza de la Naturaleza.

*

*

*

No habría que perder de vista que el análisis de Spinoza va de la mano con el desarrollo de un pueblo histórico. “«Teocracia» no designa más que una singularidad histórica, aparentemente única en su género. Pero esta «esencia singular» se caracteriza por las consecuencias a largo plazo que ésta supone en la historia del pueblo judío, y más aún, por la marca, constantemente reactivada por las circunstancias, que ésta deja en toda la historia de la humanidad a partir del cristianismo”⁴⁹⁹. Teocracia y pueblo judío, un orden en que religión y política se unen y que deja entrever, según Spinoza,

⁴⁹⁶ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. VI, p. 81. “Esas personas imaginan, pues, dos poderes distintos uno del otro: el de Dios y el de la realidades naturales, determinado Dios en cierto modo o creado por él (según la opinión mayoritaria en nuestra época)”. *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹⁷ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. VI, p. 81. “Lo hace así porque solo puede adorar a Dios y referir todo a su imperio y voluntad eliminando las causas naturales e imaginando las cosas **fuera** del orden de la naturaleza. Y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el de la naturaleza sometido, por así decirlo, a Dios”. *Ibid.*, p. 100 (la negrita es nuestra).

⁴⁹⁸ Cabañas, Leticia. *La compleja historia del encuentro entre dos grandes filósofos*. En: Cabañas, Leticia y Esquisabel, Oscar (eds.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Editorial Comares, Granada, 2014, p. 8.

⁴⁹⁹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 62.

los lineamientos seguidos por toda organización político-social. “El análisis de la Teocracia tiene una implicancia general: ésta constituye un tipo (se está tentado de decir: «un tipo ideal») de organización social, de comportamiento de la «multitud» y de representación del poder en el cual se puede encontrar el equivalente, al menos aproximando, en los otros Estados o las tendencias políticas que estos representa. Quizá en todo Estado real”⁵⁰⁰. De ahí la importancia del análisis de las Escrituras en TTP, que contiene la historia del pueblo hebreo y las leyes dictadas a cada uno de sus componentes. Los métodos utilizados para interpretar las Escrituras pueden ser variados, pero Spinoza necesita uno que se acomode a las intenciones promovidas en los seis anteriores capítulos. Es por eso, que a partir del cap. VII forja todo un método para su escrutinio, motivado sobre todo por el siguiente hecho:

*Videmus, inquam, Theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta & placita ex Sacris Literis extorquere possent, & divina autoritate munire, nec aliud minore cum scrupulo majoreque cum temeritate agere, quam Scripturas sive Spiritus Sancti mentem interpretari, & si tum eos aliquid sollicitos habet, non est, quod verentur, ne Spiritui sancto aliquem errorem affingant, et a via salutis aberrant, sed ne erroris ab aliis convincantur, atque ita propria eorum sub pedibus jaceat autoritas, et ab aliis contemnantur*⁵⁰¹.

La regla universal para una adecuada interpretación de las Escrituras es no atribuirle nada que no se desprenda fielmente de su historia, es decir, lo que realmente vieron u oyeron los profetas y no aquello que pudieran interpretar. Resumidamente - pues Spinoza hace largas aclaraciones a propósito del sentido de estas reglas- entregamos los tres principios que guían la interpretación de la Biblia. Nos parece importante hacerlo, pues como Leticia Cabañas señala, “no en vano el TTP es hoy reconocido como el fundamento de la crítica histórica bíblica”⁵⁰²:

I. Continere debet naturam & proprietates linguae, qua libri Scripturae scripti fuerunt, & quam eorum Authores loqui solebant [...].

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰¹ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. VII, p. 97. “Observamos, en efecto, cómo los teólogos han procurado casi siempre forzar el texto sagrado para extraer de él sus fantasías y opiniones y reforzarlas mediante la autoridad divina. Y no hacen nada con menor escrúpulo ni con mayor temeridad que interpretar las Escrituras o el pensamiento del Espíritu Santo. Y si acaso les inquieta alguna cosa, no es el temor a atribuir un error al Espíritu Santo y apartarse del camino de la salvación, sino que otros les demuestren que están equivocados, con lo que su autoridad quedaría por los suelos y serían despreciados por los demás”. *Op. cit.*, p. 119.

⁵⁰² Cabañas, Leticia. *La compleja historia del encuentro entre dos grandes filósofos*. En: Cabañas, Leticia y Esquisabel, Oscar (eds.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Editorial Comares, Granada, 2014, p. 7.

II. *Sententias uniuscujusque libri colligere debet, easque ad summa capita redigere, ut sic omnes, quae de eadem re reperiuntur, in promptu habere possimus: deinde eas omnes, quae ambiguae vel obscurae sunt, vel quae invicem repugnare videntur, notare [...].*

III. *Denique enanarre debet haec historia casus omnium librorum Prophetarum, quorum memoria apud non est; videlicet vitam, mores, ac studia auctoris uniuscujusque libri, quisnam fuerit, qua occasione, quo tempore, cui, & denique qua lingua scripserit. Deinde uniuscujusque libri fortunam: nempe quomodo prius acceptus fuerit, & in quorum manus incidit, deinde quot ejus variae lectiones fuerint, & quorum concilio inter sacros acceptus fuerit, & denique quomodo omnes libri, quos omnes jam sacros esse fatentur, in unum corpus coaluerint*⁵⁰³.

En los siguientes capítulos, guiado por el método acuñado, Spinoza hace un análisis detallado de pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento y las cosas que se pueden decir de ellos. Sin embargo, para los objetivos de nuestro trabajo, no es necesario exponer tanto los detalles como las consecuencias políticas que se siguen. Habría que subrayar, eso sí, un aspecto fundamental del método que lo hace estar en sintonía con la doctrina general spinozista. El método para la interpretación de la Naturaleza misma, coincide punto por punto con el método de análisis de las Escrituras. “*Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus: sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, & ex ea tanquam ex certis datis & principiis mentem auctorum Scripturae legitimis consequentiis concludere*”⁵⁰⁴. Por lo mismo, esta aseveración nos pone a resguardo de interpretar este método a contraparte del discurso spinozista central.

Las consecuencias generales del escrutinio de las Escrituras comienzan a revelarse a partir del capítulo XII. Negri señala que “los capítulos XI-XV del *Tratado*

⁵⁰³ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. VII, pp. 99-101. “1) Deberá incluir la naturaleza y propiedades de la lengua en que fueron escritos los libros de la Escritura, la que acostumbraban a hablar sus autores [...] 2) Deberá recoger las opiniones de cada uno de los libros y resumirlas en su contenido principal para permitirnos disponer con rapidez de lo que aparece en ellos acerca de un mismo asunto. Luego, tendrá que señalar todas las que sean ambiguas u oscuras o que parezcan contradecirse [...]. 3) Finalmente, esa historia deberá describir las circunstancias de todos los libros proféticos de los que tenemos memoria, es decir, la vida y las costumbres del autor de cada libro, a qué se dedicaba, quién fue y en qué ocasión escribió, en qué tiempo, para quiénes y en qué lengua. Luego, la suerte corrida por cada libro, a saber cómo fue aceptado en un primer momento y en qué manos cayó; además, cuántas fueron sus variantes y por consejo de quién fue incluido entre los libros sagrados; y, en fin, de qué manera se fusionaron en un solo cuerpo todos los libros considerados ahora sagrados por consenso universal”. *Op. cit.*, pp. 122-124.

⁵⁰⁴ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. VII, p. 98. “Así como el método de interpretación de la naturaleza consiste sobre todo en elaborar una historia natural, de la cual inferimos las definiciones de las realidades naturales como quien parte de datos ciertos, así también para interpretar la Escritura es necesario organizar su historia verdadera y deducir mediante conclusiones legítimas el pensamiento de los autores escriturarios como quien se basa en datos y principios ciertos”. *Ibid.*, pp. 120-121.

Teológico-Político son las proyección de la positividad de la imaginación, definida ya como posibilidad en los capítulos precedentes. En ellos la carga ontológica que la hermenéutica ha producido se transforma decisivamente en fuerza constitutiva, en horizonte constitutivo de las condiciones de liberación⁵⁰⁵. Así, pues, la religión no necesita elementos supersticiosos que guíen la consideración bíblica. Estampada en la mente y los corazones de los hombres están los lazos que los unen a la verdadera religión. Si bien, la religión y las Escrituras están atravesadas por elementos imaginarios, sobre su base se eleva un fondo verdadero: “*summam esse, Deum supra omnia amare, & proximum tanquam se ipsum*”⁵⁰⁶, lo que coincide plenamente con los fundamentos de la luz natural y la razón expuesto en el último capítulo de la *Ética*. No hay contradicción. Sin embargo, desde el punto de vista de lo que entregan las enseñanzas de las Escrituras se puede observar que ellas son sencillísimas, ya que su función no es entregar un conocimiento cierto de los asuntos naturales. Solo existe un objetivo. “*Scripturae intentum non fuisse scientias docere; hinc enim facile judicare possumus, nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare. Deinde quia obedientia erga Deum in solo amore proximi consistit (nam qui proximum diligit, eo scilicet fine, ut Deo obsequatur, is, ut Paulus ait in Epistola ad Rom. cap. 13. v. 8., Legem implevit)*”⁵⁰⁷. Se entiende que el fin de las Escrituras es la propia obediencia. Pero el mandato no consiste en conocer a Dios, pues como Spinoza mismo lo ha demostrado, los profetas mediante su palabra jamás revelaron un saber racional. Más bien, acomodaron su mensaje al entendimiento del vulgo para que fuera bien entendido e internalizado, lo que queda claramente remarcado al inicio del cap. XIV. El conocimiento a que se aspira y el que ha pedido Dios a partir de la palabra de los profetas es justicia y caridad y ellos solo tienen relación con una norma específica de vida. “*Veram enim Dei cognitionem non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus, Deumque nullam aliam ab hominibus petiisse, quam cognitionem divinae suae Justitiae, & Charitatis, quae cognitio non ad*

⁵⁰⁵ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 170.

⁵⁰⁶ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XII, p. 165. “Su compendio es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo”. *Op. cit.*, p. 203.

⁵⁰⁷ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XIII, p. 168. “La intención de las Escrituras no fue enseñar ciencia, lo cual nos permite llegar fácilmente a la conclusión de que se limitan a exigir de los seres humanos obediencia y que solo condenan la contumacia, pero no la ignorancia. Además, como la obediencia a Dios consiste tan solo en el amor al prójimo (pues quien ama a su prójimo con la única finalidad de obedecer a Dios ya ha cumplido la ley, como dice Pablo en la epístola a los Romanos 13,8)”. *Ibid.*, p. 208.

*scientias, sed tantum ad obedientiam necessaria est*⁵⁰⁸. En otras palabras, nadie puede convertirse en sabio por mandato, porque tal don es un camino trabajoso y supone elevar la potencia del individuo que busca la sabiduría.

Si bien, los resultados analizados hasta ahora son importantes, en los dos capítulos que siguen (XIV y XV) se revelan consecuencias fundamentales que apuntan directo al corazón de los objetivos del TTP y que desembocan en el cap. XVI y XVII, los cuales se enfocan de lleno en la teoría política del Estado. Por lo mismo, abrimos un breve paréntesis y comparación que nos permitirán comprender de mejor forma el porqué de las siguientes ideas de Spinoza. Sin duda, “el dogma fundamental de la verdadera Religión es, en efecto, que el amor a Dios y el amor al prójimo no son más que uno solo”⁵⁰⁹. No puede, entonces, dejar de establecerse la conexión con todo lo dictado por Spinoza en el capítulo V de la *Ética*. No es necesario hacer el recorrido nuevamente, solo es necesario tomar alguna proposición de la *Ética* que lo grafique, p.e.: “*Hic erga Deum Amor Mentem maximè occupare debet*”⁵¹⁰. Está claro que el amor es un elemento clave en la doctrina spinozista. Todo el capítulo V se resume en que la máxima virtud es conocer a Dios, amarlo, amar a nuestro prójimo y conocer el amor con el cual Él nos ama. Pero hay una conexión y una diferencia entre estas dos miradas. La conexión estriba en que el plano de la imaginación tiene una coincidencia con el entendimiento y es que la verdadera religión imita y contiene un “conocimiento” coincidente con el raciocinio: amar a Dios y al prójimo. En otras palabras, tal cual decía Negri, la imaginación tiene un carácter constitutivo y funda, en cierta medida, el camino por el cual el hombre puede salir de estados más deplorables de la razón. Ahora, cuando hablamos de “amor” no estamos hablando simplemente de un sentimiento bienhechor que fluye desde nuestro corazón. El amor tiene un carácter ontológico que implica encuentro y afectos: el hombre razonable sabe -por la prop. LXXIII del libro IV de la *Ética*- que vive de mejor manera en el Estado que en la soledad, pues la ayuda mutua, el amor, la amistad y, en general, lo que configura un encuentro alegre es útil para el hombre y entrega estabilidad y concordia entre ellos mismos. De aquí surge un cuerpo

⁵⁰⁸ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XIII, p. 172. “En efecto, ya demostraremos que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato sino un don divino, y que Dios no ha pedido a los hombres otro conocimiento que el de su justicia y caridad divinas, conocimiento que no es necesario para la ciencia sino para la obediencia”. *Ibid.*, p. 213.

⁵⁰⁹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 30.

⁵¹⁰ Spinoza. *Opera*, E, prop. V, prop. XVI, p. 290. “Esta amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado”. *Op. cit.*, p. 435.

mayor que puede ser considerado la sociedad civil en su conjunto. Y si el TTP, como afirmamos, es un libro escrito con un fiel compromiso con los acontecimientos históricos, es porque en alguna medida Spinoza siente que la República Holandesa responde a estos básicos preceptos: “*Cum itaque nobis haec rara faelicitas contigerit, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur, me rem non ingratham, neque inutilem facturum credidi, si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate, et Reipublicae, ac pietate tolli posse*”⁵¹¹. Así, la paz y la concordia, la amistad y el amor hacia los otros otros hombres solo pueden ser logrados y entendidos recurriendo a una política de las pasiones de los hombres reales. Ni la imaginación ni las pasiones son o pueden ser concebidas como meras perturbaciones de la Naturaleza, pues son constitutivas de las relaciones que fragmentan o componen una sociedad, grupos o cuerpos. Pero decíamos que también hay una diferencia y que es evidente. La imaginación y el entendimiento no son lo mismo, y por lo mismo, la verdad que se desprende de las simples enseñanzas de las Escrituras tienen otro carácter que las leyes de la Naturaleza. La obediencia no puede ser el sentido que se desprenda de un conocimiento adecuado, ya que por mandato nadie obtiene certezas. Bajo un régimen de libertad, el individuo se autogobierna y por medio del poder de su unidad cuerpo-alma eleva la potencia de su entendimiento. Por lo mismo, las leyes de la Naturaleza tienen un estatuto distinto a los dictados de la imaginación.

De aquí se desprenden algunos resultados que, sin duda, no debieron generar gran algarabía a los representantes de la fe y la política de aquellos tiempos. La fe no requiere certezas tanto como preceptos que induzcan al alma a seguir la obediencia. La obediencia política y religiosa no distingue entre ignorantes y sabios: obligan al ignorante a observar la norma social, pero el sabio conoce la utilidad de la concordia entre los hombres, respeta los preceptos comunes y reconoce que “*soli hominis liberi*

⁵¹¹ Spinoza. *Opera*, TTP, praef., p. 7. “Puesto que nos ha tocado en suerte la rara dicha de vivir en una república donde se concede a todos plena libertad de juicio y la posibilidad de venerar a Dios de acuerdo con su propia manera de ser, y donde nada se considera más estimable ni dulce que la libertad, pensé que realizaría un acto meritorio y nada inútil si mostrase que esa libertad no solo se concede sin riesgo para la piedad y la paz de la república, sino que, además, no podrá ser arrebatada sin acabar al mismo tiempo con esa misma paz y la piedad”. *Op. cit.*, p. 12.

erga invicem gratissimi sunt”⁵¹². Pero por sobre todo, el quiebre sucede con las siguientes aseveraciones:

*Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive Theologiam, & Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum, & scopum, & fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant: Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem: Fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam, & pietatem. Deinde Philosophiae fundamenta notiones communes sunt, et ipsa ex sola natura peti debet. Fidei autem: historiae, & lingua, & ex sola Scriptura, et revelatione petenda, ut in VII. cap. ostendimus. Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophandum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscunque sine scelere sentire possit, & eos tantum, tanquam haereticos, & schismaticos damnat, qui opiniones docent, ad contumaciam, odia, contentiones, & iram suadendum: & eos contra fideles tantum habet, qui Justitiam & Charitatem, pro viribus suae rationis, & facultatibus, suaden*⁵¹³.

Es tan relevante este punto que Spinoza lo presenta como el objetivo principal del TTP. La filosofía y la teología son cuestiones que remiten a problemas distintos y sus tratamientos son igualmente divergentes en cuanto sus fines no son los mismos. Llama la atención que al hablar de la diferencia de los fundamentos la filosofía, hable sobre las nociones comunes. Uno de los problemas de la biografía de Spinoza es que debido a su vida retirada, no existe seguridad total acerca de las fechas de escritura de sus obras y ciertos momentos de su historia son poco claros. Al parecer, al finalizar la redacción del TTP, que se inserta entre dos momentos de composición de la *Ética* (recordemos que abandona su tratado mayor para escribir el TTP), ya tenía conciencia del rol de las nociones comunes. Debe haber ayudado este escrito a aclarar ciertos postulados de su filosofía de la Naturaleza. Toni Negri le otorga al menos un lugar destacado en la configuración de la doctrina spinozista⁵¹⁴. En lo relativo a nuestro problema central, la sentencia que señala “la fe concede a todos la libertad máxima para

⁵¹² Spinoza. *Opera*, E, prop. IV, prop. LXXI, p. 263. “Solo los hombre libres son entre sí muy agradecidos”. *Op. cit.*, p. 393.

⁵¹³ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XIV, pp. 179-180. “Solo nos queda mostrar que entre la fe –o la teología- y la filosofía no hay ninguna comunicación ni afinidad, cosa que no puede ignorar nadie que conozca el objetivo y el fundamento de estas dos disciplinas totalmente discrepantes. En efecto, el único objetivo de la filosofía es la verdad, mientras que el de la fe, según hemos mostrado abundantemente, es solo la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y ella misma debe tomarlos únicamente de la naturaleza, mientras que los de la fe son los relatos históricos y la lengua, y se han de tomar exclusivamente de la Escritura y la revelación, tal como expusimos en el capítulo 7. Por tanto, la fe concede a todos la libertad máxima para filosofar, a fin de que puedan opinar lo que quieran sobre cualquier cosa sin cometer delito alguno, y solo condena como herejes y cismáticos a quienes enseñan opiniones dirigidas a aconsejar la contumacia, el odio, las discordias y la ira. En cambio, considera fieles a quienes exhortan a la justicia y la caridad según las fuerzas de su razón y sus capacidades”. *Op. cit.*, pp. 222-223.

⁵¹⁴ Ver el final del cap. V y comienzos del capítulo VI de *La Anomalía Salvaje*.

filosofar”, tiene un impacto enorme como puente que conduce a la consideración de lo esencial de los fundamentos del Estado. Si la teología solo nos conmina a la obediencia y la piedad, no es necesario que se nos coaccione en cuanto a lo que pensamos y decimos. Esta libertad es básica para la convivencia de los hombres. Eso precisamente porque “*nec Theologia rationi, nec ratio Theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat. Nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis, et sapientiae, Theologia autem pietatis, et obedientiae*”⁵¹⁵. ¿Pero es suficiente con ofrecer libertad de opinión para conservar la estabilidad o la concordia entre individuos? ¿Si la libertad de filosofar se concede a todos, hay un límite que traspasado atente contra la paz y la seguridad?

Para saber hasta dónde llega la libertad de opinar, debemos necesariamente establecer cuáles son los fundamentos del Estado. Pero reconoceremos en seguida que hay ciertas supuestas paradojas en la argumentación que mal entendidas, pueden llevar a un equivocado entendimiento de la doctrina política spinozista. “Lo que hace a la dificultad –y al interés- de la teoría política expuesta en el TTP, es la tensión que esta conlleva entre nociones aparentemente incompatibles (y que no dejan hoy de ser percibidas como tales). Esa tensión nos aparece enseguida como una tentativa de superar los equívocos de la idea de «tolerancia»”⁵¹⁶. Sin duda, la fundamental de estas tensiones, por sobre las cuales pueden entenderse las demás, se establece entre la soberanía del Estado y la libertad individual. Dijimos más arriba que ontológicamente el fundamento de la interacción entre individuo y sociedad no puede darse en uno de esos dos términos. Lo que se puede decir de los cuerpos es que algunos son más complejos y por lo mismo lo esencial será las interacciones entre distintos tipos de cuerpo. Si la teoría de Spinoza refleja un pensamiento dinámico y no estático, lo fundamental de lo político se dará en los encuentros generados entre los elementos de ese gran cuerpo llamado Estado. Pero como lo político es el mundo de la imaginación, donde generalmente los individuos optan por actuar de acuerdo a lo que les determina su pasiones (y sobre todo, las bajas pasiones en el vulgo), los conflictos que surgen son constantes y de las más variada índole. Una teoría política sería que no entienda a las pasiones como un elemento constitutivo suyo, solo forja quimeras. Por lo mismo, se

⁵¹⁵ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XV, p. 184. “Ni la teología está obligada a esclavizarse a la razón, ni la razón a la teología, sino que cada una ha de reinar en su propio terreno, tal como dijimos: la razón en el de la verdad y la sabiduría; la teología, en el de la piedad y la obediencia”. *Ibid.*, p. 230.

⁵¹⁶ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 43.

entiende “*leges, quae de rebus speculativis conduntur, inutiles omnino esse*”⁵¹⁷: toda explicación que clausure la conflictuabilidad de los procesos políticos y ostente un cuerpo de doctrinas que se presenten a sí misma como definitivas, es una ilusión. De ahí que Spinoza considere que abstracciones como los universales, el número y el género y la diferencia específica no digan nada de la naturaleza de las cosas. El instrumento para conocer la realidad debe dar cuenta de cómo se generan los fenómenos, necesita de conceptos genéticos que den cuenta de los procesos de producción. Así, para no caer en la abstracción, hay que dilucidar la manera en que las tensiones reales entre cuerpos disímiles, pueden, desde una perspectiva inmanente, permanecer en concordia.

Por eso, para partir de lleno por el relato de los fundamentos del Estado, es necesario señalar primeramente las reglas de la naturaleza individual. “*Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate & potentia determinatur. Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas & leges rationis, sed contra, omnes ignari omnium rerum nascuntur*”⁵¹⁸. La potencia de cada individuo se extiende hasta cuanto puede y no hablamos de una singularidad perteneciente al humano. Todos los seres tienen una potencia singular: los peces, la mosca, la pulga. No hay diferencia de naturaleza ninguna desde el punto de vista de la potencia, el Ser se dice unívocamente de todas las cosas, lo que expresa una horizontalidad ontológica y una inmanencia radical. Pero esto indica que el mismo derecho natural particular del ser humano no excluye el odio, la ira y los engaños para lograr lo apetecido. Es, más bien, ley de la razón la que señala la guía adecuada y “*nam lex humanae naturae universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni*”⁵¹⁹. Esto no significa que en la práctica se cumple tal máxima, pues la apetencia es veleidosa y lo “bueno” es una valoración que cada individuo hace. Pero sabemos por regla de utilidad, que nada es más beneficioso al

⁵¹⁷ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XV, p. 246-247. “Que las leyes referentes a especulaciones teóricas son totalmente inútiles”. *Op. cit.*, p. 312.

⁵¹⁸ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, p. 190. “Así pues, el derecho natural de cada persona está determinada no por la sana razón sino por su deseo y su capacidad. En efecto, no todos los seres humanos están determinados por naturaleza a obrar según las leyes de la razón; al contrario, todos nacen en una completa ignorancia”. *Ibid.*, p. 238.

⁵¹⁹ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, pp. 191-192. “En efecto, es ley universal de la naturaleza humana no descuidar algo que se considere bueno, a no ser por la esperanza de un bien superior o por el miedo a un daño mayor; ni permitir algo malo, si no es para evitar otro más grande o por la esperanza de un bien superior”. *Ibid.*, p. 240.

hombre que otro hombre, pues actuando conjuntamente pueden suplir sus necesidades más fácilmente que teniendo solitariamente que proveerse de todo lo necesario para la conservación. Los hombres pueden pactar y así hacer más beneficiosa la condición trabajosa en que se encuentran en el estado de naturaleza. Conformar una sociedad política en que la concordia se establezca *de facto* es la opción racional. Sin embargo, ¿cómo hacer que los apetitos tan disímiles de los individuos se reglen para que el pacto implique que unos no excedan las facultades entregadas por ese “contrato” a todos? Spinoza explica:

Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet. Ex quo sequitur summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia ei parere debere: hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum jus in eam transtulerunt. Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent; cum autem id non fecerint, nec absque imperii divisione, & consequenter destructione facere potuerint, eo ipso se arbitrio summae potestatis absolute submiserunt: quod cum absolute fecerint idque (ut jam ostendimus) & necessitate cogente, & ipsa ratione suadente, hinc sequitur, quod, nisi hostes imperii esse velimus, & contra rationem, imperium summis viribus defendere suadentem, agere, omnia absolute summae potestatis mandata exequi [exequi] tenemur, tametsi absurdissima imperet; talia enim ratio exequi etiam jubet, ut de duobus malis minus eligamus⁵²⁰.

¿Pero cómo conciliar la entrega del derecho natural a la soberanía del Estado y mantener a su vez la libertad del individuo para opinar libremente lo que quiera? Si pensamos desde un punto de vista inmanente no debiéramos dejarnos seducir por la

⁵²⁰ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, pp. 242-243. “Existe, por tanto, la posibilidad de formar una sociedad sin contradecir el derecho natural y de mantener siempre con suma lealtad el pacto. La condición es que el individuo transfiera todo el poder que posee a la sociedad, que retendrá en exclusiva el máximo derecho natural sobre todas las cosas, es decir, el poder soberano, al que todos se verán obligados a obedecer libremente o por miedo al suplicio. Este derecho de la sociedad se llama democracia, que se define, por tanto, como la asamblea general de unas personas que ostentan colegiadamente el derecho supremo a todo cuanto está en su poder. De ello se deduce que el poder soberano no está sometido a ninguna ley, sino que todos deben obedecerle en todo, pues es lo que tuvieron que haber pactado tácita o expresamente cuando le transfirieron toda su capacidad de defenderse, es decir, todo su derecho. Si querían conservar algo para sí, habrían debido procurar al mismo tiempo defenderlo de manera segura. Pero, como no lo hicieron ni pudieron haberlo hecho sin dividir el Estado y, por tanto, destruirlo, se sometieron por eso mismo absolutamente al arbitrio del soberano. Y como lo hicieron sin condiciones, obligados por la necesidad y convencidos por la propia razón (según explicamos), la consecuencia será que, a menos que queramos enfrentarnos al Estado como enemigos y actuar en contra de la razón, que nos aconseja defenderlo con la máxima fuerza, estamos obligados a cumplir absolutamente todos los mandatos del poder soberano, aunque dé las órdenes más absurdas, pues también la razón nos manda ejecutarlas con el fin de elegir el menor entre dos males”. *Ibid.*, p. 193-194.

utilización de la palabra democracia. Sabemos fácticamente que muchos gobiernos de distintas tendencias y sesgos ideológicos utilizan hoy la palabra democracia para mentar la forma de organización a la cual responden. No necesariamente cada uno de ellos expresa la mejor forma de gobierno por responder a parámetros democráticos. Spinoza afirma que los soberanos tienen derecho a mandar lo que quieran mientras tengan la autoridad suprema y quizá demasiado optimistamente asevera: “*Quapropter raro admodum contingere potest, ut summae potestates absurdissima imperent; ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant, & imperium retineant, communi bono consulere, & omnia ex rationis dictamine dirigere*”⁵²¹. También asevera que en el Estado democrático es imposible que la numerosa asamblea coincida en algo absurdo. ¿Se podrá ceder el poder propio al soberano basado en estas consideraciones que más que de razón parecen admitir la necesidad de una creencia? En el cap. XVII Spinoza recula su posición y establece que aunque las anteriores consideraciones coincidan “bastante” con la práctica, “*nunquam tamen fiet, quin in multis merè theoretica maneat. Nam nemo unquam suam potentiam & consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita, ut vult, exequi possit*”⁵²². En un Estado sano, no se puede establecer como fundamento ninguno de los dos elementos, individuo o Estado o, de otra manera, ámbito privado o público. Más bien, hay que entender su mutua interacción, pues como dice acertadamente Balibar, “lo que intenta demostrar Spinoza es una tesis bastante más fuerte (sin dudas, bastante más riesgosa): soberanía del Estado y libertad individual no tienen que ser separadas, ni propiamente hablando conciliadas, porque ellas no se contradicen. La contradicción será oponerlas”⁵²³. Sucede que hay una diferencia muy grande entre obligar por miedo al cumplimiento de la ley y obedecer el mandato por fuero interno. Se puede tratar de someter el alma y la opinión de la persona, pero la mano omnímoda de un Estado corrompido no ha podido ser tal ni siquiera en las sociedades de encierro de Foucault o las sociedades de control de Deleuze. Siempre existe la fractura que condiciona una respuesta violenta a la violencia del Estado. “*Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa*

⁵²¹ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, p. 194. “Por tanto, es muy raro que los soberanos den órdenes muy absurdas, pues para mirar su propio provecho y conservar el mando, es de su máxima incumbencia procurar el bien común y dirigir todo de acuerdo con el dictamen de la razón”. *Ibid.*, p. 243.

⁵²² Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVII, p. 201. “Nunca se podrá evitar que en muchos casos sea meramente teórico. Nadie pudo transferir nunca su poder a otro, y tampoco, en consecuencia, su derecho, hasta el punto de dejar de ser humano. Tampoco habrá jamás un poder soberano capaz de hacerlo todo según voluntad”. *Ibid.*, p. 253.

⁵²³ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 45.

*majestas injuriam subditis facere, eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti, et tanquam falsum rejicere, et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat*⁵²⁴. El derecho individual es irrenunciable y es una gran diferencia entre Spinoza y su maestro intelectual, Hobbes: el derecho de cada uno se mantiene y no se salta de un estado de Naturaleza a un estado social producto del “contrato”. El derecho a tener opinión sobre lo que se considera acertado se mantiene para el individuo común. Al contrario, si no son respetadas, la consecuencia de tal represión estatal será forzosamente la discordia:

De este modo, por una “ley de la naturaleza”, cuanto más violenta es la coacción ejercida sobre la libertad individual, más violenta y destructiva es la reacción misma. Cuando un individuo es sumido en alguna suerte de pensar como otro, la fuerza productiva de su pensamiento deviene destructiva. En el límite, se obtiene a la vez una suerte de locura (furia) de los individuos y una perversión de todas las relaciones sociales. Esta contradicción se manifiesta de manera aguda cuando el Estado se identifica con la religión, sea que el poder civil sea absorbido por el poder religioso, sea que se imponga a los individuos una “visión de mundo” que compite con la de la religión y así, se quiera o no, de la misma naturaleza que esta. Un sistema tal no podría durar más que si todos los individuos pudieran efectivamente creer en el mismo Dios de la misma manera y en los mismos términos. Pero una uniformidad tal es imposible e impensable. En toda sociedad, sea bárbara o civilizada, cristiana o “idólatra”, se observa un perpetuo resurgir de opiniones opuestas sobre la divinidad, la piedad y la moralidad, la naturaleza, la condición humana⁵²⁵.

Se muestra claramente así que el fundamento del Estado no puede estar basado en el poder de la soberanía suprema, pues asumido esto su autoridad puede derivar en una práctica tiránica. Tampoco puede estar basada en la libertad individual, ya que de esta forma cada individuo podría juzgar de manera propia, guiado por sus propios deseos, lo más conveniente para un gobierno. Es la interacción de estos dos elementos y su concordia lo que permite pensar de una organización política estable. De hecho, sucede *de facto*: la concentración unilateral del poder genera siempre odio y quiebres en el seno social. Al contrario, el individuo entregado a la plenitud de su libertad actuaría tal como en el estado de naturaleza: guiado por sus más bajos apetitos. Cuando estos elementos entran en una relación alegre, se logra componer un cuerpo político sólido. La coacción exacerbada a través del miedo genera siempre fracturas y deben ser previstos los límites del gobierno con claridad. Pero no solo él debe comedirse en sus

⁵²⁴ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XX, p. 239. “De ahí que se considere violento imperar sobre las almas y que se piense en que la majestad soberana comete injusticia contra los súbditos y usurpa su derecho cuando quiere prescribirles qué deben aceptar como verdadero y rechazar como falso y con qué opiniones debe inducirse a sus almas a mostrarse devotas con Dios”. *Ibid.*, p. 303.

⁵²⁵ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* p. 45.

acciones. Deben establecerse igualmente cuáles son los límites del individuo en relación al poder soberano. Si bien, se debe evitar las magras consecuencias de la violenta represión, no por ello el individuo tiene una libertad de hacer cuanto estima en su derecho de naturaleza. Como habíamos dicho, la opinión y el derecho de filosofar no pueden ser menguados, pero la acción es la que debe ser recusada. “*Nam quandoquidem liberum hominum iudicium varium admodum est, & unusquisque solus omnia scire putat, nec fieri potest, ut omnes aequae eadem sentiant, & uno ore loquantur, pacifice vivere non poterant, nisi unusquisque jure agendi ex solo decreto suae mentis cederet. Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi, & judicandi*”⁵²⁶. Pero claramente hay opiniones que son acciones y ellas igualmente deben ser recusadas: aquellas que ponen en peligro el pacto soberano y la libertad que es el verdadero fin de una República. Todos estos elementos nos permiten construir un Estado respetando el movimiento propio de la interacción individuo-sociedad y considerar que liberando a las personas lo más posible del miedo, se permita concebir a la sociedad civil como un tránsito necesario para pasar de la imaginación hasta el conocimiento de la razón o luz natural. Entonces, “considerado de una manera no formal, en su aplicación efectiva, la soberanía se revela como una construcción colectiva continua, un proceso de “transferencia” de potencias individuales a la potencia pública [...] El límite que implica la existencia de un Estado [...] no expresa en sí misma otra cosa que la eficacia de un proceso constitutivo”⁵²⁷.

No llegamos, sin embargo, al final de esta exposición, sin reconocer ciertas complejidades en el engranaje de algunos elementos de la teoría. Spinoza se muestra vacilante en algunos momentos del TTP. A inicio del capítulo XVI asevera que necesita examinar de forma ordenada los fundamentos del Estado, pero al llegar al final de la fase de exposición nos dice “*atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto [...] Deinde de hoc solo imperio ex professo agere volui, quia ad meum intentum maxime facit, qui de utilitate libertatis in Republica agere constitueram*”⁵²⁸.

⁵²⁶ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XX, p. 241. “En efecto, dado que los seres humanos tienen opiniones muy distintas cuando juzgan con libertad y que cada cual cree saberlo todo, y puesto que es, además, imposible que todos piensen igual y las mismas cosas y hablen con una sola boca, no podrán vivir en paz a menos que cada cual renuncie al derecho a actuar exclusivamente según sus propios designios”. *Op cit.*, p. 305.

⁵²⁷ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.* pp. 48-49.

⁵²⁸ Spinoza. *Opera*, TTP, cap. XVI, p. 195. “Con estos razonamientos creo haber mostrado con suficiente claridad cuáles son los fundamentos del Estado democrático [...] Por lo demás, solo he querido abordar expresamente esta modalidad de gobierno por ser la más importantes para mi propósito, pues me había propuesto tratar de la utilidad de la libertad en el Estado”. *Ibid.*, p. 244-245.

Hay algo así como una reducción de los fundamentos del Estado a favor de lo que considera Spinoza el mejor gobierno. Pero aún peor, así “el Estado democrático finalmente no aparece como el más estable, sólo porque desde el principio, los postulados implícitamente democráticos fueron investidos en la definición de Estado”⁵²⁹. El problema que *de facto* genera esto para un análisis de las condiciones reales (inmanentes) de un Estado cualquiera es dificultoso, pues la democracia de esta manera se acerca a condiciones de abstracción. Incluso Spinoza evalúa que el Estado hebreo “teocrático” se acerca por comparación a las condiciones de una democracia.

Vinculado a este problema, se nos presenta otro relacionado igualmente a la democracia, pero con algunos matices de diferencia. Reconoce Spinoza, desde los fundamentos de la ontología de la *Ética*, que todo estado se muestra como el efecto de causas naturales. Sin embargo, como vimos anteriormente el gobierno democrático se revela como arquetípico, es decir, como el que necesariamente conduce a un Estado sano. “Spinoza parece hallarse claramente enfrentado al problema, al juzgar por la manera en que su texto oscila entre una definición de Estado general [...] y un análisis de las formas propias de la democracia. Todo sucede entonces como si el concepto de democracia recibiera una doble inscripción teórica”⁵³⁰. Se refiere precisamente Balibar al hecho de mostrarse como un régimen político particular y a la vez la “verdad” de todos los regímenes. Todas estas dificultades y otras que aparecen subrepticamente en nuestro análisis, tendrán un nuevo alcance en el TP.

Por lo pronto, lo que no puede negarse al TTP es su impronta pasada y presente. Jonathan Israel dice de él: “uno de los textos más profundamente influyentes de la historia del pensamiento occidental, pues dejó una inmensa huella en pensadores y autores desde finales del siglo XVII hasta los últimos años del siglo XIX, pasando por la época de la Ilustración”⁵³¹. Sacado de circulación en su época y, por cierto, fuertemente condenadas sus doctrinas, aún hoy, y gracias a la renovación de los estudios spinozista a partir de la segunda mitad del siglo XX, porta un gran interés. Nosotros hemos rescatado principalmente el problema de la interacción entre el individuo y el Estado y resaltamos que ellas no son dos parcelas separadas del vínculo político-social; más bien,

⁵²⁹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 50

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 50

⁵³¹ Israel, Jonathan. *Epílogo*. En: Spinoza. TTP. *Op. cit.*, 2014, p. 331.

subrayamos la imposibilidad de pensarlas como ámbitos distintos y sin comunicación. La teoría dinámica de la Naturaleza imprime ese movimiento en la teoría de la constitución política de Spinoza. La política es un campo conflictivo donde las pasiones forman los vínculos que establecen la composición y descomposición de relaciones. Las instituciones fuertes como espacio intermedio, aunque no lo hayamos resaltado suficientemente, por cierto juegan un rol fundamental en la construcción de un “pacto” o “contrato” de concordia entre los hombres. Vemos nuevamente como la unidad del pensamiento de Spinoza nos pone en un plano completamente nuevo para la comprensión del análisis político.

Se podría creer que un naturalismo bastante radical priva a la noción de historia de todo significado. La lectura del TTP demuestra que esto no es así. Más aún, la “naturaleza” de la cual tratamos aquí no es otra cosa que una nueva manera de pensar la historia, según un método de explicación racional que apunta a la explicación por las causas. Al respecto, no sería abusivo decir que, en el TTP, conocer a “Dios” de manera adecuada, es esencialmente conocer la historia de manera incluso inmanente. El lenguaje teórico “naturalista” debe de este modo poder traducirse a cada instante en el de una teoría de la historia⁵³².

4.3. El TP y la comprensión radical de la inmanencia

4.3.1. El plano constituyente de la política inmanente

En referencia al TP, Balibar es claro al afirmar cuales son las intenciones de Spinoza: “hasta el presente no ha hecho más que sistematizar razonamientos que estaban esbozados en el TTP. Dicho de otro modo, no hizo más que sacar las consecuencias de una concepción estrictamente inmanente de la causalidad histórica”⁵³³. Se refiere propiamente a los primeros capítulos, pero es posible hacer extensible esa apreciación a todo el TP como veremos. Sin embargo, la concepción de la inmanencia no solo involucra la historia: envuelve la vida en el devenir de todas sus expresiones. Es por eso que Spinoza remite varias veces a los pensamientos expuestos en la *Ética*⁵³⁴, como razonamiento general en el cual se juega el sentido de la realidad; y de ahí, también, que permanentemente hemos tratado de resaltar la unidad de principio de la doctrina de Spinoza. Al hacer lectura de las Escrituras en el TTP, Spinoza recalcó: en sí, el método de análisis de los textos sagrados no difiere del método de análisis de la

⁵³² Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 54.

⁵³³ *Ibid.*, p. 82.

⁵³⁴ En su *introducción* a su edición del TP, Atilano Domínguez cuenta al menos una veintena de pasajes paralelos entre la *Ética* y el TP y tres menciones explícitas. *Op. cit.*, p. 31.

Naturaleza. La forma de examinar la realidad histórica, la política y las pasiones, entonces no debiera variar. Lo que debiera es acomodarse a las diferentes modalidades de la realidad que desea analizar. Pero ante todo, desde las primeras palabras del TP, primero, se pone de relieve la importancia del tema de las pasiones para la política y, segundo, la potencia como esencia y fondo sobre el cual se desarrolla toda la dinámica de la Naturaleza.

Con referencia al primer punto, las pasiones son introducidas desde el primer momento en el TP y su planteamiento, sin duda, puede ser considerado en gran parte una crítica de la teoría política moderna (¿y por qué no a la contemporánea?). Los afectos no pueden ser considerados como un efecto perturbador de la Naturaleza; más bien, debe ser entendida su función y su fuerza en el proceso de constitución de lo real. Es por lo mismo, que Spinoza afirma “*atque adeò humanos affectûs, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, & reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ità pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitru, & alia hujusmodi*”⁵³⁵. Es su declaración de que todos los elementos “en” la Naturaleza explican de alguna u otra manera su sentido y ninguno puede ser despreciado o puesto externamente con un estatus superior o inferior a todos los demás. Las pasiones son configuradoras del espacio político y deben ser comprendidas. Nos encontramos en el cap. I, el cual diversos estudiosos estiman como un preludeo a la obra. Señala Toni Negri: es una introducción metodológica de lo que representa la política, es decir, la constitución de la realidad. Spinoza desde el primer momento “se dirige contra la filosofía escolástica: pero no únicamente contra ella, sino también contra la filosofía en general, contra esa ciencia de lo trascendental, contra todos aquellos que no consideran a las pasiones como única realidad efectiva desde la que puede iniciarse el análisis concreto. La política no es el reino del deber ser, sino que es práctica de la naturaleza humana en su efectividad”⁵³⁶. El realismo político de Spinoza se ve precisamente marcado por esta relación con los afectos y la práctica. La huella de Maquiavelo, a quien admira y refiere a menudo en esta obra, se ve plasmada en razonamientos que lo acercan al pensamiento

⁵³⁵ Spinoza. *Opera*, TP, cap. I, § IV, p. 274. “Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire”. *Op cit.*, p. 85.

⁵³⁶ Negri, Toni. *Op. cit.*, pp. 310-311.

del florentino. “*Imperium igitur, cujus salus ab alicujus fide pendet, & cujus negotia non possunt rectè curari, nisi ii, qui eadem tractant, fide velint agere, minimè stabile erit; sed, ut permanere possit, res ejus publicae ità ordinandae sunt, ut qui easdem administrant, sive ratione ducantur, sive affectu, induci nequeant, ut malè fidi sint, ceu prave agant*”⁵³⁷. La verdadera virtud del Estado es la seguridad y para lograrla no se puede confiar en la buena fe, porque lo importante para ella es la administración práctica de los asuntos públicos. De la naturaleza pasional de los hombres se extraen lecciones para su guía adecuada. Estas son las guías básicas de esta breve introducción metodológica, pero densa en cuanto a su contenido.

El segundo punto habla sobre la potencia como esencia y su descripción parte inmediatamente con el cap. II. En el TTP, Spinoza, luego de analizar largamente el papel de la religión -que en este tratado aparece solo marginalmente como temática- recién en el cap. XVI llega a hablar manifiestamente de los fundamentos del Estado. En el TP se adentra sin preámbulo a la constitución de los elementos que lo configuran y los primeros párrafos no hacen otra cosa que mostrar algunas consecuencias que se desprenden directamente de la *Ética*. La esencia de cualquier cosa puede ser concebida como existente o no, pues la duración no nos dice nada de ella. Es la potencia misma y el poder de seguir existiendo de cada ser lo que dicta su esencia y, en ese sentido, cada individuo no es más que la expresión de la potencia infinita de producción de Dios. Recordemos que éste es uno de los resultados más importantes que se siguen de la idea de immanencia: no hay fractura entre Dios y las creaturas ni jerarquía entre ellos. La diferencia es interna y refiere a la forma producción de las cosas: Dios es *causa immanens* y nosotros el efecto de esa producción. Desde aquí se entiende lo que sea el derecho natural individual: “*Per Jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quam omniam fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam; atque adeò totius naturae, & consequenter uniuscujusque individui naturale Jus eò usque se extendit, quò ejus potentia*”⁵³⁸. Pero *potentia* no es *potestas* y tanto Deleuze como Negri

⁵³⁷ Spinoza. *Opera*, TP, cap. I, § VI, p. 275. “Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos sólo son bien administrados si quienes los dirigen quieren hacerlo con fidelidad, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían como por la razón como por la pasión, no pueden sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe”. *Op. cit.*, pp. 86-87.

⁵³⁸ Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § IV, p. 277. “Así pues, por derecho natural entiendo las mismas reglas o leyes de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la

y Balibar ponen acento en esta diferenciación que aunque sutil, esconde el secreto de la comprensión de la política spinozista. Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión* refiere al menos tres veces a este problema⁵³⁹. Dios se define por una identidad de esencia y potencia (*potentia*) absolutamente infinita. Y a ella le correspondería un poder (*potestas*) de ser afectado de distintas maneras. En definitiva, a la potencia le corresponde un poder de ser afectado que se cumple siempre. Negri dirá que el poder no puede ser más que entendido como subordinado a la potencia del ser, ya que el primero es un elemento determinado y sometido al continuo desplazamiento de la actualización dinámica que la potencia efectúa⁵⁴⁰. Balibar, por su parte, en el contexto mismo del TP hará valer la distinción:

La “definición” de derecho que Spinoza había enunciado en el TTP bajo la forma de tesis (“el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado”) (TTP, 332), y que desarrolla en el TP hasta llegar a sus últimas consecuencias, manifiesta desde el principio su originalidad teórica. Tomada al pie de la letra, ésta significa que la noción de “derecho” no está primera: la noción primera es la de “poder”. Se puede decir que la palabra “derecho” (*Jus*) expresa la realidad originaria del poder (*potentia*) en el lenguaje político. Pero esta expresión no introduce ninguna separación: ésta no significa ni “emanar de”, ni “fundarse sobre” (es por esto que, especialmente toda interpretación de la noción spinozista como una variante de la idea de que “el derecho es la fuerza”, es manifiestamente errónea). En efecto, la cuestión no es dar una justificación del derecho, sino formar una idea adecuada de sus determinaciones, de la manera en la cual éste opera⁵⁴¹.

Sabemos que aquí hay cierta ambigüedad en la traducción de *potentia* que se refleja incluso en la versión de Atilano Domínguez del TP. Cuando Spinoza define el derecho natural lo hace en claros términos de *potentia*, pero el traduce: “por derecho natural entiendo las mismas reglas o leyes de la naturaleza conforma a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo **poder** de la naturaleza”. Al menos esa ambivalencia queda suprimida en Balibar en una apreciación anterior de *Spinoza y la Política* en la cual señala que “la «complejión»⁵⁴² propia de los individuos no aparece entonces más como un obstáculo al poder (*potestas*) del soberano, sino como un elemento activo, constitutivo de la potencia (*potentia*) del Estado”⁵⁴³. Pero es necesario

naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llegue su poder”. *Ibid.*, p. 90.

⁵³⁹ Deleuze, Gilles. *Spinoza y...* *Op. cit.*, Ver: pp. 87, 96, 209.

⁵⁴⁰ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 319.

⁵⁴¹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la...* *Op. cit.*, pp. 74-75.

⁵⁴² Complejión traduce el término spinozista de *ingenium*. Hay varios estudios que desarrollan el concepto. Una fuente es: Ramos, Luis. Tesis Doctoral: *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Universidad de Salamanca, 2008.

⁵⁴³ Balibar, Étienne. *Spinoza y la...* *Op. cit.*, p. 48.

hacer hincapié en esta diferencia, pues el poder ha tendido a ser el objeto privilegiado de estudio dentro de ciertas ciencias sociales y ellas se han apropiado el término. Tal como dice Balibar, la “potencia” es una realidad más originaria que el poder; tanto que ni siquiera designa en Spinoza exclusivamente la realidad de lo político y las relaciones entre hombres, sino toda la esencia de la Naturaleza. En la carta XXXII Spinoza habla de las relaciones de las partículas de la sangre y pide al lector imaginar un pequeño gusano que viviera en la sangre. Dice: “*ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non ver/o un partem, consideraret, nec scire posset, quomodò partes omnes ab universali naturâ sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certa rationê nter se consentiant*”⁵⁴⁴. Las relaciones de la sangre interiormente se coordinan mediante los encuentros y movimientos de su propia potencia. Pero la sangre con un todo puede coordinar relaciones con otros cuerpos exteriores. De aquí que en el hombre como individuo se coordinen una serie de relaciones interiores de sus partes, pero considerado como un todo efectúa otras composiciones con individuos semejantes a él al interior de cuerpos mayores llamados sociedades o Estados. La ilusión siempre es considerar al hombre como fundamento de lo político y lo social. Spinoza tanto en TP como en TTP acude a la imagen de la partícula para describir la condición humana en el universo: “*homo particula est*”⁵⁴⁵ y solo eso. El ser humano tiene inscrita en su biología una potencia interior de despliegue. Es lo que podríamos llamar desde Simondon una individuación vital: “el mismo ser puede existir en diferentes niveles: el embrión no está individualizado al mismo nivel que el ser adulto; por otra parte, en especies bastante cercanas, podemos encontrar conductas que corresponden a una vida más o menos individualizada según las especies, sin que esas diferencias aparezcan ligadas necesariamente a una superioridad o inferioridad de la organización vital”⁵⁴⁶. Y a este nivel de desarrollo le acompaña un cierto nivel de individuación psicológica. Sin duda, en este reposicionamiento que Spinoza hace del cuerpo respecto a la conciencia ya no en términos de jerarquía, sino de orden y conexión (paralelismo), se encuentra un elemento principal que permite pensar

⁵⁴⁴ Spinoza. *Opera*, EP, XXXII, p. 172. “Viviría dicho gusano en esa sangre como nosotros en esta parte del universo y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte, sin poder saber cómo todas las partes son regidas por la naturaleza universal de la sangre y están obligadas a coordinarse entre sí según exige tal naturaleza universal, de modo que las unas concuerden con las otras”. *Op. cit.*, p. 103

⁵⁴⁵ Spinoza. *Opera*, TPP, cap. XVI, p. 191. “El ser humano es una partícula”. *Op. cit.*, p. 239.

⁵⁴⁶ Simondon, Gilbert. *Op. cit.*, p. 229.

en términos de potencia. La Naturaleza se compone de una relación de relaciones *ad infinitum* y se entiende así que la potencia sea la esencia como establece la *Ética* y no al revés (que la esencia sea potencia). Así, podemos decir que si la potencia se expresa como la realidad original del poder pensando en términos políticos, también expresa la realidad de la materia orgánica e inorgánica, del entendimiento y la razón, en fin, de toda la Naturaleza. De ahí que Dios, como lo define Gilles Deleuze, sea el concepto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. La potencia infinita de producción no refiere a nada determinado como sería la realidad del poder; la potencia, por tanto, es determinante y jamás determinada.

Hacemos esta reflexión sobre la potencia porque se relaciona con la radicalización del sentido de la inmanencia en el TP. Junto con las pasiones, son el eje central bajo la cual se articula el sentido de lo político en este tratado de Spinoza. El derecho natural de cada individuo, en ese sentido, es una parte de la potencia infinita de Dios; sin embargo, el derecho civil es muy distinto. Bajo el primado del derecho natural nuestra potencia se extiende hasta donde nuestro propio deseo llega. Sin embargo, a diferencia del TTP, la descripción de lo que corresponda al derecho civil no se hará sometido a la imagen del “contrato”. Si recordamos, Spinoza habló sobre el pacto que realizan los hombres para llegar a un acuerdo civil, pero luego recula y señala que aunque esa representación coincida bastante con la práctica, no deja de ser una exposición meramente teórica. Ahora, en TP se remitirá a la descripción de las condiciones de constitución de las relaciones entre individuos. Negri afirma que la teoría del “contrato social” del TTP ya no tendrá espacio en esta obra⁵⁴⁷. La razón jamás dicta lo que es bueno o malo con respecto a las leyes de la Naturaleza (pues como hemos visto, en ella bueno y malo no tienen sentido), sino en referencia a nosotros. De esto solamente se desprende que “*unumquemque tamdiu alterius esse juris, quamdiu sub alterius potestate est, & eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi ilatum ex sui animi sententiâ vindicare, & absolutè, quatenus ex suo ingenio vivere potest*”⁵⁴⁸. Tal resultado se desprende de la apetencia propia del estado de naturaleza: podemos tener autonomía por el ejercicio de un poder superior o estar en

⁵⁴⁷ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 323.

⁵⁴⁸ Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § IX, p. 280. “Cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio”. *Op. cit.*, p. 95.

dependencia de otro. Mientras mayor sea la potencia de un individuo mayor su fuerza e independencia. Pero bajo el régimen en que las pasiones como el odio, la ira, la mentira prevalecen, jamás podremos estar en condiciones de forjar relaciones superiores. “*Si duo simul convenient, & vires jungant, plus simul possunt, & consequentur plus juris in naturam simul habent, quàm uterque solus, & quò plures necessitudines sic junxerint suas, eò omnes simul plus juris habent*”⁵⁴⁹. No solo se presta la palabra al unir dos o más cuerpos; para articular vínculos fuertes se deben cumplir los acuerdos o ser coaccionado para que aquello ocurra, porque mediante el poder civil se distribuye todo más adecuadamente. “*Atque adeò concludimos Jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare & collere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, & ex communi omnium sentiendâ vivere possunt*”⁵⁵⁰. En efecto, ¿cómo llevar a cabo las actividades necesarias para el bien común sin tener un derecho que regule y donde los hombres sean guiados como por una sola mente? Los hombres que ligan su poder bajo un derecho común suman sus potencias y multiplican sus fuerzas formando un solo individuo. Pero Spinoza nos ha dicho algo aún más sutil en la anterior cita: el derecho natural apenas si puede ser distinguido, pues en definitiva pensar como algunos contractualistas que puede pensarse un hombre que pasa de una situación hipotética de estado de naturaleza a un estado civil es falsa. “El hecho es que en la práctica, los hombres tiene poderes desiguales, salvo que alguna correlación de poderes intervenga para igualarlos (un cierto tipo de Estado) [...] la idea de un derecho «teórico», concebido como una capacidad de actuar, susceptible de ser o no reconocido y ejercido, es un absurdo o una mistificación”⁵⁵¹. Pero incluso el concepto de libertad individual pierde primacía para el entendimiento de la dinámica política y en el derecho civil es reemplazado por otro término. “*Hoc jus, quod multitudinis potentiâ definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolutè tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet, nempe jura statuendi, interpretandi, & abolendi, urbes*

⁵⁴⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § XIII, p. 281. “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”. *Ibid.*, p. 97.

⁵⁵⁰ Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § XV, p. 281. “Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos”. *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵¹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, pp. 75-76.

muniendi, de bello, & pace decernendi”⁵⁵². La dinámica de constitución de lo político es la de la *multitudo* y ya no será como en el TTP una relación entre la soberanía del Estado y la libertad individual. En palabras de Toni Negri, ahora “la determinación constitutiva nos es, pues, dada sobre el horizonte de la «multitudo». La «multitudo» se ha convertido en esencia productiva. El derecho civil es la potencia de la «multitudo». El contrato se sustituye por el consenso; el método de la individualidad, por el de la colectividad”⁵⁵³. Por otro lado, ya tampoco será la democracia el modelo privilegiado y en cierta medida el ideal de gobierno dentro de los análisis de Spinoza. Se trata ahora sobre la base de cómo están distribuidos los asuntos públicos, describir los tipos de gobierno que se siguen. “*Quòd si haec cura ad Concilium pertineat, quod ex communi multitudine componitur, tum Imperium Democratia appellatur, si autem ex quibusdam tantum selectis, Aristocratia, & si denique Republicae cura, & consequentur imperium penes unum unum sit, tum Monarchia appellatur*”⁵⁵⁴. La descripción de estos tipos de gobierno parte del capítulo VI. Todos los capítulos anteriores analizan los elementos fundamentales del derecho y a partir del capítulo III de la constitución de cualquier Estado en general. Si bien como hemos visto, son muchos los elementos de diferencia entre TTP y TP no habría que caer en la falsa hipótesis de que hay elementos de quiebre radicales entre ellos. Más bien, como quisimos constatar, desde el comienzo existe una radicalización de la inmanencia, del realismo político y de la forma metódica de entrega de los contenidos. Y esto, obviamente afectará a la definición de algunos conceptos y elementos. Se parece mucho más el TP a la escritura geométrica de la *Ética* (el lector puede constatar una constante remisión a los razonamientos de párrafos anteriores) que a la escritura comprometida del TTP. Pero los elementos gruesos siguen siendo afines: la potencia sigue teniendo un rol fundamental en la concepción del derecho, las pasiones sigue siendo eje central de la concepción de la teoría política y la teoría de los encuentros pone su acento en una concepción del Estado dinámica y no clausurada o fundada por algún elemento estático.

⁵⁵² Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § XVII, p. 282. “Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargada de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la paz y la guerra”. *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁵⁵³ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 324.

⁵⁵⁴ Spinoza. *Opera*, TP, cap. II, § XVII, p. 282. “Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si solo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía”. *Op. cit.*, p. 100.

Antes de comenzar a describir los elementos generales del Estado, habría que decir algunas cosas sobre el término multitud (*multitudo*) del cual ya hemos dado cuenta por medio de Toni Negri, el cual es de gran importancia para la teoría política spinozista. Al comienzo del capítulo VI -el que comienza con el relato de las formas de gobierno-, Spinoza señala: “*quia homines, uti diximus, magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudonem non ex rationem ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, & unâ veluti mente duci velle, nempe (ut Art. 9. Cap. 3. diximus) vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnumulciscendi*”⁵⁵⁵. Observamos que lo dicho en relación a la esperanza y el medio no se dice del individuo, sino directamente de la multitud. Se reconoce que la pasión puede ser un efecto colectivo pensando en términos políticos. No hay que creer que existe una desaparición del individuo en su inscripción en la masa; más bien, se trata de un reconocimiento concreto de la imposibilidad de concebir al individuo separado de lo colectivo. En términos de Gilbert Simondon diríamos que ambas individuaciones, la psicológica y la social, son recíprocas. Esta es una diferencia importante con relación al TTP, ya que Spinoza pone aquí una realidad intermedia entre dos términos extremos: “El problema político no es más un problema planteado en dos términos, sino en tres: «individuo» y «Estado» son en realidad abstracciones, que no tienen sentido más que en relación la una con la otra; cada uno expresa en definitiva una modalidad bajo la cual se realiza la potencia de la multitud como tal”⁵⁵⁶. Permite esto comprender lo político en relación a grupos, movimientos sociales, sociedades u otras asociaciones, todos vinculados a afectos o motivaciones comunes y relacionados como verdaderos cuerpos con un solo movimiento compartido.

Digamos que no son pocos los autores contemporáneos que han retomado el concepto de *multitudo*. Siguiendo a Paolo Virno, podemos decir que el concepto tiene toda una historia. “Entiendo que el concepto de «multitud», en oposición a aquel más familiar de «pueblo», es un instrumento decisivo para toda reflexión que intente abordar la esfera pública contemporánea. Es necesario tener presente que la alternativa «pueblo»/«multitud» estuvo en el centro de las controversias prácticas—fundación de

⁵⁵⁵ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VI, § I, p. 297. “Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (*como dijimos en el § 9 del capítulo III*), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño”. *Ibid.*, p. 131.

⁵⁵⁶ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 84.

los Estados centrales modernos, guerras de religión, etcétera— y teórico-filosóficas del siglo XVII”⁵⁵⁷. Ambos conceptos jugarían un rol crucial en la conformación de las categorías políticas de la modernidad; sin embargo, la que predominó fue la categoría de “pueblo” y eso es algo que, según Virno, en la práctica política discursiva de hoy puede ser perfectamente verificado. El concepto de multitud quedó oculto y olvidado. Virno atribuye la autoría del concepto de “pueblo” a Hobbes y “multitud” al mismo Spinoza. “Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la *multitudo* es la base, el fundamento de las libertades civiles”⁵⁵⁸. De ahí que, como hemos dicho, Spinoza entienda Estado como el derecho que se define por el poder de la multitud y además que en consonancia, Toni Negri haya dicho que el derecho civil es la potencia de la *multitudo*. Por otro lado, Hobbes recusa tal concepto. “En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el máximo peligro para el «supremo imperio», esto es, para aquel *monopolio de la decisión política* que es el Estado”⁵⁵⁹. El pueblo, en cambio, derivado de la voluntad *única* es el que da la consistencia al Estado; el pueblo es el Uno. “La multitud, según Hobbes, rehúye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el *estatuto* de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano”⁵⁶⁰. Pero ahí donde Hobbes ve la debilidad de la multitud, quizá ahí es donde estriba su mayor cualidad. Pues de esta manera elude Spinoza concepciones abstractas que sirven simplemente como juego de oposiciones: lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo, el ciudadano y el Estado. La *multitudo* que parece designar un concepto un tanto indeterminado, de hecho apunta hacia esa indeterminación. Pero bajo la teoría spinozista es una potencia determinante y no determinada, que tiene plena coincidencia con la teoría general de los cuerpos expuesto en la *Ética* (hay individuos simples y compuestos que jamás tienen una clausura final). Así parece exponerlo Balibar: “La multitud como tal, no solamente en el sentido cuantitativo (el “gran número” de ciudadanos), sino en el sentido cualitativo (el comportamiento colectivo de individuos en gran número) devino el concepto determinante del análisis del Estado”⁵⁶¹. Así, siendo el Estado el derecho que

⁵⁵⁷ Virno, Paolo. *Op. cit.*, p. 21.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁶¹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 84.

se define por el poder de la multitud, también muta y cae la concepción recurrente del derecho: no hay orden jurídico previa que dé autorización o niegue ciertas acciones; no hay sistema de reglas que sean una manifestación del individuo que exige ser reconocido; menos hay una multitud de derechos esenciales que le sean inherentes de por sí al individuo. El derecho solo puede ser determinado por medio del ejercicio de un poder de la potencia propia de una multitud. En otras palabras, es una práctica inmanente y debemos su adquisición a las luchas mantenidas (perdidas o ganadas) por los agentes históricos. Este proceso que es el constante devenir de la historia humana no es otra cosa más que la composición de relaciones entre cuerpos al interior de la Naturaleza como unidad y producción.

A partir del capítulo III, Spinoza entra plenamente en la enumeración y explicación de los elementos generales de la constitución del Estado. Se debe resaltar que existe todo un problema respecto a la traducción de estos elementos: si bien no nos adentraremos en este detalle, esperamos que el empleo que hacemos del original latino ayude a soslayarlo en cierta medida⁵⁶². “*Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperiiaute integrum corpus Civitas appellatur, & communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublicae. Deinde homines, quatenus ex jure civile omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, & subditos, quatenus civitates institutis, seu legibus parêre tenentur*”⁵⁶³. El Estado tiene un cuerpo (*corpus*) y una mente (*mens*)⁵⁶⁴ y no se trata de una simple analogía. Todo Estado realmente construye un cuerpo superior a partir de la unión de otros cuerpos y se sigue por un

⁵⁶² Una manera fácil de enterarnos sobre este problema de traducción es revisar la introducción y, en especial, la nota 54 de la edición de Atilano Domínguez del TP. En ella nos entrega una tabla con las traducciones vertidas en distintas lenguas de los conceptos de *Imperium*, *Civitas*, *Status Civiles* y *Respublica*.

⁵⁶³ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § I, p. 284. “La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civiles*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*), y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer estatutos o leyes de dicha sociedad”. *Op. cit.*, p. 105.

⁵⁶⁴ Variamos nuestra traducción de estos dos términos que en la *Ética* traducimos por cuerpo y alma. Atilano Domínguez igual lo hace en su traducción de TP, pues pensamos que a diferencia de cuando hablamos del paralelismo y la diferencia entre cuerpo y alma en el individuo, esta vez por hablar de un tema que comúnmente se identifica rápidamente con lo práctico y lo material, se puede asumir más fácilmente las connotaciones que tiene la palabra “mente”.

pensamiento único⁵⁶⁵. Por lo mismo, cada ciudadano tiene por derecho aquel dictado común de la sociedad. De ello se sigue que:

*Si Civitas alicui concedat Jus, hoc est, & consequentur potestatem (nam aliàs per Art. 12. Praeced. Cap. verba tantùm dedit) vivendi ex suo ingenio, eo ipso suo jure cedit, & in eum transfert, cui talem potestatem dedit. Si autem duobus, aut pluribus hanc potestatem dedit, ut scilicet unusquisque ex suo ingenio vivat, eo ipso imperium divisit, & si denique unicuique civium hanc eadem potestatem dedit, eo ipso sese destruxit, nec manet amplius Civitas, sed redeunt omnia ad statum naturalem, quae omnia ex praecedentibus manifestissima fiunt*⁵⁶⁶.

Evidentemente, no debemos tomar este párrafo más que como una distinción de razón (lo evidencia el hecho de que esté escrito en condicional) que grafica las consecuencias que se siguen de que la sociedad conceda el derecho a uno, dos o a cada uno. Como hemos dicho, el estado de naturaleza es casi inconcebible desde el punto de vista del individuo aislado. Siempre forjamos relaciones de convivencia entre individuos y grupos que aumentan la potencia de sus componentes. La diferencia entre estado natural y estado civil solo puede ser una distinción abstracta, pero jamás descripción de la constitución real de la *Civitas*. Lo que siempre será real son los afectos que fraccionan los cuerpos políticos debido a que el hombre desea vivir de acuerdo a su propio deseo y así los hace inviables. “*Consequentur hoc Jus naturale, quòd scilicet unusquisque sui iudex est, in statu civile necessariò cessat*”⁵⁶⁷. Hay que notar aquí un sutil detalle: Spinoza no habla de transferencia del derecho –como si lo hace en TTP- de cada uno en el Estado político, sino que cesa (*cessat*) su derecho. Nos parece que el uso de este verbo latino en este y otros lugares revela el desapego que ha sufrido respecto de la noción abstracta de contrato. Podríamos pensar también que así Spinoza se aleja de la idea voluntarista de “pueblo” y se acerca a la noción positiva y constitutiva de multitud. El estado natural no es un momento histórico temporal anterior a la instauración del Estado, sino que siempre está inserto en el estado civil. Por lo mismo, tampoco podemos pensar que el derecho natural cesa efectivamente. Eso solo sucede, “*dico*

⁵⁶⁵ De ahí que cuando Spinoza hable del “atributo pensamiento” en la *Ética* no se refiere simplemente a la realidad psicológica del individuo, sino a una realidad más amplia.

⁵⁶⁶ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § III, p. 285. “Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad (pues de lo contrario, *por el § 12 del capítulo precedente*, sólo se habría dado palabras) de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma facultad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural. Todo ello resulta clarísimo por cuanto precede”. *Op. cit.*, p. 107.

⁵⁶⁷ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § III, p. 285. “Por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político”. *Ibid.*, p. 108.

*expressè ex Civitatis instituto ; nam Jus naturae uniuscujusque (si recè rem perpendamus) in statu civili non cessat*⁵⁶⁸. La diferencia entre derecho natural y derecho civil entonces, como muchos otros conceptos de Spinoza que muestran una aparente oposición, no pueden ser pensados como compartimentos clausurados, sino que sus distinciones deben ser buscadas en otro nivel:

*Homo namque tam in statu naturali, quàm civile ex legibus suae naturae agit, suasque utilitate consulit. Homo, inquam, in utroque statu spe, aut metu ducitur ad hoc, aut illud agendum, vel omittendum. Sed praecipua inter utrumque statum differentia est, quòd instatu civile omnes eadem metuant, & omnibus una, eademque securitatis sit causa, & vivendi ratio ; quod sanè judicandi facultatem uniuscujusque non tollit. Qui enim omnibus Civitatis mandatis obtemperate constituit, sive ejus potentiam metuit, vel quia tranquillitatem amat, is profectò suae securitate, suasque utilitati ex suo ingenio consulit*⁵⁶⁹.

La diferencia es pasional: en ambos derechos (natural y civil) no se temen ni se pueden esperar las mismas “cosas”. Pero en ambos se actúa por las leyes de la utilidad (la propia conservación) e igualmente se teme y se espera. En la sociedad se decreta aquello que es bueno y malo para todo el cuerpo político y el individuo no puede quebrantar de manera fácil esa asociación sin sufrir perjuicio. El ciudadano depende jurídicamente del Estado, pero de ello se sigue un menoscabo para él. Sin embargo, las prerrogativas que nos da estar unido jurídicamente al derecho común compensa cualquier detrimento particular, incluso si un hombre tuviera que actuar contra la razón para respetar las preceptos establecidos. P. e., en sociedad un cuerpo político, actuando como una sola mente, puede combatir más fácilmente la potencia de otro Estado que tuviera animosidad de sojuzgarlo. “*Civitas igitur eatenus sui juris est, quatenus sibi consulere, & cavere potest, ne ab aliâ opprimatur (per Art. 9. & 15. Praec. Cap.), & (per Art. 10. & 15. Praec. Cap.) eatenus alterius juris, quatenus alterius Civitates potentiam timet, vel quatenus ab eâ impeditur, quòd minùs id, quod vult, exequatur, vel*

⁵⁶⁸ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § III, p. 285. “Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político”. *Ibid.*

⁵⁶⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § III, p. 285. “Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad”. *Ibid.*

*denique quatenus ipsius auxilio ad sui conservationem, vel incrementum indiget*⁵⁷⁰. El modelo del cuerpo sigue siendo estrictamente el mismo cuando pensamos la relación entre Estados. Dos sociedades unidas por un pacto de paz acrecientan su poder; en cualquier otro caso pueden sojuzgarse mutuamente en relación con la potencia que tengan para hacerlo. El derecho de guerra es propio de una sociedad y la alianza recae al menos sobre dos de ellas. “*Si itaque altera Civitas alteri bellum inferre, & extrema adhibere media velit, quò eamsui juris faciat, id ea jure tentare licet, quandoquidem, ut bellum geratur, ei sufficit ejus rei habere voluntatem. At de pace nihil statuere potest, nisi connivente alterius Civitatis voluntate*”⁵⁷¹. Mientras más sociedades firmen un tratado de concordia, cada una de las sociedades presentes está sometida más fuertemente a las condiciones establecidas por la paz.

El paso del cap. III al IV nos deja claro el papel determinante que tiene la potencia (*potentia*) sobre el poder (*potestas*). “*Jus summarum potestatum, quod earum potentiâ determinatur, in praec. Cap. Ostendimus, idque in hoc potissimùm consistere vidimus, nempe quòd imperii veluti mens sit, quâ omnes duci debent*”⁵⁷². El derecho está determinado por la potencia originaria; y quien tenga la suprema potestad será finalmente quien decida sobre las acciones individuales y colectivas, nombre funcionarios y decrete cuáles sean las reglas que consensuen lo bueno o lo malo al interior de la sociedad. Es evidente que nos acercamos a la descripción de las tres formas de gobierno clásicas propuestas por Spinoza: democracia, aristocracia y monarquía. Serán ellas finalmente las que ejecuten el poder. Pero este capítulo está básicamente guiado por una pregunta esencial: ¿la suprema potestad está sujeta a las mismas leyes que toda la sociedad o está sobre las leyes? No podemos decir que la respuesta de Spinoza brille por su claridad, pero juzgar el estilo del TP también requiere considerar que éste es un tratado inconcluso cuya redacción fue truncada precisamente

⁵⁷⁰ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § XII, p. 289. “Una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (*por los §§ 9 y 15 del capítulo precedente*), y depende jurídicamente de otra (*por los §§ 10 y 15 del capítulo anterior*) en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse o acrecentarse”. *Ibid.*, pp. 115-116.

⁵⁷¹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. III, § XIII, p. 290. “Por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad”. *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷² Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § I, p. 291. “En el capítulo precedente hemos estudiado el derecho de las supremas potestades, el cual viene determinado por su poder, y hemos visto que consiste principalmente en que es como el alma (*mens*) del Estado, por la que todos deben ser guiados”. *Ibid.*, p. 120.

por causas naturales: la muerte de Spinoza. Por lo mismo, se puede suponer que el tiempo de revisión de su contenido no fue el necesario para exponer todo claramente. Algunas de esas inconvenientes los enumera Toni Negri en *La anomalía Salvaje*:

La redacción de las partes que nos han quedado deja mucho que desear. Tras los capítulos I-V, que comprenden también algunas desviaciones argumentativas internas que no pueden reducirse a la sola versatilidad del método fenomenológico, las ambigüedades del texto se hacen muy frecuentes. La ejemplificación histórica es incierta. La tipología estructural de la forma-Estado y de la forma-gobierno es demasiado determinada, a veces decididamente “provinciana”, ligada a contingencias características del desarrollo político de los Países Bajos. Un trabajo más amplio habría mejorado sin duda el texto también en cuanto a la redacción. Pero la muerte detiene a Spinoza: en la plenitud del trabajo, en el momento más alto de una actividad empeñada en dar testimonio de lo histórico real, de la libertad y de su constitución [...] El conjunto de lo incompleto y de la ambigüedad que caracteriza los capítulos VI-XI del *Tratado político* no impide, sin embargo, una lectura crítica que sepa recorrer el texto y reconstruir el eje general⁵⁷³.

Estemos o no estemos de acuerdo con toda la crítica de Negri, está claro que hay inconvenientes. Sin embargo, nos quedamos con la última apreciación que habla sobre la posibilidad de reconstruir el eje general. Es que, a pesar de todas estas falencias que corresponden a un texto inacabado y poco pulido, podemos encontrar algunos elementos que le den consistencia al texto. Nosotros pensamos que teniendo en cuenta los siguientes elementos, podemos hacer una lectura coherente del TP. Primero, que a diferencia del TTP, en el TP Spinoza parte en seguida por los fundamentos del Estado, lo que corrobora en gran medida sus ánimos por ordenar aquello que es esencial al problema político. La escritura además se acerca mayormente a la forma sintética de la *Ética*. Segundo, en las tres obras que hemos comentado tiene una importancia central la dinámica de las pasiones. Elemento que si se obvia de la teoría política, tiene como consecuencia la creación de una teoría política quimérica. Tercero, la idea de potencia es colocada como un eje de la constitución de la realidad política. Y tiene sentido, pensando en que la Naturaleza está determinada por la potencia. Es la prop. XXXIV de la *Ética* la que nos señala: “La potencia de Dios es su esencia misma”, siendo erróneo invertir la fórmula. Es la potencia la que determina la esencia de Dios como es la potencia la que determina el poder de la potestad suprema. Cuarto, la aparición del concepto de multitud que determina la toda la dinámica de la constitución de lo político. Ya no se trata de la dinámica del individuo con el poder soberano. La multitud nos da

⁵⁷³ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 336-337.

una forma real del accionar en sociedad: determinar un hombre primigenio que estaría en el origen de la transferencia de poder en un supuesto contrato es ilusorio; el carácter propio -lo que Spinoza llama *ingenium*- siempre se trata de una conformación grupal o en que interviene una “cosa semejante a nosotros”; es casi imposible concebir el derecho natural sin caer en la abstracción, ya que la multitud precisamente no designa una voluntad única y cohesionada como en el caso del pueblo. Como dice Negri, hay algo paradójico en el argumento de Spinoza, pues “cuanto más lo ilimitado (lo absoluto) del poder soberano se desarrolla en la continuidad de las necesidades sociales y políticas de la «multitudo», tanto más el estado es limitado y condicionado a la determinabilidad de consenso”⁵⁷⁴. Es decir, que el poder ilimitado del gobierno en Spinoza es síntoma de salud del Estado, pues significa que la potencia de la *multitudo* tiende al consenso. Mientras más sean las disensiones entre la *multitudo* es menos el poder de que dispone el *Imperium*. Esta supuesta paradoja es sin duda la fuerza del argumento del Spinoza y la que permite concebir igualmente el fenómeno político como una fluctuación constante de actores en un campo real y no abstracto. Si bien Spinoza en TP y en TTP nos da evidencia de una concepción absoluta de la constitución de la sociedad o el Estado, es muy acertado Balibar cuando señala “si la forma del Estado no «amenazase» más la seguridad de los individuos de lo que la actividad de los individuos no pusiese en riesgo las instituciones, se tendría un cuerpo político perfecto, que se podría libre o racional (TP, V, VIII, 7). Pero también, de una cierta manera, no habría más historia ni política”⁵⁷⁵. Conclusión imposible de sacar en Spinoza sin caer en la abstracción o una concepción ideal estática de la política de los cuerpos. Es la dinámica de la potencia la que impide tan aberrante deducción y es la inmanencia radical la que conlleva a un realismo político de la constitución política. Finalmente, tenemos un quinto punto y final que remite a la concepción de la democracia renovada desde el TTP al TP. Y aunque sea justamente esta parte del escrito la que queda inconclusa, tenemos muchos indicios para señalar lo que sea la democracia spinozista y para nuestro trabajo es importante precisarlo. Sin embargo, debemos aplazar este punto hasta dar por concluida la exposición de los tipos de gobierno.

Si no perdemos de vista estos elementos, a pesar de que la composición del TP nos parezca enrevesada por momentos, seguro será más fácil y digerible la respuesta -

⁵⁷⁴ Negri, Toni. *Op. cit.*, p. 330.

⁵⁷⁵ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 84.

que momentáneamente habíamos pospuesto- a la pregunta, ¿la suprema potestad está sujeta a las mismas leyes que toda la sociedad o está sobre las leyes y puede pecar? Es Spinoza quien ocupa la palabra pecado de marcados tintes religiosos y señala que tanto este término como ley no solo se refieren a la sociedad, sino a la Naturaleza. Por lo mismo, “*si Civitas nullis legibus, seu regulis, sine quibus Civitas non esset Civitas, adstricta esset, tum Civitas non ut res naturalis, sed ut chimarera esset contemplanda*”⁵⁷⁶. La sociedad peca, entonces, cuando hace o deja de hacer algo que va contra su ruina, atenta contra el dictamen de la razón. Un ejemplo: cuando decimos que “podemos hacer lo que queramos con una silla”, no por ello podemos hacerla comer hierba. De la misma forma, no podemos hacer que un hombre pierda su naturaleza pasional aunque esté sometido al imperio ajeno. Y si el individuo en atención a su naturaleza, pierde las causas que generan respeto y miedo a la sociedad, entonces actuará bajo el principio del estado de naturaleza y en atención a su propio deseo. Si la sociedad accede a esto, también acepta su muerte o desintegración. “*Civitas itaque, ut sui juris sit, metûs, & reverentiae causas servare tenetur, aliàs Civitas esse definit*”⁵⁷⁷. Sabemos por la proposición XLVII del libro IV de la *Ética* que la esperanza ni el miedo son buenos por sí mismos, pero el mal presente puede ser compensado por una bien mayor futuro -lo que es una ley racional-. En este sentido, el miedo -que no es otra cosa que la coacción de las leyes del Estado- puede ser compensado por la conservación de una *Civitas* mejor para todos sus componentes. Pero puede suceder, al contrario, que las causas de ese miedo estén acompañados por el desprecio del mismo Estado respecto a las leyes comunes de la sociedad y sea causa de opresión de la multitud. “*Subditos deinde trucidare, spoliare, virgenes rapere, & similia, metum in indignationem, & consequentur statum civilem in hostilitatis vertunt*”⁵⁷⁸. La respuesta a la pregunta es, por lo tanto, afirmativa: sí, el Estado está sometido a la leyes comunes y puede pecar creando fractura y hostilidad en el seno social. Pero esto de acuerdo a las leyes de la Naturaleza que nos indican que el miedo siendo una tristeza, descompone una relación al interior de un cuerpo que debe ser considerado como un solo individuo.

⁵⁷⁶ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § IV, p. 292. “Si la sociedad no estuviera sujeta a ningún tipo de leyes o normas, sin las cuales la sociedad no sería tal, habría que concebir la sociedad como una quimera y no como una cosa natural”. *Ibid.*, p. 122.

⁵⁷⁷ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § IV, p. 293. “Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y el respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad”. *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷⁸ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § IV, p. 293. “Asesinar a los súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación, y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad”. *Ibid.*

Pero, en otro sentido, que solo es aparentemente paradójico, la respuesta es negativa: no, el Estado no puede pecar ni está sujeto a la leyes de la *civitas*. Pues si consideramos la palabra ley como equivalente a derecho civil, el único que está facultado para dar leyes, abrogarlas e interpretarlas, es decir, de determinar lo que es bueno y malo, es la sociedad misma como cuerpo íntegro del *Imperium*. Mantener la autonomía significa que ese individuo único que es la sociedad completa dicta las leyes que aseguran su propia conservación y sería absurdo pensar que pueda entregar esa potestad a un grupo que dictamine algo contra ella o que ella misma sancione una ley que atente contra su propia constitución. “*At jura Civilia pendent a solo Civitatis decreto, atque haec nemini, nisi sibi, ut scilicet libera maneat, morem gerere tenentur, nec aliud bonum, aut malem habere, nisi quòd ipsa sibi bonum, aut malum esse decernit*”⁵⁷⁹. Pero cuando se produce fractura en la sociedad -se rompe el consenso común- ya no es el derecho civil quien tiene la potestad. Nos encontramos en estado de naturaleza y es el derecho de guerra el que sancionará de acuerdo a los decretos de paz que se sigan de la solución del conflicto. Estas dos respuestas que aparentemente están reñidas, parecen tener ahora pleno sentido y validez. De aquí se deduce todo un derecho a la rebelión de la *multitudo* que no aparece, al menos claramente, en lo dicho en TTP. “*Contractûs, seu leges, quibus multitudo, jus suum in unum Concilium, vel hominem transfereunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare*”⁵⁸⁰. Pero de ellos no se sigue que se tenga derecho a suplantar el poder de quien detente el derecho supremo, pues ningún particular puede dar castigo o dictar leyes a su parecer. Se entiende así de mejor manera la conclusión del capítulo IV del TP: “*atque adeò is, qui imperium tenet, nullâ etiam aliâ de causâ hujus contractûs conditiones servare tenetur, quàm hono in statu naturali, ne sibi hostis sit, tenetur cavere, ne se ipsum interficiat*”⁵⁸¹. En sencillas palabras, por ley natural ni la sociedad ni el individuo atentarán contra sí mismos. Hemos intentado hacer reconstrucción del sentido de este capítulo, por la dificultad de su redacción. Si aún se creyera que existe contradicción manifiesta en las palabras de Spinoza, es porque no se tiene en cuenta las

⁵⁷⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § V, p. 294. “Ahora bien, los derechos civiles tan sólo dependen del derecho de la sociedad, y ésta no tiene que complacer a nadie, sino sólo a sí misma, para mantenerse libre, ni tiene que admitir ningún bien o mal, aparte del que ella misma estima tal”. *Ibid.*, p. 124.

⁵⁸⁰ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § VI, p. 294. “No cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfieren su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige”. *Ibid.*

⁵⁸¹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. IV, § VI, p. 294. “Por consiguiente, quien detenta el poder está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo en estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo”. *Ibid.*, p. 125.

cinco condiciones de consistencia que más arriba hemos dado para entender el pensamiento del TP, en especial, la dinámica de su doctrina.

Pero si aún se tiene dudas, el cap. V, donde se relata el fin⁵⁸² del Estado, hace total remisión a cuatro de los cinco elementos que hemos considerados importantes para dar consistencia al TP –recordemos que problema de la democracia lo hemos pospuesto para el final de este capítulo-. Éste nos explica lo esencial de los intereses de toda sociedad para que exista la convivencia. Reproducimos íntegro el parágrafo § II, luego lo comentaremos y veremos que su lectura resume el sentido general de todo lo dicho hasta ahora. Hay un notorio afán sintético en sus palabras:

Qualem autem optimus cujuscunque imperii sit status, facilè ex fine statûs civiles cognoscitur : qui scilicet nullus alius est, quàm pax, viteaque securitas. Ac proinde illud imperium optimum est, ubi homines concorditer vitam transigunt, & cujus jura inviolata servantur. Man certum est, quòd seditiones, bella, legumque contemptio, sive violatio non tam subditorum malitiae, quàm pravo imperii statui imputanda sunt. Hominem enim civiles non nascuntur, sed fiunt. Hominem praeterea naturales affectûs ubique iidem sunt ; si itaque in unâ Civitate malitia magis regnat, pluraque peccata committuntur, quàm in aliâ, certum est, id ex eo oriri, quòd talis Civitas ns satis concordiae providerit, nec jura satis prudenter instituerit, consequenter neque Jus Civitatis absolutum obtinuerit. Status enim civilis, qui seditionem causas non abstulit, & ubi bellum continuò timendum, & ubi denique leges frequenter violantur, non multùm ab ipso naturali statu differt, ubi unusquisque ex suo ingenio magno vitae periculo vivit⁵⁸³.

Decíamos en la anterior explicación que el miedo puede ser compensado por la conservación de una *Civitas* mejor para todos sus componentes. Así, la mejor constitución de cualquier Estado es la que conlleva a la seguridad como virtud del Estado. Notamos que esa posible paz no es para nada un resultado que se imponga como fin por alcanzar. En el engranaje de la política se debe considerar los impedimentos que siempre están presentes: las guerras, las sediciones, el irrespeto a las leyes. Pero es la mala constitución de la *Civitas* la responsable de los efectos no deseados en su interior;

⁵⁸² No se trata de un fin en sentido teleológico. Es clave reconocer que Spinoza jamás nos remite a causas finales. Es en la *Ética* donde encontramos esa crítica.

⁵⁸³ Spinoza. *Opera*, TP, cap. V, § II, p. 294. “Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin de estado político, que no es otro que la Paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor. Ya que no cabe duda de que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de la vida”. *Ibid.*, p. 127.

no pueden ser considerados culpables cada uno o algunos de sus súbditos, pues gran parte de ellos están en camino hacia una racionalidad mayor o viven sujetos a las **pasiones**. En gran medida, la gestión del deseo de la **multitud** depende de que los derechos comunes se respeten y como señalábamos a partir de la *Ética*, de que el Estado como tránsito hacia una mayor racionalidad individual o colectiva, mantenga en concordia los elementos que lo constituyen como individuo autónomo que es. Una sociedad en conflicto interior intenso, puede decirse, está lejos de la *Jus Civitates Absolutum*. Nada más absurdo que concebir un Estado como un proceso de constitución estática. La realidad es dinámica, muta, es decir, que su **potencia**⁵⁸⁴ como esencia determinante configura el poder de un Estado en un momento particular de su historia. Por lo mismo, las causas del conflicto nunca puedan eliminarse totalmente en ninguna sociedad real, pero “*aliud est jure imperare, & Reipublicae curam habere, aliud optimè imperare, & Rempublicam optimè gubernare*”⁵⁸⁵. Se pueden minimizar los motivos de quiebre entre la multitud e incluso elevar la potencia de la multitud para hacer libre al conjunto de cuerpo social. “*Libera enim multitudo majori spe, quàm metu, subacta autem majori metu, quàm spe ducitur : quippe illa vitem colere, haec autem mortem tantummodò vitare studet ; illa, inquam, sive vivere studet, haec victoris esse cogitur, unde hanc servire, ilam liberam esse dicimus*”⁵⁸⁶. Esa es la promesa de un buen gobierno de las pasiones en la sociedad spinozista y es por eso que la segunda parte del TP (cap. VI hasta el XI) no se refiere a lo que denominamos plano constituyente de la política. Más bien, se centra en la descripción inmanente de los tipos de gobierno que, según Spinoza, coinciden con la práctica real y las historia de los Estados. Pasamos a la exposición de la monarquía, la aristocracia y, finalmente, la democracia.

4.3.2. El plano constituido o descripción inmanente de la política.

A diferencia del TTP, Spinoza ya no se interesará solamente por la democracia, dejando la impresión de que puede ser considerada como un arquetipo privilegiado de forma de gobierno. En TP, en cambio, hará la exposición del correcto funcionamiento

⁵⁸⁴ En negrita aparecen manifestados los elementos a los cuales hacemos referencia. Son solo tres, pero se entiende que el afán sintético y la remisión directa a elementos propiamente políticos (el primer punto) aparecen de manera general en toda la explicación que damos del cap. V, § II del TP.

⁵⁸⁵ Spinoza. *Opera*, TP, cap. V, § I, p. 295. “Una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra cosa distinta gobernar y administrar muy bien.”. *Ibid.*, p. 126.

⁵⁸⁶ Spinoza. *Opera*, TP, cap. V, § VI, p. 296. “Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor”. *Ibid.*, p. 129.

de la monarquía, la aristocracia y la democracia. La necesidad de sólidos fundamentos sobre los cuales erigirlos, lo lleva a la descripción y la propuesta del carácter de sus instituciones. No hay que mitificar las formas de Estado: todas ellas pueden funcionar o degenerar en una tendencia hacia la tiranía. ¿Cuál es el motivo de esta agudización del realismo político y del sentido inmanente al interior de la teoría? Lo dijimos anteriormente: es plausible considerar que los mismos acontecimientos políticos vividos por Spinoza, tuvieron un fuerte impacto en su concepción política. Sin embargo, descontamos una relación causa y efecto directo; hay que entender que al interior mismo de la doctrina general que es la *Ética*, se encontraban, potencialmente, los elementos necesarios para generar ese cambio. De hecho, la idea de Dios como causa inmanente puede ser considerada un primer elemento fuerte para generar esa profundización. El otro, las nociones comunes, que como método recusa las nociones abstractas y universales y pone un énfasis en las propiedades comunes de los cuerpos para descubrir la Naturaleza. Pero, sin duda, los acontecimientos de 1672, la caída de Jan de Witt y la ascensión de la familia principesca Orange-Nassau, tuvo una gran influencia en esta nueva concepción. Es la hipótesis de Balibar, quien se pregunta si es posible reconstruir el sentido mismo de la teoría a través de los sucesos históricos como se le aparecieron a Spinoza. Su respuesta:

Pasada la primera reacción de dolor y de indignación causada por el asesinato de sus amigos y la caída del régimen que le parecía como el mejor; no es cierto que Spinoza haya visto en la “revolución” de 1672 la realización exacta de los temores que él compartía con los adversarios del partido monárquico. El hecho es, en principio, que el príncipe de Orange defiende victoriosamente la patria (contra la invasión francesa). Por otra parte, el poder personal que se le atribuye no es institucionalmente una monarquía hereditaria. Forzada a someterse a la “dictadura” del jefe militar, la clase de los Regentes no es completamente desplazada del poder: un compromiso interviene. Finalmente, es verdad que el nuevo régimen satisfacía ciertas reivindicaciones del partido calvinista en materia de censura de opiniones [...] Pero de esto no resulta sin embargo una sujeción completa del Estado a las autoridades religiosas. Más bien, se ve disociarse el “frente” heterogéneo de adversarios de la República. Por una parte, el partido “teocrático” frustró sus esperanzas y la unidad de la clase dirigente se recompone en torno a un nuevo equilibrio, que parece bastante más inestable que el precedente⁵⁸⁷.

Las mismas condiciones históricas entonces le harán replantearse la forma de afrontar su propia teoría del Estado. Por lo mismo, el problema político ya no puede ser planteado sujeto a un régimen particular como respuesta incondicional –en el sentido

⁵⁸⁷ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 69.

del TTP-. La forma que asuma la libertad debe ser inquirida para cada forma de gobierno como “un problema práctico de los efectos de su funcionamiento”⁵⁸⁸. Spinoza a partir del problema holandés sacó las consecuencias necesarias para encarrilar su teoría hacia un realismo político que sopesa los efectos prácticos por sobre cualquier idea normativa. Siendo la “potencia” la esencia de la realidad completa, Spinoza busca una doctrina política que sea capaz de mostrar la forma en que los gobiernos se constituyen. En otras palabras, hay un primer plano constituyente que nos revela la “forma real” mediante la cual cualquier forma de gobierno puede generarse en la dinámica de la *potentia* (esta exposición la concentramos en el 4.3.1.). Un segundo momento constitutivo es la de los tipos de gobiernos existentes y la *potestas* real mediante la cual se articulan (la exposición en la cual ahora nos comprometemos). Esta distinción se corresponde de buena manera con la que se hace de Dios como causa inmanente de todas las cosas en la *Ética*: por un lado, tenemos la *Naturaleza Naturante* que se refiere a las leyes eternas de producción de todas las cosas; por otro, la *Naturaleza Naturada* que apunta a la generación de todo lo producido. En los dos casos, debemos comprender que no hay disociación de esos dos planos: la unidad de la substancia nos impide hacerlo y su dinámica interna nos permite entender su cualidad productiva.

Para la descripción de la doctrina de los tres regímenes quisiéramos concentrarnos básicamente en la monarquía. No tiene caso remitirnos a la democracia, pues su exposición está incompleta producto de la muerte de Baruch Spinoza y tendremos que arriesgar finalmente algunas hipótesis sobre su significado. Sobre las dos formas de aristocracia igual hablaremos, pero solo de manera comparativa con la monarquía. Pensamos que a estas tres formas de gobierno les atraviesa una misma idea configuradora que se relaciona con la dinámica interna de la perspectiva spinozista. Por lo mismo, no nos explayaremos tan abundantemente en torno a ellas. Podría ser un despropósito verter con palabras modificadas, lo mismo que Spinoza nos entrega con la lectura del TP. Más bien, expondremos algunos de esos elementos con la intención de mostrar dos ideas claves que se desprenden de su constitución: la “ampliación” o la “concentración de poder”. Ellas tienen una importancia imprescindible para entender lo esencial de la política inmanente del TP.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

Spinoza parte señalando que la experiencia parece enseñar que no hay nada que lleve mayormente a la paz y la concordia que entregar el poder a un solo hombre. Cita el ejemplo del imperio turco que tantos años en pie se mantuvo. Pero eso es solo una apariencia: el poder de un solo hombre es incapaz de soportar toda la carga del Estado. “*Unde fit, ut, quem multitudo Regem elegit, is sibi Imperatores quaerat, seu Consiliarios, seu amicos, quibus suam, & omnium salutem committit, ita ut imperium, quod absolutè Monarchicum esse creditur, sit reverâ in praxi Aristocraticum, non quidem manifestatum, sed latens, propterea pessimum*”⁵⁸⁹. La sociedad siempre corre más peligro de desmoronarse por sus ciudadanos que por los enemigos externos. Es por lo mismo que una monarquía, para ser viable, necesita ampliar su dominio y su poder a la sociedad en conjunto. El soberano que teme a los ciudadanos, a los cortesanos o a sus propios hijos, tenderá a actuar por temor hacia ellos y se cuidará de forma incluso violenta. Y ese mismo temor se trasladará hacia los otros quienes actuarán con cautela, sospecha e incluso violentamente contra el mismo soberano. “*Ex quibus omnibus sequitur, Regem eò minùs sui Juris, & subditorum conditionem eò miseriorem esse, quò magis absolutè Civitatis Jus in eundem transfertur : atque adeò necesse est, ad imperium Monarchicum ritè stabiliendum, fundamenta jacere firma, quibus superstratur : ex quibus Monarchae securitas, & multitudine pax sequatur ; ac proinde, ut Monarcha tum maximè sui juris sit, cùm maximè multitudinis saluti consulit*”⁵⁹⁰. La manera en que distribuyen los elementos fundantes de cada tipo de Estado es distinta. Sin embargo, insistimos, la ampliación del poder hacia la multitud siempre será un eje que las guíe. P. e., en el caso de la aristocracia centralizada (así la llama Atilano Domínguez, creemos acertadamente), si los patricios fueran muy pocos, ya sean dos o tres, sus pasiones los harían esforzarse por ser cada uno más poderoso que el otro. “*Ex quo sequitur, in imperio Aristocratico, ut stabile sit, ad minimum Patriciorum numerum*

⁵⁸⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VI, § V, p. 298. “De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima”. *Op. cit.*, p. 133.

⁵⁹⁰ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VI, § VIII, p. 299. “De todo lo cual se sigue que el rey es tanto menos independiente y la condición de sus súbditos más mísera, cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto. Así pues, para que el Estado monárquico esté correctamente organizado, es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir, que ellos deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta”. *Ibid.*, p. 135.

*determinandum, necessariò habendam esse rationem magnitudinis ipsius imperii*⁵⁹¹. En una población de doscientos cincuenta mil serían necesarios cinco mil habitantes para mantener la gobernabilidad. En la aristocracia descentralizada, en que a diferencia de la otra los patricios son elegidos con la participación de distintas ciudades, la distribución será distinta considerando que no hay una ciudad capital, sino multitud de ellas.

La ciudad, de hecho, es un elemento constitutivo importante. Hay que construir una o varias ciudades. Deben estar fortificadas y contar con cierto número de ciudadanos que sean capaces de defender y de no poder hacerlo, deberá depender de las otras ciudades. Las instituciones como elemento medio comienzan así a ser descritas por Spinoza. *“Militia ex solis civius, nullo excepto, formanda est, & ex nullis aliis”*⁵⁹². La razón radica en la posibilidad de mantener la autonomía y la libertad. *“Etenim homo armatus magis, quàm inermis sui juris (vide Art. 12. Hujus Cap.), & ii cive suum jus in alterum absolutè transferunt, ejusdemque fidei omninò committunt, cui arma dederunt, & urbium munimenta crediderunt”*⁵⁹³. Además, la avaricia de aquellos que no se identifican con la sociedad, puede llevar a cobros por sus servicios que acarreen la bancarrota del Estado. No es el caso de la aristocracia donde el derecho de los patricios, que es superior al de la plebe, le permite la contrata de soldados extranjeros. En lo que sí estarán plenamente de acuerdo tanto la aristocracia como la monarquía será en la necesidad de que el designado jefe del ejército no lo sea por más de un año. La razón es plenamente pasional: al ganar honor y fama el jefe militar puede querer superar las prerrogativas del rey y, por lo mismo, querer hacerse con su puesto. Es la historia la que muestra claramente esto. *“Nam sanè imperii robur ei omninò creditur, cui satis temporis conceditur, ut militarem gloriam occupet, ipsiusque nomen supra Regis attollatur, vel fidum sibi exercitum faciat obsequio, liberalitate, & reliquis artibus, ducibus assuetis, quibus alienum servitium, & sibi dominationem quaerunt”*⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VIII, § I, p. 324. “De donde se sigue que, para determinar el número mínimo de patricios en un Estado aristocrático, es indispensable tener en cuenta la magnitud del mismo”. *Ibid.*, p. 181.

⁵⁹² Spinoza. *Opera*, TP, cap. VI, § X, p. 299. “El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno, y por nadie más”. *Ibid.*, p. 135.

⁵⁹³ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XVII, p. 314. “En efecto, el hombre armado es más autónomo que el desarmado (véase el § 12 de este capítulo), y aquellos ciudadanos que han entregado a otro las armas y le han confiado la defensa de las ciudades le han entregado sencillamente su derecho y se confían plenamente a su fidelidad”. *Ibid.*, p. 163.

⁵⁹⁴ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XVII, p. 315. “Pues es obvio que es la fortaleza del Estado lo que se confía a quien se le da el tiempo suficiente para conquistar la gloria militar y elevar su nombre por encima

Todos los ciudadanos deberán ser distribuidos en familias⁵⁹⁵ que se distingan por un nombre y un emblema. De cada una deben escogerse igual número de consejeros de manera proporcional a la cantidad de habitantes de la ciudad. Esto debido a que “*imperii potentia consequenter jus ex civium numero aestimanda est*”⁵⁹⁶. No tiene ese sentido la distribución por familias en el Estado aristocrático, nos dice Spinoza. Sin embargo, el número y la manera de ampliar su poder hacia la multitud es siempre fundamental como habíamos establecido. Se declara con respecto a esta ampliación del poder “*primaria hujus imperii Lex esse debet, quâ determinatur ratio numeri Patriciorum ad multitudinem. Ratio enim (per Art. I. hujus Cap.) inter hanc, & illos habenda est, ita ut pro incremento multitudinis Patriciorum numerus augeatur*”⁵⁹⁷. Ahora, no se trata de ampliar a todo el conjunto de la población las prerrogativas de los patricios o de los nobles. Se desvirtuaría entonces su sentido y tendríamos otra forma de Estado. El lugar donde viven esas familias son los campos cultivables y el terreno. Llama la atención la calidad que tienen los suelos en la teoría de Spinoza: son de derecho público y es arrendado por quien detenta el derecho de la sociedad: el rey. “*In statu naturali unusquisque nihil minus sibi vindicare, & sui juris facere potest, quàm solum, & quicquid solo ità adhaeret, ut id nusquam abscondere, nec portare, quò velit, potest*”⁵⁹⁸. Las causas sin duda están radicadas en el afán de lucro y la consiguiente avaricia que puede suscitar un bien tan preciado.

Una de las instituciones más importantes en la monarquía es el Consejo Real y todos los consejos derivados que le siguen. La mayor parte de la administración del Estado se construye en base a esta estructura. Spinoza habla de los grandes beneficios que se derivan del Consejo y se extiende ampliamente en la segunda sección, correspondiente al cap. VII. Los consejeros, que se escogen entre los mismos ciudadanos, no pueden ser pensados al azar, pues poseer ciertos puestos y cargos azuza

del rey o para ganarse la lealtad del ejército mediante la complacencia, la liberalidad y las demás artes con que acostumbramos los jefes a buscar la sumisión ajena y la supremacía propia”. *Ibid.*, p. 164.

⁵⁹⁵ Familia en el sentido de estirpe o linaje.

⁵⁹⁶ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XVIII, p. 315. “El poder del Estado y, por lo mismo, su derecho deben ser medidos por el número de ciudadanos”. *Ibid.*

⁵⁹⁷ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VIII, § XIII, pp. 329-330. “La ley primordial de este Estado debe ser aquella por la que se determina la proporción entre el número de patricios y el de la población. Pues hay que establecer entre ésta y aquéllos una relación tal (*por el § 1 de este capítulo*), que el número de patricios aumente en proporción al aumento de la población”. *Ibid.*, p. 192.

⁵⁹⁸ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XIX, p. 315. “Nada hay en el estado natural que menos cada uno pueda reclamar y hacer suyo, que el suelo cuanto está tan adherido a él, que jamás puede uno esconderlo ni transportarlo a donde quiera”. *Ibid.*, pp. 164-165.

las pasiones y el deseo de reconocimiento personal. “*Hinc sequitur Conciliarios necessariò debere eligi, quorum privatae res, & utilitas a communi omnium salute, & pace pendeant*”⁵⁹⁹. Deben escogerse de amplios sectores y en gran cantidad, temiendo que dentro de ellos halla algunos de escasos talentos. Es necesario, sin embargo, para no dejar que aquellos más talentosos puedan rápidamente superar a los otros miembros del Consejo y hacerse con más poder. “*Quapropter si nulli alii eligantur, nisi ii, qui ad quinquagesimum aetatis annum usque negotia sua sine ignominia exercuerunt, satis apti erunt, ut concilia res suas concernentia dare possint, praesertim si in rebus majoris ponderis tempus ad meditando concedatur*”⁶⁰⁰. Este Consejo tendrá un fuerte poder de decisión y aunque parezca raro suplanta la voluntad del rey para decidir sobre los asuntos públicos. ¿Pero no se socava así el poder del rey? Recordemos que la idea de Spinoza es ofrecer un tipo de monarquía que evite los inconvenientes de la excesiva “concentración de poder”. Y un rey que asuma todos los poderes y se sienta atacado por los mismos ciudadanos, fácilmente puede transformarse en tirano. Por lo mismo, “*sequitur jus Regis esse unam ex latis Concilii sentiis eligere, non autem contra totius Concilii mentem quicquam decernere, vel sententiam ferre*”⁶⁰¹. Cuando el Consejo no llegue a un acuerdo definitivo, recién ahí podrá decidir el rey entre las mejores opciones.

Al hablar de la aristocracia centralizada, Spinoza nos dejará en claro cuáles son los grandes beneficios de un Consejo al comparar la monarquía y la aristocracia en cuatro puntos, haciendo un guiño hacia la concepción de la democracia. La primera crítica está ya hecha: el poder de un solo hombre es insostenible para todo el poder del Estado. La aristocracia que de por sí está formada por un Consejo Supremo, sin la necesidad de una cabeza visible, está más cerca de un “Estado absoluto”. La segunda y la tercera crítica se parecen mucho. El rey como persona es mortal mientras que los consejos se mantienen en el tiempo como institución; de la misma forma, el poder del rey por infancia, enfermedad o vejez, es demasiado precario; sin embargo, el consejo,

⁵⁹⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § IV, p. 309. “De donde se deriva que hay que elegir como consejeros a aquellos cuyas propiedades y utilidad dependen del bien común y de la paz de todos”. *Ibid.*, p. 154.

⁶⁰⁰ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § IV, p. 309. “De ahí que, si sólo se eligen aquellos que han llevado sus propios negocios sin infamia hasta los cincuenta años de edad, estarán capacitados para poder aconsejar sobre las cuestiones de su incumbencia, especialmente si, en los asuntos de mayor importancia, se les da tiempo para pensar”. *Ibid.*, p. 154.

⁶⁰¹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § V, p. 310. “Se sigue que el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo y no tomar una decisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo”. *Ibid.*, p. 156.

aunque cambie de elementos, como el mismo Spinoza lo pide, mantiene su poder institucional intacto. En definitiva, si el rey cae, el poder retorna a la multitud y al ser más difícil mantener su posición, se puede considerar más inestable como forma de gobierno. Una monarquía viable es la que considera la asunción misma de un consejo numeroso de ciudadanos. Del mismo modo, la aristocracia descentralizada puede ser considerada más estable que la centralizada porque el poder está concentrado no en una ciudad capital, sino en distintas ciudades con distintos equilibrios de poder. “*Est praeterea hoc Aristocraticum imperium, quod plures urbes tenent, alteri praeferendum, quia non opus est, ut in praecedenti, cavere, ne universum supremum ejus Concilium subito impetu opprimatur, quandoquidem (per Art. 9. Hujus Cap.) eidem convocando nullum tempus, nec locus designatur*”⁶⁰². De la misma forma, quien quisiera arrogarse todo el poder de este Estado, deberá hacerlo de todas las ciudades y no de una, por lo cual, es menos temible. El cuarto y último punto tiene un certero asidero pasional: “*Quartò unius hominis voluntas varia admodum, & inconstans est: & hâc de causâ imperii Monarchici omne quidem jus est Regis explicata voluntas (ut in Art. I. Cap. Praeced. diximus): at non omnis Regis voluntas jus esse debet*”⁶⁰³. Esto no cabe decirlo para el Consejo Supremo o para cualquier consejo numeroso donde la voluntad amplia de los individuos siempre debe ser causa de derecho. Finalmente concluye Spinoza, “*imperium, quòd in Concilium satis magnum transfertur, absolutum esse, vel ad absolutum máximè accedere. Nam si quod imperium absolutum datur, illud reverâ est, quod integra multitudo tenet*”⁶⁰⁴. Sin mencionarla, entonces, Spinoza hace referencia a la democracia al aclarar que “si” existe un Estado absoluto, es aquel donde se amplía el poder a toda la multitud. En la monarquía y la aristocracia esto jamás ocurre, aunque eso no niega la posibilidad de mantener su concordia interna. La democracia es el Estado totalmente absoluto (*omnino absolutum Imperium*).

⁶⁰² Spinoza. *Opera*, TP, cap. IX, § XV, p. 352. “Este Estado aristocrático, en el que el poder es detentado por varias ciudades, también es preferible al otro, porque en él no hay que evitar, como en el anterior, que todo su Consejo Supremo sea sometido con un simple golpe de mano, puesto que (*por el § 9 de este capítulo*) no tiene asignado un tiempo y un lugar preciso para sus sesiones”. *Ibid.*, pp. 231-232.

⁶⁰³ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VIII, § III, p. 325. “En cuarto lugar, la voluntad de un solo hombre es sumamente variable e inconstante. Y precisamente por esto todo el derecho del Estado monárquico es sin duda la voluntad del rey explicitada (*como hemos dicho en el §1 del capítulo precedente*); pero no toda voluntad del rey debe constituir un derecho”. *Ibid.*, p. 184.

⁶⁰⁴ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VIII, § III, p. 325. “El Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud”. *Ibid.*, p. 184.

Para cada tipo de Estado habrá otras instituciones administrativas descritas por Spinoza. Consejos jurídicos, síndicos, Senado, consejos subordinados por cada ciudad, embajadores, Casa Real... Sin embargo, creemos que es suficiente lo descrito hasta aquí. Ahora, habría que considerar las causas por las cuales los Estados sucumben. Hemos hablado hasta el momento sobre la forma en que ellos logran mantener una concordia interna y en todo el TP se encuentran dispersos muchos motivos que conducen al desmoronamiento de sus fundamentos. Recurrimos a Balibar quien nos las sintetiza y ordena. La gran causa externa es la guerra: los conflictos entre Estados -que son cuerpos- se dan tal como en el estado de naturaleza se establecen las relaciones entre individuos. “Los Estados defienden tanto más su integridad en cuanto que son interiormente más fuertes; pero también todas las causas que les hacen preferir la guerra a la paz (existencia de castas militares, ambición de gloria del soberano, tentación de exportar los conflictos interiores o de neutralizarlos con la guerra de conquista) son causas indirectas de destrucción”⁶⁰⁵. Pero como lo dijimos, gran parte de las causas son internas. El efecto del ilegalismo de los ciudadanos es causa de disolución. Que ellos interpreten lo mejor para el Estado, es dejarlos actuar bajo sus deseos y hemos visto que aceptarlo supone la división de su poder. En el otro extremo, tenemos el arbitrio del poder soberano (ordenar mediante miedo y odio) que genera la indignación de la multitud y, finalmente, la destrucción del Estado. Puede querer el soberano ejercer un poder superior al que realmente se le está dado manejar, es decir, transformarse en tirano. Igualmente, parte del Consejo Supremo aristocrático formado por los patricios puede querer de transformarse en casta hereditaria. O se puede imponer a toda una multitud una forma de gobierno que choque con sus tradiciones históricas. En cualquier caso, un poder intenta oprimir a la ciudadanía. De ello concluirá Balibar que el cuerpo político no existe más que bajo la amenaza latente de sedición y, por lo mismo, –una conclusión la cual nosotros ya habíamos señalado-, que la amenaza siempre es más temible cuando proviene de los propios ciudadanos que de otros Estados.

Cada régimen lo experimenta. En la monarquía las sediciones nacen de la existencia de una nobleza hereditaria (TP, VII, 10), de recurrir a los ejércitos mercenarios (TP, VII, 12), de las rivalidades dinásticas (TP, VI, 37). En la aristocracia de la desigualdad entre los patricios (TP, VIII, 11), de la corrupción de los funcionarios (TP, VIII, 29), de la rivalidad de las ciudades entre ellas (TP, IX, 3; IX, 9), de la ambición de los jefes militares –favorecida por las situaciones de miseria, en las que el pueblo sueña con un salvador (TP, VIII, 9; X, 1); finalmente y sobre todo de la lucha de clases entre patricios

⁶⁰⁵ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 83.

y plebeyos, que son como los extranjeros en la ciudad (TP, VIII, 1-2, 11, 13-14, 19, 41, 44; X, 3)⁶⁰⁶.

Hasta aquí con lo que refiere a la disolución de los Estados. Nos queda aún un asunto por revisar, la democracia. En gran parte, debemos especular sobre ella debido a la situación que ya hemos mencionado: el TP queda inconcluso por la muerte de Spinoza en 1677. El contenido de la democracia solo alcanza a unas pocas apreciaciones que no llenan tres páginas. En ella se señala que la democracia se define como el Estado totalmente absoluto y una de las apreciaciones directas señala: “*Nam omnes, qui ex parentibus civibus, vel qui in patrio illo solo nati, vel qui de Republicâ benè meriti sunt, vel ob alias causas, ob quas Lex alicui jus civis dare jubet, ii, inquam, omnes jus suffragii in supremo Concilio, muneraque imperii subeunda jure sibi poscunt, nece denegare iis licet, nisi ob crimen, aut infamiam*”⁶⁰⁷. Además, sabemos que pueden existir distintos tipos de gobierno democrático, pero Spinoza afirma que desea hablar solo de aquel en que absolutamente todos están sometidos a las leyes de la patria. Aquí se acaba el discurso spinozista del Estado. ¿Podemos decir algo más de la democracia pensando en los elementos que el mismo TP nos entrega durante su desarrollo? Sí. Hasta ahora hemos visto que los anteriores regímenes tienen como presupuesto que el poder se extienda lo más posible. En la monarquía encontramos la necesidad de una extensión del poder a través del consejo y los nobles como clase privilegiada. En la aristocracia tenemos el Consejo Supremo que se extiende lo más posible a partir de los patricios. Se trata precisamente de que en estos dos regímenes se busca “comprometerse en un proceso de «democratización» del aparato mismo”⁶⁰⁸ y de sus instituciones. La multitud finalmente hace referencia no a una división entre gobernantes y gobernados, sino al conjunto de ellos. Varios pasajes del TP podrían sugerirnos que Spinoza habla de la multitud como aquello que no detenta el poder de las instituciones del Estado, pero en un pasaje de la fundamentación del cap. VII señala claramente: “*At Regis alia prorsus est ratio: nam Regis voluntas ipsum jus Civile est, & rex ipsa Civitas ; mortuo igitur Rege obiit quodammodò Civitas, & status Civiles ad naturalem, & consequenter summa potestas ad multitudinem naturaliter redit, quae propterea jure potest leges novas*

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁰⁷ Spinoza. *Opera*, TP, cap. XI, § I, p. 358. “En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser que sea por crimen o por infamia”. *Op. cit.*, p. 243.

⁶⁰⁸ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 89.

*condere, & veteres abrogare*⁶⁰⁹. Por definición el Estado (*Imperium*) es el poder de la multitud (*multitudo*) y su cuerpo íntegro se denomina sociedad (*Civitas*). Pero solo en la democracia tenemos realmente una extensión del poder directamente a toda la multitud y por eso es el Estado totalmente absoluto⁶¹⁰. En los otros tenemos un proceso de constante democratización para lograr su concordia. Podríamos decir con Balibar que el sentido central de la democracia es ser un concepto problemático, precisamente porque no nos entrega un resultado, sino que nos patentiza la dinámica de una práctica⁶¹¹. Es imposible tener la concepción de Estados ideales que sirvan como metas para alcanzar por una sociedad, pues el conseguirlas sería incompatible con los procesos reales de la historia: las culturas o los pueblos tienen momentos álgidos y luego se desmoronan. Lo otro solo podría resultar en un discurso que sabemos tiene más un status de demagogia que de realidad: proclamar el fin de la historia. Quizá la democratización y la democracia como Estado completamente absoluto no sea un fin, pero si el *Imperium* que mejor exprese la posibilidad de hacer del poder extensible a toda la multitud y generar así la mayor concordia. ¿Pero no recaemos mediante esta interpretación en una concepción de la democracia como el mejor de los gobiernos, cuando el TP lo que se propone es mostrar que los tres regímenes clásicos de Estado pueden ser viables? ¿Acaso nuestra historia contemporánea no es precisamente la evidencia de que muchos regímenes que ostentan el nombre de democracia, tienen una concordia interna que no es precisamente la más representativa o ampliada? ¿Es acaso por sí la democracia el mejor régimen? No. Un caso es el de la República de Chile. Luego de una larga dictadura de diecisiete años, en la década de los '90, la democracia retorna. Sin embargo, parece que tal cambio no afectó de una manera evidente a las instituciones del Estado y uno de los clamores más fuertes y acalorados de la población civil es una nueva Constitución que permita transformar muchos elementos que son imposibles sin esta modificación de fondo. El descontento de la ciudadanía ha ido *in crescendo* con el surgimiento de nuevas generaciones y conflictos. En ese sentido, podemos decir que las democracias son igualmente falibles.

⁶⁰⁹ Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XXV, p. 319. “Ahora bien, la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural. Por tanto, el poder supremo vuelve, por un movimiento natural, a la multitud y ésta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y abrogar las viejas”. *Op. cit.*, p. 170.

⁶¹⁰ Inversamente, para Hobbes el Estado absoluto es el monárquico.

⁶¹¹ Balibar, Étienne. *Spinoza y la... Op. cit.*, p. 86.

Nosotros pensamos que si bien este concepto de “democratización” de la maquinaria estatal propuesto por Balibar tiene bastante sentido, hay otro concepto que puede explicar de mejor manera los procesos de estos tres tipos de regímenes: la “ampliación de poder”. Lo seleccionamos primeramente porque el mismo Spinoza lo escoge en un momento crucial. Al final del capítulo sobre la monarquía en la conclusión establece Spinoza: “*multitudinem satis **amplam** libertatem sub Rege servare posse, modò efficiat, ut Regis potentia solâ ipsius multitudinis **potentiâ** determinetur, & ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit **Regula**, quam in jaciendis imperii Monarchici fundamentis sequutus sum*”⁶¹². Luego, ampliación del poder entronca más fuertemente con el sentido general y natural de la idea de potencia. Decimos que democratizamos las instituciones de un Estado, pero jamás decimos que democratizamos a un individuo. En cambio, podemos dar las condiciones para ampliar el poder de la multitud en las instituciones del Estado, como el individuo mismo puede ampliar su propio poder a partir de determinadas condiciones políticas. Pero la misma multitud y el individuo en un proceso dinámico amplía así el poder del Estado legitimando sus leyes y su actuación. La democracia está demasiado asociada en las sociedades liberales a la libertad de opinión y al sufragio universal como vía legal para el cambio. Pero desde el concepto de “ampliación de poder” y su contraparte la “concentración de poder” nos damos al menos alguna idea del tipo de institución que debe forjarse en democracia (también en monarquía y aristocracia). Si el Estado tiene por fin la ampliación del poder de la multitud, entonces es inevitable que cuando es totalmente absoluto deberá cumplir condiciones materiales básicas: salud, vivienda y educación. Como bien dice Spinoza en la *Ética*, éstos solo serán medios por los cuales el individuo puede desarrollarse y sobre todo explotar la razón como vía virtuosa. Pero por sobre todo, lo que nos permite el concepto de “ampliación de poder” es hacer una conclusión de tilde inmanente: los tres regímenes políticos clásicos llevan intrínsecamente causas de disolución (la historia lo prueba), pero eso no implica que la democracia no sea el Estado donde se amplía mayormente el poder de la multitud. De aquí que podamos concluir también que la ampliación del poder supone una serie de problematizaciones que deben ser resueltas para establecer una concordia entre la multitud. O de otro modo, la “ampliación de poder” es el problema constituyente de la

⁶¹² Spinoza. *Opera*, TP, cap. VII, § XXXI, p. 323. “La multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente **amplia**, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo **poder** de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. Y ésta ha sido la única **regla** que yo he seguido al establecer las bases del Estado monárquico”. *Ibid.*, p. 179 (la negrita es nuestra).

multitud en todo tipo de gobierno constituido. Y eso aparece claro pues Spinoza no habla de la *potestas*, sino que refiere a la *potentia* al hablar del poder ampliado. Por otro lado, que señale que esta es la única regla genética (*Regula*) mediante la cual ha establecido las bases del poder monárquico y que refiera al propio poder constituyente nos parece que fácilmente puede ser aplicada a los demás tipos de gobierno. ¿Por qué entonces no aparece expresa esta ley en los primeros 5 capítulos referidos al “plano constituyente de la política inmanente? Aquí insistimos en la dificultades estructurales del TP de las cuales Toni Negri nos pone al tanto: la revisión del texto por parte de Spinoza es casi nula, pero creemos que el análisis muestra por sí solo el carácter constituyente de estos dos elementos: la “ampliación de poder” y la “concentración de poder”. Por lo mismo decimos: no hay una mejor forma de gobierno. Traicionadas las expectativas de los hombres, se despiertan sus pasiones más nocivas, sea cual sea el tipo de régimen que inspire la particular organización de un pueblo histórico.

No podemos concluir esta exposición de TP sin hacer una evaluación general de su contenido. Hemos visto que existen algunas dificultades para su lectura debido a que es un escrito inconcluso. Dijimos cerca del final de 4.3.1. que a pesar de aquello, existía la posibilidad de reconstruir un eje general que le dé un sentido a la obra desde un criterio interior. Hablamos de algunos elementos que deben tenerse en consideración al momento de juzgar la coherencia del texto y que nos permitan soslayar las imperfecciones propias de una escritura poca prolija. Primero, es indispensable señalar que con el TP se concreta un programa científico para el análisis político. Por lo mismo, se debe tener en cuenta que se inicia sin ningún retraso la descripción de los elementos constituyentes de todo Estado. Segundo, y relativo a la consideración inmanente de la política, desde el primer momento y todo el texto está atravesado por la valoración constante de los afectos como un elemento inherente de lo político. Cualquier teoría que recuse los afectos como un elemento perturbador, no hace más que retratar quimeras. Tercero, la idea de potencia se pulimenta al punto de liberar todas las consecuencias políticas inscritas en su formulación. La potencia determina el derecho, al poder y, a nivel general, es la esencia de la Naturaleza. La potencia como ejecución y proceso no encuentra en la formulación de un Estado “ideal” o “normativo” su punto de llegada. La potencia descarga en las relaciones y los encuentros reales sucedidos entre cuerpos todo el peso de la teoría política. Cuarto, no podemos, por lo mismo, afirmar que el fundamento del Estado recaiga en la soberanía suprema del Estado ni tampoco en el

individuo singular. Eso sería proceder por abstracción, dándole privilegio a algún elemento por sobre otro arbitrariamente. Por lo mismo, el concepto de *multitudo* tiene la capacidad intrínseca de designar aquello que aún no se configura. En el mismo sentido que la idea de Dios, el cual fue definido como el concepto que incluye dentro de sí el conjunto de sus posibilidades, la multitud no es ni Estado ni individuo, sino que el concepto indeterminado que reúne el conjunto de las posibilidades de un cuerpo político para darse un poder determinado. Recordemos que el derecho que se define por la potencia de la multitud suele llamarse Estado. La *multitudo* es una de las notables innovaciones del TP: a partir de ella se soslayan las abstracciones y se subraya el carácter dinámico de la doctrina política spinozista.

Dijimos que el quinto punto a considerar era la democracia, pero debíamos esperar a su resolución. Hicimos un pequeño desvío. En una primera instancia comprobamos que la democracia era un concepto problemático y bajo esa perspectiva era la organización política que por excelencia permitía una “ampliación del poder” a la mayor parte de la *multitudo*. Sin embargo, reclusamos, pues no tiene sentido desde el punto de vista de la inmanencia hablar de un tipo de Estado privilegiado. Tanto la monarquía, como la aristocracia y la democracia pueden fracasar o tener éxito en sus metas y eso es una verdad *de facto*. Mayor sentido tiene expresar que el gran problema que afronta todo tipo de gobierno es la forma en que amplía (*amplam*) el poder a la multitud. Aseveramos que el problema central que deben afrontar los Estados singulares es la “ampliación de poder”. Pero ella no es un resultado, es el problema constituyente que viene aparejada a la multitud sea cual sea el tipo de gobierno que desee constituir. Este concepto, que es del vocabulario de Spinoza, comparte con Dios o la *multitudo* una característica principal: son problemáticos. Que Dios produzca de una manera infinita una infinidad de modos, no nos dice nada acerca las características de lo producido como resultado; la *multitudo* al ser indeterminada, no dice nada en relación al tipo de poder que pueda resultar de su organización; la “ampliación de poder” tampoco dice nada sobre la forma de distribuirla para cada tipo específico de gobierno. Solo se muestra como una característica fundamental para alcanzar la concordia al interior de un Estado. Esa es la “tendencia”⁶¹³ que se revela en Spinoza al tratar sobre los tres tipos de

⁶¹³ El concepto de tendencia será de suma importancia para nuestro análisis, pues revela la dirección que toma el poder constituyente de la *multitudo*: hacia una “ampliación de poder” o hacia una “concentración de poder”. La significación de tendencia la recuperamos de la obra de Henri Bergson: “No

gobierno clásico: siempre ampliar hacia la multitud lo mayormente posible el poder a través de una serie de instituciones intermedias (consejos, p.e.). Pero insistimos, a nivel concreto eso nada resuelve, pues tal como dice Spinoza: una cosa es gobernar y otra hacerlo muy bien. Una democracia como Estado absoluto puede aspirar a ampliar su poder hacia toda la multitud, pero si las instituciones que forja para esa distribución del poder son erráticas, igualmente su esfuerzo fracasará. Lo mismo podemos decir para las otras formas de gobierno. Por otro lado, su contraria, la “concentración de poder”, puede ser considerada igualmente la principal causa de la inestabilidad y la discordia al interior de los distintos tipos de gobiernos. Sin embargo, existe la posibilidad de poder canalizarla de tal forma que los problemas asociados a ella sean menores. Todo en Spinoza parece actuar en la forma de despliegues y repliegues, lo que patenta una vez más la dinámica interna de su doctrina. Pero decir que son conceptos indeterminados no es decir nada: ellas son las leyes genéticas de constitución del poder de todo Estado.

Si consideramos estos cinco elementos claves, aseguramos que la lectura del TP se allana y se puede sortear más fácilmente los ripios del lenguaje. Además, consideramos que dentro de su obra el TP es la expresión más acabada de un proyecto de política científica de la inmanencia. En este sentido específico, son notorias las diferencias con TTP. Este escrito hace amplios rodeos por el tema de la religión y recién en el cap. XVI se habla acerca de los elementos básicos del Estado. Por otro lado, el tema de la democracia, el Estado y la libertad individual aparecen aún atravesados por ciertos resabios de abstracción y voluntarismo propio de una obra comprometida con la coyuntura específica de la época. Por su parte, la *Ética* como teoría general correspondiente a su filosofía de la naturaleza, no hace más que preludear en sus lineamientos gruesos lo principal de la teoría política, pero jamás llega a precisar temas que en el TP son de vital importancia como la introducción del concepto de *multitudo* y los tipos de gobierno. En ese sentido, creemos que esta obra tiene un lugar especial dentro del pensamiento de Spinoza como el tratado más acabado con relación a sus doctrinas políticas y el que muestra más certeramente las consecuencias de ser guiado estrictamente por la idea de inmanencia en política.

existen cosas hechas, sino solamente cosas que se hacen, no hay *estados* que se mantienen, sino solamente estados que cambian. El reposo nunca es más que aparente, o más bien relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continuo fluir, nos introduce en el interior de una realidad según el modelo de la cual debemos representarnos las demás. *Toda realidad es por tanto tendencia, si se acepta llamar tendencia a un cambio de dirección en un estado naciente*”. Bergson, Henri. *Op. cit.*, p. 211.

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA UNIDAD DEL PENSAMIENTO DE SPINOZA Y SOBRE LOS PRINCIPIOS INMANENTES PARA EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA.

En este capítulo hacemos una reconsideración de los temas más importantes de nuestra interpretación de Spinoza y resaltamos su valor. En un segundo punto, explicamos, sobre la base de todo el discurso spinozista expuesto, cuál es el sentido de los principios inmanentes señaladas en nuestra introducción y ampliamos su contenido.

5.1. Conclusiones sobre nuestra interpretación de Spinoza.

La inmanencia no es la noción más importante de Spinoza, sin duda, pero nos permite concatenar de manera más adecuada todo el andamiaje teórico presente en su doctrina. Solo en la prop. XVIII de la *Ética* y en su demostración aparece mencionada la idea, pero siempre asociada al concepto que reúne el conjunto de las probabilidades de producción de toda la Naturaleza: Dios. En TI aparece mencionada más veces, pero hemos visto cuáles son las dificultades presentes. La causa inmanente, pero no transitiva, de toda la realidad es Dios. Con esa afirmación se establece un momento fundamental de la filosofía de Spinoza ya que es una calificación que se aplica a todas las cosas y sabemos que Dios es la causa de ellas; pero ya no como fundamento, sino como una fuente genética. Spinoza lo ha dicho en TI, se necesita de conceptos genéticos que den cuenta de la realidad tal como se produce. Toda otra definición solo apunta a dar alguna característica o propiedad de aquello que queremos definir y eso no dice nada de la esencia de la cosa. La potencia es la esencia real de las cosas y de la manera en como perseveran en la existencia -que es lo que preocupa a Spinoza: saber cómo se producen las cosas reales-. Nos dio un ejemplo matemático para demostrarlo: el círculo no es la figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales. Es la figura que es descrita por una línea cualquiera que tiene un extremo móvil y el otro fijo. Esa es la posibilidad real de producir un círculo real. Cuando hablamos de inmanencia, entonces, no referimos ante todo a tres características. 1) La inmanencia es *causa* y expresa la forma de producción de la cosas. Jamás refiere a una abstracción o un fundamento de las cosas. 2) La inmanencia expresa una *causa interior* de producción. Jamás habrá elemento externo que dé sentido a la realidad producida como sería un Dios todopoderoso que esté sobre lo creado. 3) La inmanencia expresa una unidad cosmológica o unidad del mundo. No hay mundo sobrenatural ni dualidades del tipo

Naturaleza-Cultura. Este mundo-universo es la fuente de la autoridad política, los valores y, finalmente, de todo lo producido.

La doctrina de Spinoza es una filosofía de la Naturaleza. Articulada por la idea de inmanencia, expresa consecuencias radicales. Pensamos que es imposible analizar el pensamiento spinozista, si no es partiendo de la *Ética* como tratado mayor. En él están contenidos las nociones principales bajo los cuales se puede leer su obra política y aunque haya una estrecha relación incluso temporal entre la *Ética*, el TTP y el TP, no deja de ser la primera un fondo de comprensión ineludible para leer las otras dos. Es por eso que hemos dado también una importancia en nuestro análisis a la *Ética* y hemos establecida relaciones entre las tres obras. La ontología de la *Ética* es indispensable para leer el problema político o, en palabras de Negri, la doctrina de Spinoza es una ontología política. La unidad de su pensamiento se manifiesta desde el inicio mediante el postulado de la existencia de una substancia única que compone la realidad, pero como ella es *causa sui*, solo puede ser explicada a partir de ella misma y no “en” otra cosa. Ese “en” es la primera manifestación de la idea de inmanencia. Lo que hace Spinoza es borrar toda distancia entre el Creador y la criatura, como se diría desde la lógica de los teólogos. Dios no es otra cosa que la Naturaleza misma con su potencia infinita de producción (uno se está tentado en pensar en la producción del universo y su expansión ilimitada y creadora) y, por tanto, entre Dios y la criatura no hay jerarquías. Sí hay una diferencia interna entre ellos y corresponde no a niveles ontológicos distintos, sino al rol que les incumbe en el proceso de producción. Dios (*Naturaleza naturante*) es determinante y constituyente de las cosas producidas; todo la realidad (*Naturaleza naturada*) corresponde a lo determinado o lo constituido en el proceso de producción. Entre ellas, sin embargo, hay una intrínseca unidad que califica el pensamiento inmanente de Spinoza desde el comienzo. Además, hay una identificación entre causa de sí, la substancia, Dios y la Naturaleza los cuales son conceptos fundamentales que atraviesan toda la comprensión de la *Ética*. Ellos están atravesados por la noción de potencia como dinámica de toda la realidad.

En la *Ética*, mediante la idea de inmanencia, se desmoronan una serie de jerarquías que son propias del pensamiento filosófico de la tradición. El paralelismo entre cuerpo y alma es un momento fundamental de la teoría spinozista. El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. De esta manera,

se puede establecer que toda lo que es acción en el cuerpo es acción en el alma y viceversa. Cualquier hipostasis de la razón como la parte más pura y privilegiada de nuestro ser debe ser descartada, pues tanto el alma como el cuerpo, perteneciendo a dos de los infinitos atributos de Dios, tiene la misma dignidad ontológica. Es más, a diferencia de otras filosofías, con la pregunta qué es lo que puede el cuerpo Spinoza reincorpora todo el sentido de un elemento que la tradición filosófica ha despreciado por su presunta corruptibilidad: las pasiones. Ellas que siempre tienen una estrecha relación con el cuerpo, recuperan con Spinoza su sentido explicativo y éste se expresa en una hermosa genética de las pasiones reales de los hombres. Spinoza lo declara: no le interesa hacer una definición de las pasiones que concuerde con lo que habitualmente conocemos por esperanza, miedo o la misericordia. Se trata de expresar el orden real de su producción y el deseo, la alegría y la tristeza son pasiones primarias desde la cuales se derivan todas las demás. Las pasiones son parte de la naturaleza del hombre y es un elemento que no puede ser considerado simplemente como una perturbación del alma. En Spinoza hay una distinción al interior de los afectos que nos permite reconsiderar nuestra relación con ellos: hay pasiones tristes y hay pasiones alegres. Las primeras refieren al azar de los encuentros por los cuales nos vemos sumidos en la ignorancia; las pasiones alegres, aunque aún sean pasiones, contienen en su interior la lógica que nos permiten arribar a grados de perfección mayor. La alegría contiene la posibilidad de composición de una relación con otro cuerpo distinto de nosotros y cuando la poseemos realmente somos capaces de obrar adecuadamente: p. e., sabemos qué tipo de alimento nos es beneficioso, pero podemos también saber que en un grado último todos los cuerpos tienen una propiedad común a la que denominamos extensión. En sencillas palabras, los afectos no son un elemento que deba erradicarse para lograr una razón o un entendimiento mayor; más bien, ellos son un supuesto básico de nuestra naturaleza que presupone la posibilidad de pasar a una mayor perfección. En el decir de Nietzsche, el afecto es el conocimiento más potente. Cuando formamos una “noción común” –la forma de composición entre dos cuerpos- elevamos la potencia de comprensión del entendimiento (segundo género de conocimiento); cuando conocemos una esencia singular (tercer género de conocimiento) comprendemos el significado de la verdadera libertad. La esencia de un hombre es deseo, su perseverar en el ser, conservarlo, para así elevar su potencia de conocimiento (donde cuerpo y alma tienen un rol fundamental). Ello no es otra cosa que un grado de potencia perteneciente a la potencia infinita de

producción de Dios. Somos “en” Dios, pero Dios es Naturaleza y conocerlo es conocer las cosas de “este” mundo.

Cuando Spinoza apela al conocimiento de las cosas particulares y forja esa herramienta llamada “noción comunes”, nos está invitando a hacer una filosofía que jamás olvide la experiencia, la práctica y la realidad tal como se aparece. Es por ello mismo que rechaza cualquier consideración a nociones abstractas: ni los universales del lenguaje ni los números ni el género ni las diferencias nos dan distinciones reales. Y no pueden serlo debido a que no toman en cuenta la intrínseca unidad cualitativa de la substancia. Esa substancia, lo sabemos, posee una dinámica interna que le viene dada por la consideración de la potencia como la esencia de todo. Cuando hacemos filosofía y confundimos el lenguaje y la realidad, nos quedamos simplemente al nivel de la imaginación. Pero en cuanto entendemos que somos parte de una potencia infinita de producción buscamos entender el proceso que nos condujo en un punto específico de nuestra existencia a tener tal o cual poder sobre las cosas de nuestro entorno –y el que las demás cosas tienen sobre nosotros, porque las causas exteriores siempre nos superan-. Somos lo más perfecto que podemos a cada momento. Como la potencia es ejercicio (ya sea que hablemos ontológica, epistemológica o política-socialmente), siempre estamos haciendo referencia al encuentro y la relación que establecemos con otros cuerpos. De aquí que la teoría general de los cuerpos del libro II de la *Ética* sea fundamental para resolver el problema sobre lo que puede un cuerpo. Existen cuerpos simples y complejos y el ser humano, que está formado por una multitud de cuerpos simples que tienen una misma relación de movimiento, no es más que un cuerpo complejo. Lo bello de esta teoría es que jamás establece la existencia de algún cuerpo último que dé fundamento a la realidad.

Hablar de imaginación es plantear precisamente el problema de la constitución del problema político. Si las pasiones son un “tránsito” hacia una menor (*tristitia*) o una mayor perfección (*laetitia*), la constitución de un tipo de sociedad mejor será precisamente un paso que permita al individuo o a la multitud transitar hacia estados de potencia superiores. Está claro que el hombre es un producto de su historia y, por lo mismo, sacudirse de las supersticiones que surgen de la inadecuada comprensión de la Naturaleza no está dado a todos ellos. No nacemos, sino que nos volvemos racionales. En gran parte, los seres humanos viven en el mundo de la imaginación y fluctúan entre

los encuentros (*occursus*) con las cosas. Las pasiones, en ese sentido, son un elemento constitutivo de lo político y un buen gobierno es el que permite mantener en concordia las pasiones inmoderadas que suelen mantener en tensión el cuerpo político. Si hablamos de cuerpo político es porque la teoría general de los cuerpos nos dice que un individuo está formado de una multitud de cuerpos simples y si la concordia de la sociedad les permite tener un solo movimiento y actuar como si tuvieran una sola mente, entonces la sociedad puede concebirse como un solo individuo.

El TTP fue escrito durante una pausa en la redacción de la *Ética* y, sin duda, le debió entregar a Spinoza nuevos elementos para finalizar su principal tratado. El TTP fue prohibido y su publicación remeció la escena político-religiosa de Europa por sus radicales postulados. La religión aquí es considerada un asunto plenamente de Estado y es el rey quien tiene decisión sobre ella. Su interpretación de las Escrituras y su método desafiaba abiertamente muchos dogmas y prácticas religiosas; aunque sea un escrito comprometido, mantiene una continuidad con los principios centrales de la *Ética*. En el cap. IV y XVI se establece claramente como el hombre es una parte de la potencia de Dios. Existen leyes naturales que deben ser consideradas para la comprensión de toda la Naturaleza y también leyes civiles que son establecidas como función de obediencia y para evitar que cada uno actúe bajo su propio deseo en el estado de naturaleza. No hay nada más útil al hombre que otro hombre y en cuanto somos capaces de colaborar, también es más fácil elevar nuestra potencia y realizar actividades que de no contar con la ayuda mutua sería imposible concretar. La mejor forma de gobierno para el caso, entonces, sería la democracia. En ella, la dinámica entre el individuo y la soberanía del gobierno se concibe como un verdadero proceso de ampliaciones y repliegues y es posible alcanzar la paz cuando hay concordia entre ellas.

Si bien no se puede negar la originalidad del TTP, Spinoza en el TP saca todas las posibles consecuencias de la primacía de la potencia en la política y, por lo mismo, se aprecia la exaltación del realismo político y la radicalización del sentido de la immanencia como expresión de los valores y la autoridad propia de este mundo. Sabemos que hay muchas dificultades en este tratado: la redacción intrincada, la falta de revisión de la escritura debido a la muerte de Spinoza, el carácter inconcluso de sus páginas justamente en el momento en el cual se disponía a desarrollar el capítulo sobre la democracia. A pesar de ello, es posible reconocer en él cualidades que lo acercan con

mayor afinidad a la teoría general que es su tratado mayor: la *Ética*. A diferencia del TTP, los elementos que fundamentan la constitución de Estado son declarados inmediatamente. Desde el primer momento se establece que cualquier teoría política que obvie la importancia de las pasiones, forma discursos quiméricos. Si se concibe al hombre distanciado de su verdadera naturaleza no comprenderemos jamás el sentido de lo político. Luego, al tratar el tema del derecho natural y el derecho civil, se establece claramente que el fondo sobre el cual se entiende su constitución es la *potentia* y no la *potestas*. Spinoza señala que “este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud suele denominarse Estado”. En la *Ética* se estableció claramente que la potencia es la esencia de Dios o la Naturaleza. Pero no hay conmutatividad de los términos: es la potencia la que determina la esencia y no al revés. De la misma forma, no se puede decir que la noción de derecho natural o de derecho civil le corresponda una tal o cual potencia, pues es la potencia natural de cualquier cuerpo la que definirá hasta donde se extiende su derecho natural o el derecho civil de la multitud (y la potencia como ejercicio siempre será inmanente). De ahí nuestra decisión de dividir la exposición de Spinoza en dos: los elementos determinantes propios de la potencia constituyente de la multitud y los elementos constituidos o propios de la determinación del poder del Estado. Es evidente que hay coincidencia en lo que refiere a la potencia natural concebida desde la Naturaleza total: existe una *Naturaleza naturante* determinante (las leyes constituyentes de la realidad) y una *Naturaleza naturada* (todo lo constituido a partir de ellas).

Principalmente son los dos primeros capítulos del TP los que hablan de la naturaleza determinante de la potencia sobre el derecho, pero por comodidad hemos añadido allí la exposición de los cap. III, IV y V, pues ellos cinco configuran una primera parte distinguible del TP donde se introducen todos los elementos generales para comprender el Estado. Uno de los términos importantes introducidos es el de multitud que viene a jugar un rol fundamental y a reemplazar el papel que en el TTP se había dado Spinoza a la dinámica individuo-soberano. La *multitudo* nos recuerda que el actuar político, las creencias compartidas, las supersticiones y los mecanismos de acción jamás son individuales, sino colectivos. La multitud es la multiplicidad heterogénea *de facto* que puede observarse en cualquier sociedad (llámese hoy grupos políticos, minorías sexuales, grupos religiosos, facciones de poder económico, movimiento estudiantil, etc.). Pero los grupos gobernantes también son parte de la multitud, pues la

multitud es finalmente quien le da potencia constitutiva al Estado y cuando una sociedad se divide el poder siempre vuelve a la multitud. El fin último de la sociedad, que es la paz y la seguridad, puede conseguirse en cualquier régimen político, a condición de que leyes comunes sean capaces de establecer la concordia entre la multitud. Un soberano que actúe mediante la inserción inmoderada de pasiones tristes en el seno de la sociedad, corre el serio riesgo de incubar la sedición de sus propios ciudadanos.

La segunda parte del TP que va desde el cap. VI al XI puede ser considerada con todo derecho una descripción inmanente de los tipos de regímenes que la experiencia nos ha enseñado que existen: monarquía, aristocracia y democracia. Cada uno de ellos necesita articularse de tal manera que sea capaz de una “ampliación de poder” suficiente para no despertar las pasiones tristes de sus ciudadanos. Es, por lo mismo, que la monarquía no puede ser considerada el gobierno de uno solo. Nadie puede soportar el peso de todo un Estado y si eso ocurriera, despertaría la ira y el odio de las facciones más cercanas (nobles) y de la propia multitud, con lo que tal régimen carecería de bases sólidas. Si se amplía el poder hacia un Consejo Real capaz de tener competencia en diversos asuntos de gobierno, debe ser numeroso y compuesto por los mismos ciudadanos. De esta manera se logra estabilizar la tensión interna de la sociedad y las pasiones tristes ceden en pos de una concordia que sirve a todos. En los dos tipos de aristocracia, centralizada (una ciudad como capital) y descentralizada (varias ciudades detentan el poder), se da el mismo fenómeno: por medio de un Consejo Supremo se genera una “ampliación el poder” de la ciudad hacia los patricios que deben ser numerosos y no constituir una casta que provoque una desestabilización de poderes. Lo que jamás sucederá, por la propia naturaleza de estos dos regímenes, es que el poder se amplíe a la totalidad de la multitud. Eso solo puede darse en una particular forma de gobierno que define Spinoza como democracia, pero cuyo desarrollo expositivo no pudo concretar debido a la muerte acaecida. ¿Se podría decir de esta forma, tal como se expuso en TTP, que la democracia es un tipo ideal de gobierno? No. Que la democracia es un concepto problemático, sin duda; pero si pensamos en todo el desarrollo expuesto en TP, podríamos decir que tanto la aristocracia como la monarquía expresan una problematización similar. Además, esto contravendría todo el sentido de la teoría política-pasional inmanente de Spinoza. La democracia no tiene por qué ser una forma especial de gobierno, más cuando la experiencia nos demuestra que muchos gobiernos

que ostentan el título de democráticos, tienen serios problemas para legitimar sus políticas al interior de su ciudadanía. Lo que, finalmente, subyace a los tres tipos de regímenes políticos expuestos es la idea de “ampliación del poder”, lo que no es para nada una solución. Más bien, es el problema constituyente de la *multitudo* que necesita ser puesto en ejecución y ser evaluado paso a paso para medir la validez de sus prácticas. El prisma de la inmanencia puesta en el mundo histórico, político y social no significa otra cosa y no tiene otro cometido: es la evaluación constante de los sucesos atendiendo a sus singularidades intrínsecas. Es por ello que también la descripción inmanente expuesta por Spinoza sobre los tres regímenes, no debe ser considerada como un remedio que por sí vaya a tener un correlato concordante con los hechos. Han pasado casi cuatro siglos desde que Spinoza formulara este discurso y debemos considerar estas ideas como hijas de su tiempo. P. e., su constante consejo sobre las fortificaciones y las murallas de la ciudad, nos suena raro pensando en la ciudad contemporánea. Lo interesante de Spinoza, y que está escrito a fuego en el fondo de su discurso, es que la potencia es la esencia determinante de la cosas y también del derecho. Una potencia jamás podrá “ser” sin realizarse en la realidad, siempre involucrará un encuentro entre cuerpos a los cuales seguirá sí o sí algún efecto. Decir que nuestro derecho natural es un grado de potencia involucra que lo ejecutamos a cada momento para perseverar en la vida. Por eso mismo es que con palabras de Deleuze podemos decir que la inmanencia es simplemente una vida. Jamás es una abstracción del lenguaje que se “cuelga” sobre los objetos para simplemente clasificarlos. Si al interior de la doctrina encontramos este rico dinamismo, es porque la realidad misma no es más que movimiento, relaciones y encuentros de cuerpos con distintos grados de potencia.

El fondo íntimo, ontológico, de la perspectiva spinozista es el ser potencia, encuentro y relación. E insistimos, todo poder tiene sentido solo si se ejecuta realmente en el único mundo que conocemos (no en otro ideal o sobrenatural). Hay que entender que las posibilidades son infinitas -la Naturaleza es producción infinita-, y cada momento histórico presenta a la política de un pueblo singular problemas que solo puede enfrentar el mismo: un régimen puede mantener la concordia o simplemente desmoronarse. Desde el punto de vista de la Naturaleza no hay nada bueno o malo en ello; simplemente corresponde a la eterna dinámica que hace de algunos cuerpos compongan y otros descompongan relaciones. De ahí que sea imposible tratar a la democracia como un régimen privilegiado y si decimos que el problema constituyente

de los tres regímenes clásicos de gobierno es la “ampliación de poder” es para mantener la particularidad misma de cada uno de ellos. La democracia es el régimen totalmente absoluto por ampliar el poder a toda la multitud, pero ello no asegura una concordia interna. Más bien, parece que los mecanismos por ser más complejos (no hablamos de ampliar el poder a solo una parte, sino a toda), suponen una dificultad añadida que debe ser contemplada. Por lo mismo, creemos que es dificultosa la postura que ve en los regímenes monárquico y aristocrático expuestos por Spinoza, un proceso de “democratización” constante que finalmente deriva en ese modelo democrático como el mejor. Creemos que el concepto de “ampliación de poder” representa de manera más precisa la dinámica interna inmanente que se da en los tres regímenes. Además, la noción entronca de manera más directa con lo que refiere a la dinámica interna de toda la Naturaleza. Y por último, su contraparte, la “concentración de poder”, aparece así como la causa por la cual en cualquiera de las tres formas de gobierno, se genera el odio de la multitud y la inestabilidad social. De hecho, la noción de “concentración de poder” no deja de sonarnos hoy familiar. Es que si puede encontrarse una causa inmanente de gran parte del malestar y descontento que se manifiesta a nivel global en nuestro tiempo, es la excesiva concentración de poder y riquezas en pocas manos y la exclusión de gran parte de la población mundial. Una lectura de Spinoza hoy, por lo mismo, no se trata de la inmersión en páginas desprovistas de sentido para nuestro contexto político y social. Un filósofo judío-holandés escribió en el siglo XVII célebres páginas que han quedado inscritas en la historia del pensamiento, pero en las cuales aún muchos escritores de nuestro siglo buscan nuevos caminos para repensar un problema antiquísimo: la libertad humana.

5.2. Sobre una propuesta de análisis inmanente de la realidad política.

Luego de recorrido el camino que nos permitió interpretar el sentido de la filosofía spinozista, nos queda por demostrar si la inmanencia en Spinoza tiene potencia como herramienta político-afectiva. Por medio de una perspectiva spinozista hicimos manifiesta la íntima relación que existe entre política y pasiones. Estas últimas deben ser consideradas al momento de forjar una teoría política consistente. Pensar que solo son una perturbación del alma que se debe erradicar, implica obviar el carácter constitutivo que tienen para explicar las relaciones entre hombres. Aún más, las pasiones no pueden ser pensadas primeramente como un contenido psicológico

perteneciente al sentimiento privado de cada ser humano. Las pasiones deben pueden ser concebidas como constitutivas del espacio social o político, pues el apetecer algo siempre implica una relación con un otro y los deseos siempre surgen en el seno de un espacio colectivo. ¿Pero a partir de esto, podemos formar algunos principios que permitan patentar la potencia de la idea de inmanencia para el análisis del espacio político-afectivo? Es la propuesta que arrastramos desde nuestra introducción y que debemos ahora materializar. Hablamos allí sobre “criterios metodológicos” entre comillas para resaltar un matiz: nuestro trabajo no desemboca finalmente en una investigación de ciencias sociales. Allí siempre será fundamental tener una metodología precisa y legitimadora de los resultados a los cuales se quiere llegar. Nuestra investigación es propiamente filosófica y desde esta perspectiva nos posicionamos: el análisis de los conceptos y de hechos del mundo político y social. Es por eso mismo que no debemos esperar que los criterios de análisis que proponemos y que ahora ampliamos su explicación, estén perfectamente delimitados y que luego saquemos conclusiones punto por punto de cada uno de ellos. Si la filosofía de Spinoza se presenta como una unidad, debemos esperar que cada uno de los elementos de su pensamiento estén interconectados. Como hemos visto al desarrollar el análisis de la doctrina spinozista, la idea de inmanencia remite a algunos términos y ellos remiten a otros. Esa coherencia interna es la que nos permite forjar al menos cinco principios de análisis para la realidad política. La verdad es que estos principios, que son de raigambre plenamente filosófica, son más bien generales y podrían perfectamente servir para analizar otros hechos y discursos. Pero como nuestro objetivo es analizar el sentido de lo político desde la perspectiva spinozista, nos abocamos simplemente a ello. Se trata, entonces, de que la explicación de estos principios y su parcelación nos permite hacer un discurso más claro, pero debemos tener claro que al nivel de su sentido, todos estos elementos están relacionados.

1) Principio de inmanencia: Todo problema político es un problema inmanente. Recordemos que Spinoza dice que la causa inmanente de la producción de toda la Naturaleza es Dios. Pero existe una diferenciación entre Naturaleza naturante, es decir, las leyes de producción de esa realidad y la Naturaleza naturada, o sea, las cosas que se producen. En otras palabras, *potentia* y *potestas* al nivel general de la Naturaleza total. ¿Por qué hacemos esta distinción? Hemos dicho en otros pasajes que la inmanencia considera este mundo como el único real y evita cualquier inútil división de

la realidad que implique una jerarquía externa a ella. Pero de esta forma corremos el riesgo (más aún, al hablar de política), de confundir la inmanencia solo con un proceso de descripción de lo dado sin más. Spinoza para llegar a la distinción entre *Natura Naturans* y *Natura naturata* realizó todo un proceso genético de constitución de la substancia y desde ahí su pensamiento desembocó en la consideración de la potencia como esencia de las cosas. De la misma forma, en el plano político debemos considerar la unidad que forman las leyes constituyentes de producción de los Estados, es decir, el derecho que se define por la potencia de la multitud denominado Estado y el poder propio de constitución de cada Estado, o sea, su *potestas* determinada para instituir las condiciones adecuadas de concordia. Ambos procesos son inmanentes pues expresan el proceso constitutivo de la realidad y, además, tienen la virtud de evitar la dificultosa división entre teoría y práctica. Bajo ella siempre surge el peligro de someter los hechos a un inevitable proceso de intelectualización mediante nociones universales (lenguaje), y por lo mismo, de establecer una jerarquía que la inmanencia misma había eliminado: la práctica para no ser ciega siempre debe someterse a la teoría. La importancia de la definición genética que expresa la esencia de la cosas cobra aquí relevancia (recordemos el ejemplo del círculo).

Si con el TP comprendimos que la multitud es la potencia de Estado, es porque ella, como número indeterminado de individuos, se corresponde plenamente con la teoría general de los cuerpos. Existen cuerpos simples y cuerpos complejos (el cuerpo humano es uno), pero nunca sabemos si esos cuerpos sencillos son átomos, fundamentos, elementos sustanciales últimos. El fondo indiferenciado donde todo surge es una dinámica de cuerpos en constante encuentro y su resultado es lo que puede ser expresado en términos de poder. Eso es el Estado: el encuentro de muchos cuerpos bajo la idea de un movimiento único pero que concretado en su propio poder nos da un tipo particular de gobierno real. La sociedad es un cuerpo compuesto de otros cuerpos, un individuo mayor que tiene un particular tipo de potencia que bajo los términos que hemos propuesto en nuestra investigación, solo es medible cualitativamente en virtud del tipo de “ampliación de poder” que instituye.

Una de las cualidades de la teoría política de Spinoza es la reconsideración que hace del valor del cuerpo para la comprensión de los hechos. Sin cuerpo no hay potencia, no hay relación, no hay encuentros, no hay afectos pasivos y activos. Y si lo

hubiera, solo podrían ser concebidos abstractamente. Activa así Spinoza todo un mecanismo inmanente para la comprensión de una “física-política” –si podemos llamarle así- que se presenta como una alternativa a las teorizaciones políticas cuyo esfuerzo está determinado por dirimir cuál es la forma de gobierno “ideal”. La distinción numérica jamás dice nada de la esencia de una cosa, por lo mismo, el interés principal de la teoría política nunca radica en el número de componentes de un Estado o lo numeroso de sus instituciones. Lo importante es el poder que tienen para mantener la seguridad de sus ciudadanos y mantener la concordia interna de la multitud. De esta forma, se entiende que Spinoza pueda servir como una herramienta de crítica a otras teorías políticas. Se puede, p.e., desmontar la afirmación del individuo como fundamento estático en las sociedades liberales o neoliberales (y sus consecuencias), pues en ellas siempre hay una reducción de la “tendencia” de un gobierno a partir de uno de sus elementos. En la otra orilla, subsumir el individuo al poder totalizante del Estado es criticable por causas similares. La dinámica de los cuerpos de la teoría de Spinoza reemplaza estos fundamentos por un juego de encuentros en donde la multitud indeterminada es quien juega el rol primordial. A todo esto podemos llamarlo inmanencia y es un principio general de análisis.

2) Principio de horizontalidad: Se desprende claramente de la idea de inmanencia, pero tiene sus connotaciones propias por lo cual hacemos un tratamiento separado. La horizontalidad nos pone frente a la problematización de la realidad versus su segmentación en parcelas separadas y jerarquizadas. Todo examen político debe ser inmanente y problemático. Desde Spinoza un problema político es siempre ontológico. Pero se entiende que no nos referimos a la búsqueda de una realidad subyacente que le dé sentido a lo todo; no debemos olvidar que es la potencia la verdadera esencia y ella siempre será un ejercicio. La política es siempre la dinámica establecida entre cuerpos en encuentro, que se relacionan y cuyo grado de potencia definirá el escenario inmanente de su presentación. Pero ese encuentro siempre supone la generación de pasiones que determinan el modo en que imaginamos o conocemos esos cuerpos y por la cual tendremos una disposición hacia ellos. Debe existir una horizontalidad de análisis de los procesos políticos, porque aquello que se problematiza solo puede observarse como un continuo que se escruta desde diversos ángulos. Si la realidad fuera un resultado, estaría plenamente permitido analizarla bajo el prisma estático de los conceptos universales del lenguaje. Sin embargo, un resultado es el efecto de la

producción dinámica de un fenómeno o, en otras palabras, existen causas adecuadas (genéticas) por las cuales se ha producido. Para la política y para la historia, que se observan siempre como procesos en movimiento y problemáticas en desarrollo, esta idea de horizontalidad parece una buena herramienta de análisis. Nos permite comprender que este mundo dinámico es la fuente de todos los problemas de valor y de autoridad política. Debe erradicarse cualquier explicación política que apunte a hipostasiar alguna forma de gobierno, que otorgue al poder devenido de los hombres un fundamento sobrenatural o que anule el devenir histórico de las acciones humanas.

3) Conceptos de análisis singulares: Para evitar cualquier confusión o crítica anticipamos que evidentemente al momento de describir la realidad utilizamos el lenguaje y él está compuesto de nociones universales que tienen como función la distribución de elementos. Cuando hablamos de “hombre”, aunque hagamos referencia a uno particular, siempre expresamos una idea que subsume a todos aquellos elementos que caen bajo la definición que con antelación hemos dado para “hombre”. Este modo de apreciar la realidad, sin embargo, bajo la perspectiva spinozista, siempre asume la forma de una abstracción que nada dice de la esencia de las cosas. Spinoza, antes de cualquier investigación, somete al lenguaje mismo a una severa crítica y aunque no lo diga de esta forma, podríamos decir que sentencia: jamás confundan la realidad con el lenguaje que son formas distintas de expresión. Si caemos en tal confusión, corremos el riesgo de mistificar el lenguaje y generar supersticiones discursivas, que no pueden ser consideradas simplemente como errores, pues ellos tienen un efecto real. El mundo no es ilusorio, sino creador de ilusiones. De aquí que Spinoza nos proponga una crítica de las nociones abstractas –lo que en sí es una crítica a la forma corriente de trabajar en filosofía- que se mantienen aún en el plano de la imaginación. No hay distinción real cuando hablamos del número, pues ellos seccionan la continuidad cualitativa de la dinámica de la Naturaleza. Tampoco lo hay cuando definimos por género y diferencia específica las cuales solo distribuyen de forma parcelaria los elementos de la realidad sin tomar en cuenta su potencia propia. Los limones distintos de la manzanas y a la vez las manzanas rojas distintas de la verdes... Lo mismo sucede con cualquier concepto universal del lenguaje que pone límites a elementos o los excluyen de acuerdo a su definición. Menos aún, los trascendentales del Ser a los cuales se les otorga una cualidad trascendente que ha sido excluida contundentemente por el principio de

inmanencia. La idea de Bien como fin por alcanzar no puede reemplazar a la idea de bien como relativa a los modos que somos nosotros.

Spinoza para ello inventa el término nociones comunes que expresa un poder de afección y una propiedad común a dos cuerpos. Dice Deleuze, “se llegará de este modo a una clasificación de los seres por su potencia, se distinguirá qué seres convienen con otros determinados, y cuáles no, quiénes pueden servir de alimento a quiénes, cuáles forman sociedades entre sí y de acuerdo a qué relaciones”⁶¹⁴. Políticamente, entonces, la noción común expresa entonces un encuentro entre dos cuerpos y las relaciones de fuerza que se dan entre ellos. En ese sentido, permiten una descripción inmanente de la constitución de lo político de acuerdo a su carácter práctico y singular. Es lo que decíamos a propósito de los tres regímenes de gobierno clásicos expuestos por Spinoza. No importa tanto la idea descrita como el proceso por medio del cual llegamos a él. Las fortificaciones y las murallas de la ciudad durante la época de Spinoza era un elemento importante a considerar de acuerdo a las circunstancias. Elevar tal elemento a la categoría de cualidad intrínseca de cualquier Estado sería absurdo desde un punto de vista inmanente y una aberración.

4) Análisis de las fuerzas: Encuentros entre cuerpos y relaciones con distinto poder de afección. Eso corresponde al análisis de la política y refleja la importancia de las pasiones. Todo encuentro genera en otro una imagen de ese encuentro y un correspondiente afecto. Una fuerza exterior nos remueve y evaluamos si es posible establecer una relación de concordia con ella o si representa una amenaza para nosotros. El miedo y la esperanza, en ese sentido, son pasiones constitutivas del escenario político. Siempre actuamos por la esperanza de un bien mayor por venir y por rechazo a aquello que nos genera temor y se presenta como mal mayor. Ni la esperanza ni el miedo son buenas por sí, aunque la primera sea una pasión alegre. Tememos que no se cumpla aquello que sería una posible causa de alegría, así la esperanza jamás se da sin miedo ni el miedo sin esperanza. Si cedemos nuestro derecho en nombre de la concordia social, lo hacemos porque esperamos algo bueno. Es una realidad *de facto* que los integrantes de una multitud siempre esperan mejorar las condiciones materiales de su vida y en gran medida esto corresponde al tipo de gobierno y a las condiciones de ampliación de poder. La multitud y las sociedades reducirán sus conflictos, si las

⁶¹⁴ Deleuze, Gilles. *Spinoza, filosofía... Op. cit.*, p. 59.

pasiones nocivas son controladas y se refrena el impulso de algunos por concentrar poder, lo que lleva al odio de otros elementos del cuerpo social. En esto tendrá un rol importante el tipo de instituciones que se creen y la adecuada distribución de poder. Para la política, el análisis de este tipo de encuentro inmanente que se constituye al interior de la sociedad y las relaciones de fuerza dinámica que se constituyen en su seno, es de suma relevancia.

5) Carácter procesual del análisis: Si la potencia constitutiva y el poder constituyente es el fondo sobre el cual descansan la política, podemos perfectamente afirmar que los procesos políticos se entienden como problemáticos. Nada está dado para la política. Podemos entender sus condiciones de producción y su determinabilidad, pero eso no excluye que los hechos históricos son singulares y se modificarán según el contexto. Las explicaciones que nos damos serán de los procesos reales y no invertiremos la fórmula, creando teorías políticas que mediante términos universales busquen formas “ideales” de gobierno o apliquen planos “normativos” de justificación. Esta es la crítica severa que Spinoza desde el TP hace a este tipo de formulación política: es una quimera. El único plano de ejercicio de la política es el inmanente, en donde observamos que existen procesos de “ampliación de poder” y de “concentración de poder” (evítese pensar que nos referimos exclusivamente a procesos económicos). Ellos no aseguran absolutamente nada, si las formas mediante las cuales se concilia esa distribución no son adecuadas. Es por lo mismo que aunque la democracia -el régimen totalmente soberano-, exprese una “ampliación de poder” absoluta a toda la multitud, no podemos decir que su solo postulado anule los problemas surgidos de los afectos de los hombres. Es la historia misma la que nos muestra fácticamente que las democracias de distinto tipo, más aún las contemporáneas, están aquejadas por problemas serios. La forma de instituir las siempre pueden ir acompañadas por instituciones que sean incapaces de elevar el poder de la multitud y del mismo Estado.

La pregunta, sin duda, ahora es: ¿a qué aplicaremos estos principios de análisis para comprobar su potencia? Lo dijimos brevemente en la introducción y ahora lo detallamos más claramente. El primer objeto de análisis es del orden del discurso: las teorías políticas de Thomas Hobbes y John Locke. Spinoza, sin duda, bebe de las fuentes de la teoría del primero, pero está en un horizonte opuesto. El pensamiento

político de Hobbes se guía por la premisa de que en el estado natural los hombres se encuentran en estado de guerra y la única manera de poder encontrar concordia en la sociedad es entregando el poder a un solo hombre por medio de un contrato que no se puede deshacer. En el fondo, el poder de la sociedad está fundado sobre el miedo y se desprenden de este afecto una serie de consecuencias para la organización del Estado político. La pregunta es: ¿es conciliable en la teoría política de Hobbes la libertad con el miedo (pasión triste) y el autoritarismo? Es lo que intentamos escudriñar haciendo un resumen de los elementos fundamentales de su principal tratado: el *Leviatán*. No dejaremos, sin embargo, de acudir a otros textos e interpretaciones del autor que nos puedan servir de apoyo. La teoría política de Locke también basa su fundamento en un contrato realizado entre los hombres en comunidad. Sin embargo, hay que hacer observancia del estatuto de derecho natural que tiene la propiedad privada y el carácter que toma la apropiación de una incipiente sociedad de mercado. En Locke existe una esperanza que finalmente será derribada: la de que siempre habrá suficiente bienes y recursos para solventar las necesidades de todos. La acumulación ilimitada nos pondrá igualmente en el camino de consecuencias insospechadas que se reflejarán en la exposición del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* y su posterior crítica inmanente. La selección de estos dos autores como objeto de análisis, creemos se fundamenta por el impacto que ha tenido su pensamiento para perfilar gran parte de las teorías políticas contemporáneas y modernas. Por otro lado, la crítica desde la óptica spinozista también se justifica por el escaso valor que se le da a Spinoza como pensador político. Esto es perceptible concretamente en una historia erudita de indiscutible valor como la de George Sabine, *Historia de la Teoría Política*. En ella se puede apreciar claramente el valor dado a las teorías de Hobbes y Locke por el alcance de sus páginas; mientras, la teoría política spinozista queda reducida a un lugar casi marginal, a pesar del acontecimiento que supuso la publicación del TTP en su tiempo (siendo prohibido junto al *Leviatán* de Hobbes y otros textos). El segundo objeto de análisis será del orden de los hechos: la sociedad política chilena que va desde el periodo de la dictadura militar hasta el periodo actual de la democracia en el país. Nos interesamos en este caso por diferentes razones. La primera es sin duda porque en éste se reúnen dos figuras. La mezcla del temor de la dictadura acompañado de la esperanza de un futuro político y económico de esplendor (y, en ese sentido, seguimos bajo el sendero de Hobbes y Locke). La segunda razón es que Chile tiene un lugar fundamental y poco recordado dentro de la historia del siglo XX. Como bien lo señala David Harvey, “merece la pena

recordar que el primer experimento de formación de un Estado neoliberal se produjo tras el golpe de Pinochet el «11 de septiembre menor» de 1973”⁶¹⁵. Esto no es menor, pensando en el escenario actual en que se desarrollan los acontecimientos políticos a nivel mundial. Por último, Chile aparece como prueba de la problematización a la que está sometida la idea de democracia: ¿cómo se puede pasar de dictadura a democracia sin antes remover los elementos fundamentales que la configuran como el caso de la constitución política? Estamos ante una situación donde el concepto de “ampliación de poder” y su contraparte sirven para analizar un proceso de transición que parece aún no realizado; estamos, además, ante la evidencia clara de que la democracia no necesariamente es el la forma de gobierno ideal. Debemos aclarar, finalmente, aunque parezca ambicioso nuestro programa, que por motivos de tiempo, trataremos de concentrar el análisis solo en algunos elementos. La intención es probar la potencia de la idea de inmanencia como herramienta de análisis político-afectivo. En ese sentido, el trabajo medular está hecho en la exposición e interpretación de las ideas spinozistas. Hacer un análisis desde una perspectiva inmanente supondría ya en sí una investigación exhaustiva y nosotros mediante este escrutinio solo esperamos completar un ciclo que nos invita a demostrar que en Spinoza estamos en presencia de una filosofía práctica de una fecundidad insospechada.

⁶¹⁵ Harvey, David. *Breve historia del Neoliberalismo*. Ediciones Akal, Madrid, 2007, p. 14.

6. LA CRÍTICA INMANENTE A LAS TEORÍAS POLÍTICAS DE THOMAS HOBBS Y JOHN LOCKE

En este capítulo hacemos un repaso de las teorías políticas de Thomas Hobbes y John Locke. Resumimos sus características más relevantes. Luego haremos algunas críticas a partir de nuestros principios de análisis inmanente, los cuales han sido forjados al calor de la teoría spinozista completa. Reflexionamos finalmente acerca de las diferencias entre estas teorías y el valor de la política spinozista como herramienta de análisis. Los elementos de crítica serán resaltados en negrita para dejar claridad que responden a alguno de nuestros cinco criterios.

6.1. El miedo como fundamento del Estado político.

Conocemos a Thomas Hobbes (1588-1679) por ser el representante más enérgico de la teoría monárquica de gobierno. Su obra más conocida es el *Leviatán* y es donde expone los principales lineamientos de su teoría política. No se puede desconocer la influencia que Hobbes tiene sobre Spinoza: “Conocía el pensamiento de Hobbes. Ante todo, porque éste se había difundido mucho en los Países Bajos y, de modo especial, entre la gente con la que él se relacionaba. Pero, además, tenía en su biblioteca las *Opera Philosophica* de Hobbes, publicadas en Ámsterdam en 1668, que contenían la traducción latina del *Leviatán*”⁶¹⁶. Para cualquier lector del TTP y el TP son claras las afinidades que hay con el *Leviatán*. Pero igualmente son claras las diferencias y no son superficiales: remiten más bien a un problema de fondo de sus particulares miradas filosóficas. Nosotros haremos principalmente un repaso por alguno de los elementos fundamentales del *Leviatán*, sin omitir referencia a algunos otros textos de Hobbes que puedan apoyarnos. La exposición de ese desarrollo está conducido por una idea clave para este trabajo: las pasiones.

No podemos decir que en Hobbes esté ausente la idea de que para la teoría política sea indispensable pensar los efectos de las pasiones. Afirma: “Sucede que el *entendimiento* nunca es iluminado por la llama de las pasiones”⁶¹⁷. Por lo mismo, muy

⁶¹⁶ Fernández, Lelio. *Derecho Natural y Poder Político en Hobbes. Diferencias entre Spinoza y Hobbes*, Rev. Ideas y Valores (Colombia), 1989, Vol. 38, núm. 80, pp. 95-120. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/24586/1/21775-74571-1-PB.pdf> [Visitado el 5 de Octubre de 2014].

⁶¹⁷ Hobbes, Thomas. *El Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 171.

bien apunta Laurence Berns en *Historia de la filosofía política*: “La conducta humana, según Hobbes, debe interpretarse básicamente en función de una psicología mecanicista de las pasiones, esas fuerzas del hombre que, por decirlo así, lo empujan desde atrás”⁶¹⁸. El afecto dominante de su teoría es el miedo y en el desarrollo de la obra el tenor de sus palabras va *in crescendo*. Sostiene primeramente que “la pasión que debe tenerse más en cuenta es el miedo”⁶¹⁹; luego afirmará que “de todas las pasiones, la que menos inclina a los hombres a quebrantar las leyes es el miedo”⁶²⁰; finalmente, debe llamarnos la atención esta fuerte aseveración: “el miedo y la libertad son compatibles”⁶²¹. A primera vista, esto parece chocar con nuestra intuición e incluso con nuestras propias inclinaciones, pero para entenderlo dejaremos que Hobbes mismo nos conduzca.

Hobbes, al igual que Spinoza, es un hijo de la revolución científica de su época. Pero a diferencia de Spinoza, sus estudios le permiten entrar al servicio de la poderosa familia Cavendish, oficia de tutor de sus hijos y gracias a ello puede viajar constantemente.

Otro viaje a Europa en compañía de su joven pupilo, más prolongado que los anteriores, le llevó a Francia e Italia, donde tuvo directo conocimiento de la *nueva ciencia* y del gran cambio efectuado fuera de Inglaterra como resultado de las corrientes innovadoras del Renacimiento. En Italia visitó a Galileo y, por mediación suya, entabló amistad con Claudio Berigardo, entonces profesor en Pisa, adoptando como suya una concepción del mundo y del saber que habría de constituir el marco en el que se desarrollarían sus análisis del conocimiento y la sociedad⁶²².

Esta concepción científica y mecanicista se ve estampada en el primer libro del Leviatán, donde Hobbes hace un análisis del hombre que no deja de tener parecidos con el de Spinoza. Pero hay íntimas diferencias que no pueden pasar desapercibidas. El hombre por su arte imita la Naturaleza y a partir de ellas fabrica ciertos artificios que le permiten sobrellevar de mejor forma su existencia. “Pero el arte va aún más lejos, llegando a imitar a esa obra racional y máxima de la naturaleza: el hombre. Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o

⁶¹⁸ Berns, Laurence. *Thomas Hobbes (1588-1679)*. En: Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la Teoría Política* (compiladores). FEC, México, 1993, p. 379.

⁶¹⁹ Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, p. 128.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 188.

⁶²² Mellizo, Carlos. *Prólogo*. En: Hobbes, Thomas. *Leviatan... Ibid.*, p. ii.

ESTADO, en latín CIVITAS y que no es otra cosa que un hombre artificial”⁶²³. Ese tránsito que va del hombre al Estado comienza con la exposición de lo específico del hombre individual. La causa de las impresiones de los órganos sensoriales es siempre un cuerpo exterior y es la imaginación y la memoria el habitáculo de esas imágenes de los objetos⁶²⁴.

Mucho más adelante en la obra, y tal como lo expresa Spinoza, se deja claro la fuerza infinitamente superior de las causas exteriores al hombre: “El sentido, la memoria, el entendimiento, la razón y la opinión, no está en nuestro poder cambiarlos, sino que siempre, y necesariamente, se cambian según los que nos es sugerido por las cosas que vemos, oímos y consideramos. No son por tanto efectos de nuestra voluntad, sino que nuestra voluntad es efecto de ellos”⁶²⁵. Hobbes hará una distinción entre tipos de movimiento: el vital, que refiere a las funciones biológicas; y el voluntario, como el hablar y andar, que en todo caso requieren la ayuda de la imaginación. De ahí derivarán un listado de pasiones de acuerdo al tipo de objeto y al sujeto afectado: “como la constitución del cuerpo humano está en una mutación continua, es imposible que las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones; y es todavía más imposible que todos coincidan en el deseo de uno y el mismo objeto”⁶²⁶. Independientemente de ello, cualquier deseo de un hombre a sus ojos siempre será lo bueno y lo malo aquello que produzca aversión. La clasificación de Hobbes supone un listado de pasiones simples: apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y tristeza. A pesar de ello, las define mediante un método de categorización y no mediante uno genético. Referida la forma de proceder de Hobbes, omitimos la larga lista de pasiones y sus definiciones por considerarlo innecesario para nuestro relato.

A pesar de aquello, nos dirá Hobbes algo revelador: el hombre tiene un *conato* que cuando está dirigido a algo que lo causa se llama deseo. No es de extrañar que pensemos inmediatamente en el *conatus* spinozista. Además, la noción de poder del hombre viene a confirmar esta cercanía: lo constituyen todos los medios que él tiene a mano para obtener aquello que se le presenta como bueno. Dos párrafos abajo continúa: “El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la

⁶²³ *Ibid.*, p. 13.

⁶²⁴ *Ibid.*, pp. 19; 24.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 55.

mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que pueda usarlos todos según su propia voluntad –como en el caso de una República-, o dependiendo de las voluntades de cada hombre particular- como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas”⁶²⁷. El poder que se extiende mediante las asociaciones entre hombres es más poder que el deseo de la persona individual. La pregunta obvia para este caso es bajo qué condiciones podemos ejecutar estos lazos de unión. La respuesta adecuada comienza con el relato del estado de naturaleza del hombre.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma, que aunque puedan encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que refiere a la fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas o, agrupándose con otros que se ven en el mismo peligro que él⁶²⁸.

Sin embargo, esta igualdad despierta las bajas apetencias de los hombres. Todos los hombres desean conseguir sus fines, pero no todos pueden poseer el mismo objeto. Si dos pusieren su mirada en un mismo bien que no puede ser compartido y se esfuerzan por ello, se convertirán en enemigos. Esta idea se puede extrapolar a grupos de hombres luchando por la auto conservación (proveerse de los medios necesarios para una vida adecuada) y de ella se deducen las principales causa de disensión humana: la competencia, la desconfianza y la gloria⁶²⁹. “De todo ello queda de manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre”⁶³⁰. Para salir de este natural estado de hostilidad y miedo, es necesario buscar la concordia.

Esa es la búsqueda de este *Leviatán*. Las pasiones no pueden ser abolidas, pero si pueden ser sometidas para que no se desborden. Sabemos que el derecho natural de cada hombre es usar su poder en pos de la preservación de su vida y hacer aquello que la razón le dicta para alcanzar ese fin. Así, el medio ideal para lograr la concordia será un

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁶²⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 115.

pacto o contrato de transferencia del poder a uno solo o a unos cuantos. Es la razón la que dicta tal ordenanza y Hobbes la ha definido como el “*calcular*, es decir, sumar o restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos”⁶³¹. A la vez, razonamos nosotros mismos y probamos nuestros pensamientos: ese es el sentido de marcar y significar que Hobbes destaca. Tal cálculo nos señala que mediante el contrato instauramos un Estado (*Civitas*) porque “fuera del Estado, los hombres no tenemos más que nuestras propias fuerzas para protegernos, pero en el Estado tenemos el socorro de nuestros ciudadanos. Fuera del Estado el hombre no está seguro del fruto de su trabajo; pero en un Estado todos lo protegen”⁶³². En otras palabras, en el estado de naturaleza que no involucra ningún pacto viviremos en estado permanente de guerra; en la *Civitas* el estado es de paz, seguridad y ciencia.

Es la primera ley de Naturaleza, cuya certeza está en nuestra razón, la que invita a esta búsqueda de concordia. “Cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanzas de lograrlas; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra”⁶³³. La segunda ley nos enseña que tenemos todo el derecho de defender aquella paz con todos los medios que puedan estar a nuestro alcance. El miedo y sus efectos, que no han desaparecido en la constitución del contrato, nos llevan a la definición de la esencia de todo Estado: “una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos”⁶³⁴. Llamaremos soberano a quien detente tal poder y súbdito a los demás.

Debiéramos preguntarnos, tal como dice la definición, por qué el poder recae en “una” sola persona. Pues bien, Hobbes reflexiona a propósito de los tres tipos de gobierno clásico: monarquía, democracia y aristocracia. Spinoza en el TP lo sigue, y la diferencia fundamental para las tres reside sobre quien recaiga la soberanía del poder:

⁶³¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶³² Hobbes, Thomas. *Antología de Textos Políticos. i. Del Ciudadano. ii. Leviatán*. Editorial Tecnos, Madrid, 1965, p. 11-12.

⁶³³ Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, p. 120.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 157.

uno, pocos o todos. Sin embargo, se inclina Hobbes por la monarquía por una razón que está inscrita en la propia naturaleza de las pasiones.

La causa final, propósito o designio que hace a los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás- se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que, como se ha mostrado en el capítulo 13, es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los tenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de la naturaleza que hemos descrito en los capítulos 14 y 15⁶³⁵.

Un poder que se quiera fuerte, que actúe por temor y que busque la obediencia del súbdito, tendrá más inconvenientes si deposita el poder en muchas personas. Esto debido a que cada persona con poder actuará motivada por sus propias bajas pasiones, competirá y buscará la gloria personal. En cambio, el poder de uno solo puede regir sobre las multitudes, unificando así el poder del soberano. Hobbes, hay que decirlo, dedica páginas para mostrar las diferencias e inconvenientes de los tres tipos de gobierno. Su decisión no es dogmática y compara los distintos tipos de Estado. El capítulo X de *Del Ciudadano* proyecta toda esa discusión. “Así, pues, que la monarquía sea la mejor de las tres clases de gobierno, sólo se puede demostrar haciendo un paralelo de las ventajas e inconvenientes que se dan en cada uno de ellos”⁶³⁶. Nosotros, sin embargo, no ahondaremos mayormente en esta reflexión y solo no detendremos en las precisiones expuestas. Llama la atención que el razonamiento de Spinoza es totalmente opuesto, pues para él que el poder recaiga en un solo hombre es demasiado peso. Por eso el poder debe ampliarse lo mayormente posible y no concentrarse en una sola figura.

A propósito de este representante soberano absoluto, deberíamos considerar los derechos que posee para comprender que las prerrogativas de su poder son enormes. El primero establece que los súbditos no pueden cambiar de Estado, pues una vez convenido un contrato o pacto, no pueden ellos mismos comprometerse con la

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶³⁶ Hobbes, Thomas. *Antología... Ibid.*, p. 13.

obediencia hacia otro soberano⁶³⁷. Segundo, el soberano tampoco puede quebrantar el convenio y ningún súbdito puede alegar libertad del convenio por el infringimiento de contrato del primero⁶³⁸. Tercero, ningún hombre puede disentir contra el soberano, pues si desconoce la voluntad de la mayoría cae en injusticia al rechazar el contrato convenido⁶³⁹. Cuarto, como cada súbdito se considera autor de los juicios y acciones del soberano, ninguno de ellas podrá ser causal de injuria. Quinto, el soberano no podrá ser castigado por sus súbditos, pues cada uno de ellos es el autor de las acciones del soberano. Sexto, el soberano es el juez de las doctrinas y las opiniones, y dirime cuál de ellas conducen a la paz y cuáles no⁶⁴⁰. Séptimo, el poder soberano tiene la prerrogativa de prescribir las leyes para que los hombres distingan su propiedad de la del vecino. Octavo, el soberano decide las controversias suscitadas en la ley natural, civil y en los hechos⁶⁴¹. Noveno, recae en el soberano el derecho de hacer la guerra cuando le parezca oportuno. Décimo, escoge con derecho todos los consejeros, ministros, magistrados, oficiales y todos los representantes de alto cargo. Undécimo, el soberano tiene el rol de premiar y castigar de acuerdo a la situación. Finalmente, establece las leyes de honor y jerarquía para los hombres que deban tenerse por alta estima al interior del Estado⁶⁴².

Si hemos sido exhaustivos en la anterior descripción, no es sin motivo. Quizá en ninguna otra como esta parte de nuestro relato, pueda ser tan manifiesta la imagen del gobierno que se desprende de la consideración del miedo como pasión predominante: un Estado autoritario. Hobbes da poderes plenipotenciarios a un soberano que tiene atribuciones de todo tipo. Toda división del poder (ejecutivo, legislativo, judicial) se muestra ineficaz en la teoría hobbesiana. Esa imagen autoritaria es clara al final del capítulo que describe el derecho de los soberanos. “Estos derechos son incommunicables e inseparables”⁶⁴³ y, por lo mismo, no pueden ser transferidos sin que los ceda expresamente. El soberano encarna como una sola persona a todos los súbditos y es la fuente del honor para con sus ciudadanos. A pesar de que pueda pensarse que la omnipotencia soberana pueda socavar los derechos de la sociedad civil, Hobbes

⁶³⁷ Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, p. 159.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 164.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 165.

defenderá plenamente la legitimidad y el status de la monarquía como la mejor forma de gobierno:

Alguno pudiera objetar aquí que la condición de los súbditos es sobremanera miserable, puesto que están sometidos a los mismos deseos y otras pasiones irregulares de aquél o aquéllos que tiene en sus manos un poder tan ilimitado. Y, por lo común, quienes viven bajo un monarca piensan que es éste un defecto de la monarquía, y quienes viven bajo un régimen de democracia, o bajo cualquier otro tipo de asamblea soberana, atribuyen toda inconveniencia a esa forma de gobierno. Sin embargo, toda modalidad de poder, si está lo suficientemente perfeccionada como para proteger a los súbditos, es lo mismo. Y quienes se quejan no reparan en que el estado del hombre no puede nunca estar libre de incomodidades, y que aún la mayor que pueda acaecer a la generalidad del pueblo bajo cualquier sistema de gobierno es insignificante si se le compara con las miserias y horrores que acompañan a toda guerra civil, o esa disoluta condición en la que se hallan los hombres cuando no hay autoridad ni sujeción a las leyes, y donde falta un poder coercitivo que les ate las manos y que no les permita caer en la rapiña y la vergüenza⁶⁴⁴.

6.2. La crítica inmanente spinozista a la teoría política de Hobbes.

Hemos sido sintéticos al momento de expresar lo más relevante de la teoría de la constitución del Estado al interior de la doctrina hobbesiana. Sin embargo, creemos que no hemos sido injustos al momento de escoger los elementos necesarios de esta exposición. Menos aún lo seremos al momento de hacer la crítica a Hobbes, pues hay ciertos elementos que debemos tener en consideración para matizar nuestras consideraciones. Hobbes, como los grandes autores del siglo XVII, no solo es un teórico político. Es un conocedor de la ciencia de su tiempo: se adscribe al mecanicismo, se ocupa de las matemáticas (considera a la geometría superior a la aritmética), de la óptica y su visión de la política se inscribe en una interpretación más amplia de lo que es la Naturaleza. Cualquier reducción de su pensamiento a lo solamente político, solo es un malentendido.

Desde un punto de vista estrictamente inmanente hay ciertas ambigüedades en Hobbes. La introducción del Leviatán nos propone una distinción entre lo natural y el artificio. El hombre imita a la Naturaleza y crea esa obra artificial llamada Estado y, a su vez, el ser humano es considerado la obra racional y máxima de la Naturaleza. Expresado así, se muestra una clara propensión a establecer una **jerarquía** entre los

⁶⁴⁴ *Ibid.*, pp. 166-167.

hombres y las demás modos (diría Spinoza), y una diferenciación entre lo propiamente del hombre (el artificio, la cultura) y la Naturaleza. Eso es lo que desde una perspectiva **inmanente** spinozista se erradica de raíz. Desde el punto de vista de la potencia infinita de la Naturaleza todos los modos son ontológicamente iguales. Jerarquías sí hay, pero no son **externas**, sino que devienen del proceso vital **interno** de elevar la potencia de cada modo cuanto pueda. Ni el hombre ni la mosca se distinguen desde la perspectiva inmanente y ontológica (cada modo es un grado de potencia). Y si la naturaleza es una sola, no tiene sentido distinguir entre ella y las creaciones artificiales o culturales del hombre. Esto, obviamente, tiene consecuencias desde el punto de vista de los efectos. Tal jerarquización nos conmina a una visión del mundo que entiende que aquello que debe ser dominado es la Naturaleza y la única manera de hacerlo es generando estados de civilización que nos saquen progresivamente de nuestro triste estado: somos más perfectos gracias a la cultura y sus productos. Veremos que esto es exactamente la imagen de la filosofía política que proyecta Hobbes: debemos salir de ese lamentable estado de hostilidad que es la Naturaleza para elevarnos a un estado de concordia que es el Estado.

Esta primera crítica pareciera a primera vista no tener mayores consecuencias y quedar aislada, pero veremos que en alguna medida guía la interpretación de la filosofía hobessiana. Sin embargo, se debe hacer algunas precisiones necesarias. Hobbes cree en la unidad de la naturaleza y aunque en sus obras no sea tan reiterativo sobre este punto, encontramos momentos explícitos de confirmación de esta aseveración:

El mundo (y no solo me refiero a la tierra cuyos amantes son denodados *hombres mundanos*, sino al *universo*, es decir, al conjunto entero de todo lo que existe) es corpóreo, es decir, es cuerpo; y tiene las dimensiones de toda magnitud, a saber, longitud, anchura y profundidad. Y, en consecuencia, cada parte del universo es también cuerpo; y aquello que no es cuerpo, no es parte del universo. Y como el universo es el todo, lo que no es parte de éste no es *nada*, y no está, por tanto, en *ninguna parte*. No se sigue de esto que los espíritus sean *nada*, pues tienen dimensiones y son, por tanto, *cuerpos reales*⁶⁴⁵.

Es más, Hobbes hará una severa crítica a las esencias abstractas o formas substanciales, o todas esas formas de hablar que remitan a “esencias separadas” (supersticiones o hipóstasis de la razón, diríamos en un lenguaje spinozista) que llenan

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 547.

el campo de la filosofía escolástica. Se pregunta el mismo Hobbes en un párrafo del *Leviatán* para qué hablar de estas cosas vanas. Su respuesta es lapidaria: “con el propósito de que los hombres no tengan que padecer más el sufrimiento de que se abuse de ellos con esa doctrina de las *esencias separadas*, elaborada sobre la vana filosofía de Aristóteles. Pues con dicha doctrina, compuesta de nombres vacíos, se asusta a los hombres con el fin de que no obedezcan las leyes de su país”⁶⁴⁶. Por lo mismo, a pesar de su concepción de la Naturaleza como unidad (la que pudo llevarlo por otros caminos de interpretación) y de sus críticas a las abstracciones, al parecer Hobbes no saca todas las consecuencias posibles. Él eleva ciertas figuras a un status de “categoría **eminente**”.

Decíamos que esta visión que distinguía entre estado natural y artificio tendría sus consecuencias y se aprecian precisamente en la noción de pacto político a la que suscribe Hobbes. A Spinoza, en el TTP, también lo criticamos: cualquier contrato que se estipule como original y anterior al estado de sociabilidad parece ser una **mera abstracción**, un recurso lógico discursivo o un concepto universalizable. Parece de todo, menos una circunstancia real. Hobbes nos ha planteado que la única manera de salir del estado de hostilidad en el cual se encuentra naturalmente el hombre es pactar. El estado de naturaleza es el mundo en el cual rigen las pasiones bajas de los hombres y en el cual cualquiera puede apropiarse de aquello que su poder le permite. Solo en el mundo civilizado del Estado actuamos de acuerdo a las leyes naturales de la razón y podemos tener paz, ciencia y tranquilidad. ¿Existió alguna vez tal pacto primigenio? No lo parece, pero la interpretación corriente que suele hacerse sobre Hobbes, deja en claro que este contrato existe. Tanto el pacto como el estado de naturaleza parecen ser solo partes de una hipótesis necesaria para deducir las consecuencias de su teoría. ¿Debería hacerse una distinción entre un mundo en que las bajas apetencias conducen a la amenaza constante y otro donde las pasiones son domeñadas debido a las leyes naturales de la razón? Parece ser que desde un punto de vista inmanente ambos escenarios coexisten, pero insistimos que la tradición interpretativa de Hobbes tiende a remarcar esta ruptura. Sin embargo, también habría que considerar a propósito de este punto la interpretación de C. B. Macpherson.

El estado de guerra es pues en el *De Cive* una condición hipotética, conseguida mediante una abstracción puramente lógica. Pero al llamar «estado de naturaleza» a esta

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pp. 548-549.

condición hipotética, Hobbes da pie a una interpretación equívoca de ella, bien como condición históricamente anterior a la sociedad civil, bien como condición hipotética inferida de las características del hombre «natural», considerado enteramente al margen de sus rasgos adquiridos en sociedad⁶⁴⁷.

La idea de Macpherson es que en la teoría política de Hobbes siempre lo analizado es el hombre civilizado y jamás un hombre pre-político. Su análisis político, por lo mismo, estaría sustentado en un elemento de carácter general: “el método analítico-sintético, que tanto admiraba en Galileo y que el mismo adoptó, consistía en descomponer la sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico”⁶⁴⁸. Así, su análisis político-social está sustentado igualmente en disolver la sociedad en sus elementos existentes y en los elementos primarios de sus movimientos; el problema es que en el *Leviatán* solo se mostraría el resultado de aquel examen (la parte sintética). Hallazgos de que Hobbes hace un análisis del hombre histórico y civilizado de su tiempo lo encontraríamos desde el inicio del tratado: “quien mire dentro de sí mismo y considere lo que ha hecho cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas”⁶⁴⁹. En otras palabras, el hombre que analiza en el *Leviatán*, puede ser encontrado en el ciudadano civilizado de su tiempo. Por tanto, el contrato que se instaura es hecho por esas mismas personas y no tiene nada de hipotético. El caso es que si la interpretación de Macpherson fuera acertada, el mismo nos dio la clave del porqué cabrían miradas divergentes de sus postulados: Hobbes es quien presenta esa ambigüedad sin resolverla al interior de su doctrina.

Lo que indiscutiblemente pertenece tanto al estado natural como al estado civil en Hobbes son las pasiones. En el estado natural se encuentra liberadas, pero en el estado civil son conducidas por medio de leyes. Las mismas definiciones de derecho y ley incluyen esta mirada: “El DERECHO consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas”⁶⁵⁰. El espacio de la libertad y el deseo se reduce a todo aquello que el soberano no obligue, pues en ese espacio podemos proceder sin transgredir la normativa. En Hobbes las pasiones tienen

⁶⁴⁷ Macpherson, C. B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 38.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁴⁹ Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. cit.*, p. 14.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

un lugar determinante, pero nuevamente caemos en una ambigüedad. Spinoza otorga un lugar importante al procedimiento mediante el cual se deduce el “tránsito” de un estado afectivo a otro. Si la naturaleza de la substancia era deducida de la **única definición real, la genética**, también **las pasiones son el producto de una génesis real** desde la cual se derivan. Hobbes, en cambio, presenta sus resultados de manera sumaria y dando definiciones que actúan por simple categorización. Se puede ver claramente expresado tal cariz cuando él da el listado de las pasiones simples y no queda claro cuál es su función. Expresa seguidamente algunos criterios y el primero de ellos es: “cuando una de estas pasiones es sustituida por otra, recibe nombres diversos según sea la opinión que tengan los hombres en lo que se refiere a la posibilidad de alcanzar lo que desean”⁶⁵¹. Está claro desde una perspectiva spinozista, que el problema real no puede estar sujetado al nombre común que pueda dárseles a ellas según la opinión de los hombres. Spinoza deja en claro que no quiere hablar de las pasiones con relación al nombre común con que suelen mentárseles. El problema real es de cómo se infiere la **dinámica** genética verdadera de las pasiones encontradas.

Hobbes, así, queda sumido en una psicología de las pasiones y no descubre que ellas están arraigadas plenamente en los procesos ontológicos de la vida. Una pasión es primeramente una **relación** con el otro: la huella interior que deja un cuerpo distinto al de nosotros al **imprimir una fuerza**. Y cada vez que deseamos algo nos formamos una imagen del objeto de nuestro deseos. ¿Pero qué hacemos con esa imagen? Otro descubrimiento que Hobbes no devela. La pasión no solo es negativa: tenemos pasiones tristes y pasiones alegres. Las dos se presentan como un paso (*transitio*): la primera, hacia una menor perfección, la otra hacia una mayor perfección. Ambas son pasiones, pero solamente la segunda al domeñarla nos permite una mayor capacidad de obrar sobre la realidad. La **potencia siendo un ejercicio** y esencia de todo, siempre al poseerla deviene en un mayor dominio y gobierno práctico sobre nosotros: **los afectos son inmanentes**. Sabemos, por lo expuesto, que hay tres pasiones primarias (y la razón de ello): deseo, alegría y tristeza. Pero siendo ellas la transición de uno a otro estado de perfección, aún carecen de objeto. Dado a la alegría un objeto tenemos amor; dado a la tristeza, odio. Spinoza jamás dejará de hacer referencia a ellas cinco al momento de definir las demás pasiones. En cambio, la genética afectiva está ausente en Hobbes y lo

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

apreciamos solo al tenor de algunas definiciones: “A la *magnanimidad* en peligro de muerte o de ser heridos, la llamamos VALOR, FORTALEZA. A la *magnanimidad* en el uso de las riquezas, LIBERALIDAD”⁶⁵². No queda claro cómo se desprenden estas definiciones de las pasiones primarias ni qué tipo de encuentros (*occursus*) envuelven.

Lo curioso es que la teoría de las definiciones genéticas es crucial en la teoría de Hobbes. “La filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto”⁶⁵³. La filosofía en sí es el conocimiento de la producción misma de las cosas y el razonamiento mismo para conocerla siempre será, como dijimos anteriormente, un cálculo. Hobbes nos dará un ejemplo para comprobar como adquirir el conocimiento del afecto a partir del conocimiento de su generación, el cual nos parecerá conocido:

Así, dada una figura plana parecida a la forma de un círculo, con los sentidos no se puede conocer de ninguna manera si se trata de un círculo o no; pero una vez conocida la generación de la figura propuesta, resultará muy fácil. Porque si esa figura se ha hecho por el giro de algún cuerpo del cual un extremo ha permanecido fijo, razonaremos así: que el cuerpo que gira se aplica siempre con la misma longitud, primero a un radio, después a otro y a un tercero y a un cuarto y sucesivamente a todos, y de esta manera desde un mismo punto de la circunferencia guarda siempre la misma distancia en todas sus partes, es decir, que todos los radios son iguales. Por lo tanto, se conoce que de tal generación se origina una figura de cuyo punto medio se llega a todos los extremos con radios iguales⁶⁵⁴.

Esta no es otra que una distinta enunciación para el ejemplo del círculo en TI. Hobbes ha tenido clara influencia sobre Spinoza en esta formulación. Llama la atención que los dos autores piensen en la geometría como rama principal de las matemáticas por sobre la aritmética. De aquí, que los dos hayan pensado la definición genética como posibilidad de comprender la génesis de los cuerpos, siendo la geometría el estudio de las figuras en el espacio. La gran diferencia debe estar en la radicalidad y sistematicidad de la propuesta de Spinoza. Él aplica el método geométrico a todo el análisis de su principal tratado: la *Ética*. Incluso el afecto y el apetito, que como partes de la Naturaleza, serán tratados como si fuesen “cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. Se trata de comprender **cómo se generan los cuerpos reales** en el infinito proceso de

⁶⁵² *Ibid.*, p. 57.

⁶⁵³ Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el Cuerpo*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 36.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

producción de la Naturaleza. De ahí la ambigüedad de Hobbes quien poseyendo la herramienta de análisis, no la ha ocupado para deducir la **dinámica real de las pasiones**. Pero, sin duda, la diferencia se da a nivel aún más general. Hobbes asume la postura irrestricta del mecanicismo clásico y de simple materialismo. Spinoza descubre la **potencia como esencia** de la Naturaleza completa y, por lo mismo, la composición real de cuerpos más o menos potentes mediante una dinámica de encuentros. Aunque el nuevo modelo que Spinoza propone es el cuerpo (“nadie sabe hasta ahora lo que puede un cuerpo”), el pensamiento será un atributo de Dios y no será reducida a materia; la conciencia, a su vez, será el “sentimiento del paso de estas totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas, e inversamente. Es puramente transitiva”⁶⁵⁵. Dominar esa potencia es elevar la capacidad de obrar, es decir, conocer.

Vemos así como las pasiones en Spinoza tiene un rol fundamental, ontológico (encuentros) y epistemológico (tres géneros de conocimiento) que se siguen de la **unidad de la Naturaleza**. Pero el circuito no estaría completo sin comprender el rol que juegan los afectos en el plano político. Una Estado político establecido en la concordia es el trampolín que permitirá a los individuos elevar su potencia de obrar. **Solo una sociedad en que se promuevan las pasiones alegres será causa de bienestar**. En Hobbes no solamente es inexistente una genética de las pasiones, sino también una **justificación adecuada para postular el miedo como la pasión más importante** a considerar en la construcción del Estado. Él parte de una observación común: los hombres en estado de naturaleza son hostiles debido a la igualdad de condiciones que los llevan a competir. La única forma de contener ese estado de temor de cada uno con el otro es transferir el poder una persona con la autoridad suficientemente fuerte para atemorizar a todos y conminarlos a la obediencia. Sin embargo, podríamos partir de otra observación común: “¿No veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento?”⁶⁵⁶. Es una constatación normal observar que las familias, incluso en linajes reales, mantienen una mayor lealtad hacia sus cercanos: padres, hijos, nietos, tíos. ¿Dónde queda el estado de hostilidad, si nos posicionamos desde esta mirada? La cita anterior es de David Hume en su *Tratado*

⁶⁵⁵ Deleuze, Gilles. *Spinoza, Filosofía... Op. cit.*, p. 32.

⁶⁵⁶ Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editorial tecnos, Madrid, 2002, p. 655.

de la Naturaleza Humana. Más allá de posicionarnos en alguna de las dos posturas, la pregunta es qué criterio permite a Hobbes discriminar que el temor es la pasión dominante. Si solo ha sido una observación de la naturaleza humana, la cita de Hume simplemente viene a empatar la disputa entablada. De aquí que la crítica inmanente spinozista pueda darnos una ruta clara. Hobbes se ha quedado posicionado en una psicología de las pasiones y ha elevado a una **categoría eminente** la pasión denominada miedo⁶⁵⁷. Diferente es la expresión de las pasiones spinozistas. Ellas son el fruto ontológico de un encuentro real entre cuerpos y su deducción se ha hecho sobre la base de una **génesis real**. Ni la alegría ni la tristeza tienen un carácter singular. Solo describen el **proceso mediante el cual transitamos** hacia uno u otro estado afectivo (mayor o menor perfección) y del cual se desprenden una multitud de pasiones. El miedo es una tristeza inconstante sobre algo que tiene un carácter dudoso y sabemos por la *Ética* en qué difieren medularmente la tristeza y la alegría. “*Laetitia directè mala non est sed bona ; Tristitia autem contra directè est mala*”⁶⁵⁸. De ser así, cualquier forma de gobierno que esté sustentada en el solo miedo, parece destinada al fracaso. Es regla de la razón que apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien futuro, pero **jamás el temor como tristeza será buena de por sí**. Solo la alegría y todos los afectos que se derivan de ella nos permiten obrar y obtener un conocimiento adecuado por elevación de la potencia.

Hasta el momento solo hemos hecho la crítica del miedo como pasión principal. Pero no hay que olvidar que en Hobbes este afecto viene asociado a una forma de organizar el gobierno. La concentración de los poderes recae en manos de una sola persona y eso tiene consecuencias prácticas importantes. Podríamos preguntarnos si Hobbes no es demasiado optimista al considerar el poder que tiene el miedo para someter las pasiones más desbocadas de los hombres. ¿Acaso no podría ser causa de las peores disensiones? Este punto solo puede ser evaluado tomando en consideración las condiciones bajo la cual la monarquía puede ser la mejor forma de gobierno según Hobbes. Las hemos enumerado: los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno, el poder no es enajenable, no se puede elevar protesta contra la institución soberana, el rey no puede ser acusado ni ser castigado, es juez de las doctrinas deseables y de los

⁶⁵⁷ “La *aversión*, con una opinión de que el objeto va DAÑARNOS, se llama MIEDO. Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. Cit.*, p. 57.

⁶⁵⁸ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XLI, p. 241. “La alegría nunca es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala”. *Ibid.*, p. 361.

súbditos, es legislador, puede decretar la guerra y escoger consejeros, castigar y premiar. En definitiva, hay “**concentración del poder**” absoluta del poder en sus manos. Pero Hobbes olvida que el soberano es también un hombre el cual está sometido a las mismas pasiones de sus súbditos. En este punto su optimismo llega a niveles inaceptables: afirma que la razón del juez deberá siempre estar acorde con la del soberano, “la cual, como se supone que siempre es equitativa, lo obligará por ley natural”⁶⁵⁹. ¿Bajo qué **ilusión instaurada** se podrá creer que la persona soberana está liberada de las pasiones de los hombres naturales, que el rey simplemente por serlo y aun teniendo las prerrogativas mencionadas será siempre equitativo y que el temor podrá limitar las opiniones de los hombres a cambio de la preservación de la vida?

El de Hobbes es un **gobierno autoritario que prescinde de la libertad de la multitud** y que solo la deja actuar en el espacio donde la ley dictada no obliga necesariamente. Y si observamos todos los derechos del soberano enumerados, nos damos cuenta que el poder de la monarquía es demasiado fuerte para tener un contrapeso y que con facilidad se podrían cometer abusos y atropellos contra los súbditos. Recordando una crítica que anteriormente hicimos al hablar de Spinoza, diremos: el peso y la importancia recae solo sobre uno de los dos extremos que conformarían el Estado. El poder soberano aplasta a la libertad individual. O se obedece el dictamen real o se está contra la soberanía misma. Esta es la forma de organización política que se deriva de exaltar una pasión como el miedo. No se debe creer que la crítica inmanente spinozista que hemos expuesto es un ataque directo contra la monarquía, sino que es una crítica al tipo de monarquía que Hobbes concibe y las instituciones intermedias que se erigen a partir de ella. Pero hay una pregunta más general qué plantear y que refiere a una afirmación hecha por el mismo Hobbes, ¿es conciliable la libertad con el miedo y el autoritarismo? Cualquier pasión triste solo puede ser aceptada, si de su promoción se deriva un bien mayor. El miedo no puede ser conciliable con la libertad, si de ellas se originan prácticas que impiden a los individuos modificar las causas de la opresión, del mandato unilateral de una ley o si quien detenta el poder puede tener decisión absoluta sobre la vida y la muerte del ciudadano. Si bien la libertad es todo aquello que la ley no manda, nada impide al poder soberano dictar una norma que amplíe su dominio sobre un espacio que anteriormente no estaba

⁶⁵⁹ Hobbes, Thomas. *Leviatán... Op. Cit.*, p. 57.

sometido a los decretos estatales. En otras palabras, la **libertad ha sido concebida en Hobbes como una abstracción** que se funda en la no interferencia de los decretos del soberano. ¿En qué mundo se ha encontrado alguna vez un hombre libre de condicionantes externos?

Hasta aquí la crítica inmanente a Hobbes. Solo habría que insistir y resumir los elementos que hemos analizado para que quede de manifiesto el carácter inmanente de la crítica. La doctrina de Hobbes se muestra por momentos ambigua y esto se expresa en el carácter general de su doctrina. Cree en la unidad de la Naturaleza, pero de ello no ha deducido una igualdad esencial de sus elementos. Es por lo mismo que desde la introducción del *Leviatán* se muestra una propensión a establecer jerarquías externas (**principio 1**) entre el hombre y los demás modos y entre la naturaleza y el hombre (y sus productos, llámese arteificio o cultura). Es uno de los efectos principales de seguir una perspectiva inmanente borrar todo principio de eminencia (**principio 1**). Si hay jerarquías, no puede deberse al establecimiento de un criterio externo, sino al carácter interno que la propia potencia que un cuerpo singular consigue (**principio 1**). Esta crítica que se centra sobre los elementos introductorios de su tratado, se hacen extensivos a otras partes de su doctrina. P. e., la famosa teoría del contrato social anterior a la conformación del Estado político: ella es simplemente una abstracción (**principio 3**), que permite explicar cómo se ha generado el poder político; sin embargo, no es una circunstancia real (**principio 2 y 5**). Todo lo que sea real debe responder a una definición genética (forma real en que se producen las cosas). Hobbes comparte el criterio, pero no lo aplica a los elementos de su teoría. Su teoría de las pasiones responde simplemente a una psicología que categoriza de acuerdo a lo que comúnmente se entiende por afectos. Spinoza si deduce las distintas pasiones a partir de su génesis real (**principio 1 y 3**). Si se necesita de una definición genética es porque ella expresa el problema real de toda la Naturaleza: su dinámica interna (**principio 1**). Una pasión es una relación con el otro y la impresión de la fuerza de un cuerpo (**principio 3 y 4**). Hobbes no se percata de que la pasión no solo tiene un carácter negativo. En realidad, tenemos pasiones tristes y pasiones alegres. Las dos son una transición hacia una menor o mayor potencia y representan un proceso por el cual el hombre se vuelve más racional (**principio 1 y 5**). Al no distinguir Hobbes estos elementos, no cuenta con una justificación de su categorización de las pasiones y menos la tendrá para postular que el miedo sea una pasión superior en jerarquía a las demás (**principio 1**). Además, tampoco

se podrá probar de manera adecuada que la monarquía y el poder de “uno” sea la mejor forma de organizar el gobierno (**principio 1**). No parece que los Estados se distingan esencialmente por ser unos mejores que otros, sino por tener procesos singulares de ascenso y caída, es decir, de subida y descenso de potencia (**principio 2 y 5**). En definitiva, la monarquía tal como la presenta Hobbes se presenta como una ilusión (**principio 4**). La imagen autoritaria que se desprende de los poderes plenipotenciarios del gobierno, no hace más que mostrar que en la soberanía estatal hay una concentración del poder excesiva. Ello hace imposible una concordia verdadera en el plano social (**principio 5**). Finalmente, la libertad solo se concibe como una abstracción y no como la posibilidad humana para alcanzar grados mayores de potencia (**principio 3**). Hasta aquí un resumen de la crítica inmanente realizada desde la perspectiva spinozista a la teoría de Hobbes.

6.3. Locke y la esperanza del progreso de la apropiación ilimitada.

Conocemos a John Locke (1632-1704) por ser uno de los representantes más importantes del liberalismo político. Bajo una mirada superficial, puede considerarse a Hobbes como su adversario intelectual. Locke es un representante de la libertades individuales por sobre la autoridad política plenipotenciaria del Estado. “Donde Locke concede libertad prácticamente ilimitada es en el orden de la intimidad personal, en el de la actividad privada que de suyo no compromete ni los intereses del prójimo ni la seguridad del Estado”⁶⁶⁰. Con Spinoza comparte dos cosas. Primero, el año de nacimiento, que no es poco decir, pensando en que habitaron un escenario científico, político y social próximo. Recordemos que Spinoza en el TTP se muestra como un fiel defensor de la libertad de expresión y en el *Ensayo sobre la Tolerancia* Locke examina la idea de tolerancia pensando en cómo afectan al Estado las opiniones según sean puramente especulativas o de culto divino, las opiniones prácticas y las acciones de naturaleza indiferente y lo opinable en relación a las virtudes y los vicios morales⁶⁶¹. Por otro lado, los dos vivieron en el espacio geográfico de Holanda. Ya conocemos en alguna medida la travesía spinozista por el recorrido biográfico que hicimos anteriormente. Por su parte, Locke se autoexilio en los Países Bajos por motivos

⁶⁶⁰ Mellizo, Carlos. *Prólogo*. En: Locke, John. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Editorial Alianza, Madrid, 2014, p. 20.

⁶⁶¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

políticos (fue incluso solicitada su extradición a Inglaterra) y parte de su obra más importante se desarrolló en estas tierras. El dato tampoco es inocente pensando en que los dos tuvieron la oportunidad de convivir en una de las regiones más tolerantes desde el punto de vista intelectual, pero la estadía del filósofo inglés es posterior a la muerte de Spinoza.

La obra más reconocida de Locke es el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Es considerada una de las obras principales del llamado empirismo inglés junto con el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume y el *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano* de George Berkeley. Es célebre el *Ensayo* por su ataque a las ideas innatas de Descartes y por plantear que el origen del conocimiento se encuentra en los sentidos. “Inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan el receptáculo hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombres. Después, procediendo más adelante, la mente las abstrae, y poco a poco aprende el uso de los nombres generales”⁶⁶². Los restantes escritos de Locke son principalmente de carácter económico (relativas al dinero y el valor), educacional y político. Dentro de la obra política, la esencial y que reúne los principales fundamentos del Estado son los dos tratados sobre el gobierno civil. El *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* es una refutación de la teoría del derecho divino y la monarquía absoluta. Podríamos pensar que Locke pudo criticar directamente a Hobbes en su tratado, pero no lo hace. Más bien, su ataque se dirige contra la obra *Patriarcha* de Robert Filmer y veremos que tal vez hay razones serias para no atacar directamente a Hobbes. El *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* es el más celebrado por reunir los elementos básicos del liberalismo y por proponer una justificación para un gobierno del pueblo más moderado que el de Hobbes. Si bien, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* suele ser considerada la obra por excelencia de Locke, por la cantidad de temas tratados, por su importancia para la epistemología y su extensión, el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, con su extensión moderada, puede ser considerado más importante en términos de sus efectos a largo plazo. Todos los liberalismos modernos y sus principales ideólogos hasta hoy se consideran deudores de Locke en el plano político.

⁶⁶² Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, I, cap. II, §15, pp. 28-29.

Nosotros, por lo anteriormente esbozado, nos haremos cargo de la exposición del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Sin embargo, este camino no está ausente de obstáculos. Hay dificultades internas en el propio desarrollo de la exposición de Locke, pues muchas veces respalda ciertas aseveraciones y luego parece desdecirse de ellas. Sucede que “la característica principal de su genio no estaba constituida por la erudición y la lógica, sino por un sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, habían engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustrados de su generación”⁶⁶³. No hay comentador que no haga hincapié en las ambigüedades del *Segundo Tratado* y ello da origen a diversas interpretaciones de la obra⁶⁶⁴. Por lo mismo, para la exposición y la crítica nos guiamos por la interpretación de C. B. Macpherson expuesta en *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Esta elección no ha sido al azar. Primero, nos parece que las ambigüedades del *Segundo Tratado* se vuelven más coherentes cuando Macpherson declara la existencia de ciertos supuestos sociales que no están explícitos en la obra de Locke. Manifestados esos supuestos históricos por Macpherson, creemos que la obra se vuelve más diáfana. Segundo, el autor pone acento sobre todo en las consecuencias que se derivan de considerar la propiedad privada como el elemento fundamental de la teoría lockeana. Esto, creemos, no es una elección arbitraria. Será Locke mismo quien afirme que el fin de la sociedad política y del gobierno es la conservación de la propiedad y el fin de los hombres disfrutar de su

⁶⁶³ Sabine, George. *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 402.

⁶⁶⁴ Al inicio de la sección sobre John Locke en su libro sobre el individualismo posesivo, Macpherson enumera algunas de esas interpretaciones en el mundo anglosajón: “Se admite que en su doctrina hay cierta confusión e incluso contradicciones internas, pero es vista con cierta indulgencia en alguien que, después de todo, está casi en el origen mismo de la tradición liberal: no se puede esperar de él que alcanzara la perfección del pensamiento político de los siglos XIX y XX [...] Algunos notables autores modernos han inferido, a partir del lugar central que Locke asigna en su teoría a los derechos de propiedad, que toda la teoría del gobierno condicional y limitado era esencialmente una defensa de la propiedad. La visión del estado de Locke, como si en realidad fuera una sociedad anónima cuyos accionistas habrían de ser los propietarios, ha conseguido bastante aceptación. Ha sido la adoptada por Leslie Stephen, Vaughan, Laski y Tawney [...] Willmoore Kendall ha ofrecido una interpretación distinta, que sitúa a Locke fuera de la tradición constitucional. Ha alegado con fuerza que la teoría de Locke confiere algo muy próximo a la soberanía absoluta a la sociedad civil, es decir, de hecho, a la mayoría del pueblo (aunque no, naturalmente, al gobierno, que tiene sólo un poder delegado). Frente a esta soberanía de la mayoría -afirma- el individuo carece de derechos. Esta interpretación de Locke puede fundamentarse con bastante solidez. Lleva a la sorprendente conclusión de que Locke no fue en realidad un individualista, sino un «colectivista», pues subordinaba las finalidades del individuo a las finalidades de la sociedad [...] Más recientemente se ha intentado -así especialmente J. W. Gough- situar a Locke en la tradición individualista-liberal. Pero tal esfuerzo no es concluyente. Al intentar salvar a Locke del tratamiento analítico que ha padecido a manos de algunos autores y de volver a situar su teoría en su contexto histórico, se ha cargado el acento nuevamente sobre su constitucionalismo. El contexto de la historia política, sin embargo, deja en la sombra el de la historia económica y social. Lo que se propone es, a lo sumo, un compromiso entre el individualismo y el «colectivismo» de Locke, pero las principales incoherencias quedan por explicar”. Macpherson, C. B. *Op. cit.*, p. 194-195.

propiedad en paz y seguridad. Procederemos con la exposición de Locke mediante la misma fórmula que lo hicimos con Hobbes: un desarrollo lo más apegado posible al pensamiento del autor. Luego procedemos a la crítica.

*

*

*

El *Segundo Tratado* se divide en 19 capítulos y una primera singularidad sobre la cuál llamamos la atención es que en la exposición no hay casi descripción analítica de los tipos de gobierno que se siguen de los fundamentos del Estado. Solo en el capítulo 10, dos hojas de la traducción al castellano, nos dicen algo de su clasificación. Si todo el poder de la sociedad recae en la mayoría y se emplea para hacer periódicamente leyes en pos de la comunidad, sirviéndose de los oficiales que esa mayoría nombra, estamos ante una democracia perfecta. El poder de hacer leyes puede depositarse en unos pocos hombres selectos y sus herederos y, en ese caso, tenemos una oligarquía. Finalmente, tenemos dos tipos de monarquía: hereditaria, si el poder de hacer leyes recae en un solo hombre y sus herederos; y electiva, si a la muerte la elección del nuevo monarca la hace el pueblo. No hay más en lo referente a este tema. Sabemos que el poder absoluto y paternal no es considerado una forma buena de gobierno. El capítulo 1 es el resumen de las ideas críticas del *Primer Tratado*: “es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera la fuente de todo poder: el dominio privado y la jurisdicción paternal de adán”⁶⁶⁵. Sin embargo, Locke insistirá que, en general, todo tipo de gobierno mal llevado puede degenerar en condiciones no aptas para la estabilidad estatal.

El capítulo 2 comienza con el retrato del estado de naturaleza de los hombres, el cual difiere del retrato entregado por Hobbes y permite entender correctamente lo que sea el poder político según Locke. “Éste es un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”⁶⁶⁶. A la vez, es un estado de igualdad de poder y derechos de unos con otros. Para tales juicios se apoya en un teólogo de la Iglesia anglicana, Richard Hooker. Su libro *The Law of Ecclesiastical Polity* constituye la

⁶⁶⁵ Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2014, §1, p. 40.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, §4, p. 42.

última gran exposición la tradición medieval⁶⁶⁷. A pesar de esta imagen de convivencia amigable y que la ley de la naturaleza promueva la paz y la preservación de la humanidad, la parece necesario a Locke señalar que el hombre no tiene “la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación”⁶⁶⁸ y solo en tal caso. Transgredir la ley de naturaleza (producto de esos defectos naturales que son la pasión y el deseo humanos) es vivir contrario a las ordenanzas de la razón y en tal estado, cualquiera tiene derecho a ser ejecutor del castigo contra una ofensa cometida. Las consecuencias que acarrea esta extraña doctrina donde cada uno ejecuta las leyes, puede sin duda, desembocar en el desorden y, es por lo mismo, que Dios puso los gobiernos en el mundo. ¿Saltamos, entonces, de un estado pre-político a una condición civil tal como en Hobbes? No. En este punto hay una singular interpretación de Locke: “«¿Dónde pueden encontrarse hombres que vivan en un estado natural así? ¿Existieron alguna vez?»». A esta pregunta baste por ahora responder diciendo que, como todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes del mundo entero se encuentran en un estado de naturaleza, es obvio que nunca faltaron en el mundo, ni nunca faltarán hombres que se hallen en tal estado”⁶⁶⁹. El estado de naturaleza, en ese sentido, se revela más amplio. “Es una cierta forma de relación humana; su existencia, cuando existe, no tiene nada que ver con el grado de experiencia política de los hombres que están en ella; y puede existir en cualquier época de la historia de la humanidad, incluso en la presente”⁶⁷⁰. No todo contrato pone fin al estado de naturaleza de los hombres; solo aquel que los hace formar un cuerpo político.

Tampoco el estado de guerra está incluido en el estado de naturaleza. Es evidente que el primero corresponde a un estado de violencia y enemistad; el otro se refiere, como hemos dicho, a un estado de cooperación y conservación. Pero la diferencia fundamental estriba en algo más específico. “El estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos”⁶⁷¹; al contrario, “la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de

⁶⁶⁷ Sabine, George. *Op. cit.*, p. 402.

⁶⁶⁸ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §6, p. 44.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, §14, p. 52.

⁶⁷⁰ Goldwin, Robert. *John Locke (1632-1704)*. En: Strauss, Leo... *Op. cit.*, p. 454.

⁶⁷¹ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §19, pp. 56-57.

guerra⁶⁷². Si bien, el estado de naturaleza no hay poder terrenal, la ley natural dicta la mutua conservación; en el estado de guerra no hay jefe común y existe la intención manifiesta de dañar al otro ya sea físicamente o contra su propiedad. De esto se desprende la definición del Estado político: aquel donde existe una autoridad común para todos los hombres y que decide sobre las controversias. “Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella⁶⁷³. En sí, lo que está detrás de la definición de los tres estados es la definición de libertad y es por la cual ha sido considerado por diferentes autores como uno de los padres del liberalismo. Nos dice Locke que la esclavitud es el estado de guerra continuo entre el vencedor y el vencido, pero:

La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado⁶⁷⁴.

El concepto de libertad nos adentra al capítulo clave dentro del libro: “de la propiedad”. En él se enseña y se justifica cómo un individuo puede llegar a tener propiedad de alguna cosa, y es necesario explicitarlo pues tal como explica Locke a través de la autoridad de la biblia, Dios ha entregado la tierra a todos para su uso común. Entonces, si todos somos partícipes de una propiedad comunitaria, ¿cómo puedo establecer que tal o tal cosa es más mía que de otro y cómo justifico su uso particular sin incurrir en desmedro de los demás? “Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia⁶⁷⁵. La pregunta es ahora cómo se consigue un mayor beneficio o, en otras palabras, cómo de la tierra y los frutos de ella obtiene un valor mayor. Tal como se presenta, la naturaleza pertenece a todos, y

⁶⁷² *Ibid.*, §19, pp. 57-58.

⁶⁷³ *Ibid.*, §88, p. 122.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, §22, p. 61.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, §26, p. 65.

una fruta cualquiera satisface el hambre de quien sea. Pero para ello es necesario que el individuo hambriento (que por ley de la razón busca su conservación) agregue algo al alimento: su propio trabajo. Al ser la primera propiedad de todo individuo su propia persona, consideramos que el esfuerzo que hace en cualquier actividad igualmente es suyo. ¿Pero no debería esperar la confirmación de toda la comunidad? No. Primero, porque “si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado”⁶⁷⁶. Segundo, “porque la apropiación individual justificada mediante este razonamiento tiene algunas limitaciones”⁶⁷⁷ que regulan el uso de esos bienes. La primera limitación es que queden suficientes bienes comunes para todos los demás. En efecto, “esta apropiación de una parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implicó perjuicio alguno contra los demás hombres. Pues todavía quedaban muchas tierras y buenas de la que los que aún no poseían terrenos podían usar”⁶⁷⁸. La segunda establece que cada uno se debe apropiarse de aquello que pueda sacar provecho sin que se descomponga. “Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla”⁶⁷⁹. En definitiva, por lo mismo, es su trabajo el que les da el derecho de propiedad a las personas sobre los bienes. Esta es una primera etapa de la justificación de la propiedad privada, tal como lo señala Macpherson.

El derecho inicial a la propiedad privada limitada será superado por un derecho ilimitado a ella. ¿Pero de qué manera se tuerce el argumento lockeano? “Donde se introduce el dinero deja de haber tierra sin apropiar. La invención del dinero ha eliminado por consenso tácito las anteriores limitaciones naturales de la apropiación justa. Y al hacerlo ha invalidado la norma natural según la cual todo el mundo puede poseer sólo cuanto es capaz de usar”⁶⁸⁰. En la sección §47 del *Segundo Tratado* es donde Locke señala explícitamente la función que tiene el dinero en este giro argumental: “así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin

⁶⁷⁶ *Ibid.*, §28, p. 67.

⁶⁷⁷ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 199.

⁶⁷⁸ Locke, John. *Segundo...* *Op. cit.*, §33, p. 71.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, §31, p. 69.

⁶⁸⁰ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 199.

que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible”⁶⁸¹. Pero desde la sección §36 se configura la respuesta que le da sentido a este postulado sobre la importancia del dinero. Ahí Locke nos comenta que la regla de apropiación limitada es posible de aplicarse sin perjuicio de nada pues “hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes”⁶⁸². Pero el dinero nos ha dado una herramienta mediante la cual el valor de la tierra se acrecienta y con ello el derecho de posesionarse de extensiones de tierra mayores para cada individuo. De hecho, afirma Locke, quien por su trabajo cultiva un acre de terreno lo hace cien veces más productivo y, por lo mismo, no va en desmedro de nadie el que se apropie de más tierras, si con ello entrega a la humanidad frutos que de manera espontánea esa tierra no produciría. “Es, pues el trabajo lo que pone en la tierra gran parte de su valor; sin trabajo la tierra apenas vale nada”⁶⁸³. En tiempos antiguos, sin embargo, siempre existió un problema en relación al trabajo. Si bien cualquiera podía apropiarse de cuánto pudiese con su propio esfuerzo, “si los frutos sacados de la tierra se corrompían, o si la carne de venado se echaba a perder antes de que él pudiera consumirla, ello constituía una ofensa contra la ley común de la naturaleza”⁶⁸⁴. Pero la inclusión del dinero como medida de valor permite un cambio de las relaciones comerciales. El dinero no perece y puede ser mantenido y acumulado sin la necesidad de atentar contra las leyes naturales de la razón. Es la sección §50 la que concluye y expone de manera clara las consecuencias de la introducción de dinero:

Siendo el trabajo lo que, en gran parte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §47, p. 85.

⁶⁸² *Ibid.*, §36, p. 74.

⁶⁸³ *Ibid.*, §43, p. 81.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, §37, p. 76.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, §50, p. 87.

Se instituye, entonces, un pacto tácito que da un valor al intercambio y que justifica la desigualdad entre los hombres, pues se puede acumular posesiones cambiando el excedente por metales; a nadie se daña al cometer tal acción. Por otro lado, y quizá lo más relevante en términos de la teoría general de Locke, es que tal pacto se hace en el estado de naturaleza y no en el estado de constitución política. Hay una economía de mercado previa a las instituciones que regulan el derecho de propiedad y la posesión de tierra. Y ellas cobran sentido debido a que “los hombres más pobres de una sociedad que cuenta con agricultura y dinero son más ricos que los más afortunados de la condición de copropiedad de la tierra preagrícola primitiva”⁶⁸⁶. Si bien, Spinoza no habla explícitamente de una pasión predominante al interior de su teoría, por el papel que juega la propiedad privada en ella y ese optimismo en que la apropiación ilimitada (acumulación o incremento) lleva inexorablemente al bienestar común, es que hemos titulado esta sección “Locke y la esperanza del progreso de la acumulación ilimitada”. Sin duda, es sorprendente la conclusión de que el dinero está fuera del estado político. Y sabemos que es así, pues solo recién en el capítulo 7 Locke entrará en el relato relativo a los elementos de la sociedad civil.

Al Estado ya lo habíamos definido. Se entiende que la diferencia con el estado de naturaleza es que existe un jefe común que dicta leyes y soluciona desavenencias entre los miembros del cuerpo político. Su origen recién es manifestado por Locke en el capítulo 8 con una rotunda afirmación: “lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo”⁶⁸⁷. Eso significa que todas las sociedades políticas tuvieron su nacimiento a partir de la unión voluntaria de las partes comprometidas. Y vemos que partir de ella, asoma patentemente la importancia de la propiedad privada. El estado de naturaleza para el hombre es sumamente inseguro y “esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades

⁶⁸⁶ Goldwin, Robert. *John Locke (1632-1704)*. En: Strauss, Leo... *Op. cit.*, p. 469.

⁶⁸⁷ Locke, John. *Segundo...* *Op. cit.*, §99, p. 134.

y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»⁶⁸⁸. Pues, finalmente, “el grande y, principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas”⁶⁸⁹. Lo que faltaba en el estado de naturaleza, por cierto, era una ley establecida, fija, conocida y común como norma de lo bueno y lo malo⁶⁹⁰; un juez público e imparcial para resolver los pleitos entre individuos⁶⁹¹; y un poder que respalde la sentencia y de fuerza de aplicación a la sentencia justa⁶⁹². “Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes”⁶⁹³. Y todo esto es lo que el gobierno político nos brinda al entrar en su conformación.

Uno podría preguntarse por qué la finalidad del Estado es el cuidado de la propiedad privada. La respuesta viene dada por el anhelo que el mismo hombre muestra en estado de naturaleza: conservar por todos los medios posibles la libertad y la propiedad, que son fundamentales para él. De esta forma, “como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo”⁶⁹⁴. De aquí desprendemos dos cosas: 1) el cuidado de la propiedad privada por parte del gobierno viene fundamentada por la propia tendencia humana hacia la apropiación; 2) aparece prefigurada la moderna teoría de la separación de los poderes que se le atribuye corrientemente a Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu. Como bien plantea Robert Goldwin, “Locke expresa con gran claridad el principio de la separación de poderes [...] Sin embargo, Locke solo aplica este principio a la separación de las funciones legislativa y ejecutiva; se refiere al poder judicial como parte del poder legislativo sin exigir su separación”⁶⁹⁵. Además, el poder legislativo tendrá privilegio por sobre el ejecutivo y el federativo, pues es el poder

⁶⁸⁸ *Ibid.*, §123, pp. 158-159.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, §124, p. 159.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Ibid.*, §125, p. 159.

⁶⁹² *Ibid.*, §126, p. 160.

⁶⁹³ *Ibid.*, §127, p. 160.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, §134, p. 166.

⁶⁹⁵ Goldwin, Robert. *John Locke (1632-1704)*. En: Strauss, Leo... *Op. cit.*, p. 476.

supremo y subordina a los demás⁶⁹⁶. Tal es su importancia que a diferencia de los otros dos poderes le dedica un capítulo completo para confirmar sus alcances. Locke lo presenta mediante cuatro caracteres negativos que se desprenden de su condición de poder supremo: 1) El poder legislativo no se puede ejercer de manera absoluta y arbitraria sobre los súbditos, pues siempre es un poder compartido y los individuos han entrado voluntariamente a él y no forzados⁶⁹⁷. 2) No puede guiarse por decretos impuestos arbitrariamente y extemporáneos, es decir, debe guiarse por las leyes comunes promulgadas y sirviéndose de jueces adecuados⁶⁹⁸. 3) Lo siguiente no puede ser más claro: no puede apropiarse de la propiedad privada individual, pues eso contraria totalmente el fin de cualquier gobierno⁶⁹⁹. 4) El poder de hacer leyes no puede ser transferido a nadie, pues es el pueblo el que se lo ha transferido a una autoridad común y sólo de él podría nacer tal consentimiento⁷⁰⁰. De ello, por cierto, se desprende un derecho a la resistencia del pueblo que será expresado en la sección §229 con una pregunta: ¿es mejor que el pueblo esté expuesto a la voluntad ilimitada de un tirano o que los gobernantes usen su poder para la destrucción?⁷⁰¹ Evidentemente, que vulnerando los fines del Estado, hay derecho al alzamiento.

A los otros poderes no les dedicará ni un análisis ni un espacio tan amplio. El poder legislativo se separa del ejecutivo con tal de eliminar la tentación de los hombres de acumular poder, y así dictar y hacer cumplir leyes *ad hoc* a sus propias necesidades e intereses. Le dedica algunas notas distintivas en el capítulo 13: “el poder ejecutivo que se deposita en un persona que no es parte de la legislatura es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe rendir cuenta a éste; y puede cambiar de manos y ser depositado en otra persona, si así lo desea la legislatura”⁷⁰². El poder “federativo”, que incluso Locke duda llamarlo así, no es más que un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer alianzas y realizar tratos con personas y comunidades ajenas al Estado del cual somos parte. Sin embargo, en el capítulo 14, Locke hará un giro en la argumentación y dotará de poderes insospechados y hasta un poco dudosos al ejecutivo. Es que precisamente, señala, los legisladores no pueden prever mediante las leyes todo

⁶⁹⁶ Locke, John. *Segundo... Op. cit., Ibid.*, §149, p. 182.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, §135, p. 168.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, §136, p. 169.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, §138, p. 172.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, §141, p. 176.

⁷⁰¹ *Ibid.*, §229, p. 260.

⁷⁰² *Ibid.*, §152, p. 185.

lo que pueda ser útil a la sociedad y hay circunstancias puntuales en las cuales se debe tomar resolución inmediata por las eventualidades que surgen. Así,

hay muchas cosas que en modo alguno pueden ser previstas por la ley; y éstas son las que han de dejarse necesariamente a la discreción de quien tenga el poder ejecutivo en sus manos, para que él decida según lo que el bien y el beneficio del pueblo requieran. Y es más: es adecuado que la leyes mismas cedan ante el poder ejecutivo, o mejor dicho, ante esta ley fundamental de la naturaleza, a saber: que todos los miembros de la sociedad han de ser protegidos hasta donde sea posible; pues puede haber muchos casos en lo que una estricta observancia de las leyes puede resultar nociva⁷⁰³.

Este poder de actuar sin seguir las leyes, pero siempre en pos del bien común es denominado por Locke “prerrogativa”. Sin embargo, a pesar de todas las suspicacias que pueda generar el ostentar tal fuerza, no se dejará de sugerir que todo lo que se haga fuera de la ley debe ser hecho en vistas de la comunidad y no de los intereses personales. Desde el capítulo 15 al 18, Locke hará algunas distinciones que por no ser mayormente necesarios para nuestros objetivos, solo mencionaremos. El capítulo 15 distingue entre el poder paternal, político y despótico y hace comparaciones para destrabar posibles confusiones. El poder paternal es el del padre al hijo, el poder político el paso del estado de naturaleza al de sociedad y el despótico es un poder arbitrario que contraria las leyes de la razón. El 16 habla sobre las características y los límites de las conquista entre los Estados. El 17 cuenta sobre la usurpación, que no sería otra cosa que una conquista doméstica. El 18 define la tiranía como el poder que viola el derecho y eso es una prerrogativa ilegal. Pues, en este caso, quien usa el poder lo hace para su propio beneficio.

Es importante el capítulo 19 porque habla de la causas de la disolución de los Estados. Recordemos que Spinoza también dedica algunas líneas para este tema, pero no de manera sistemática. Por lo mismo, no está de sobra dedicarle algunas palabras. La gran causa externa de disolución será la guerra y sus consecuencias. La gran causa interna, y siempre siguiendo la línea de lo expuesto por Locke, serán las deformidades a que está sujeto el poder supremo legislativo. “Cuando el poder legislativo se rompe o disuelve, la disolución y la muerte se sigue de ello. Pues la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad; y el poder legislativo, una vez que ha sido establecido por la mayoría, es el que declara y, por así decirlo, mantiene esa

⁷⁰³ *Ibid.*, §159, p. 195.

voluntad⁷⁰⁴. Seguidamente, Locke supondrá un poder legislativo donde el poder resida en tres personas: un príncipe con poder hereditario y con el privilegio de disolver a las otras dos personas; una asamblea de nobleza hereditaria; y una asamblea de representantes elegidos por el pueblo. De ello se sigue, primero, que cuando el príncipe impone su voluntad arbitrariamente, estará cambiando la naturaleza del poder ejecutivo y, por lo tanto, subvirtiendo los dictados del pueblo⁷⁰⁵. Segundo, cuando el príncipe impide la reunión libre y a debido tiempo de la legislatura, altera su poder. “Cuando esas libertades le son quitadas o alteradas hasta el punto de privar a la sociedad del ejercicio de su poder, el poder legislativo queda, en verdad, descompuesto”⁷⁰⁶. Tercero, cuando los electores o el sistema de elección son alterados por el príncipe, también hay alteración del poder político y los legisladores escogidos no son nombrados por el pueblo⁷⁰⁷. Finalmente, conduce a la disolución del gobierno si el príncipe o la legislatura entregan el poder a un Estado extranjero⁷⁰⁸. En tal caso, la voluntad que había depositado el pueblo en ella se diluye. Dará Locke otras recomendaciones y causas de la disolución de los Estados, pero basta hasta aquí para nosotros, pues nuestro objetivo fue hacer una exposición de la doctrina del autor apegada a su letra y espíritu; nos parece bien logrado este fin.

6.4. La doble crítica a la teoría de Locke: genérica e inmanente.

Nos referimos a una doble crítica de Locke, pues el *Segundo Tratado* adolece internamente de muchos problemas de congruencia en su argumento y como hemos visto, se derivan variadas interpretaciones de esa ambivalencia del autor. Es necesario subrayar, por lo mismo, que la crítica expuesta no solamente es inmanente, sino que también refiere a aspectos generales que podrían ser fielmente expuestos desde una crítica que asumiera alguna otra perspectiva. Todo lo que sea perteneciente propiamente a la crítica inmanente nos encargaremos de destacarlo⁷⁰⁹, pero es importante indicar los problemas generales de coherencia de esta obra. Hemos señalado anteriormente que ha sido fundamental para nosotros la interpretación de Macpherson, pues nos allana el camino para resaltar algunos elementos que son de capital importancia. Una crítica

⁷⁰⁴ *Ibid.*, §212, p. 246.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, §214, p. 247.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, §215, pp. 247-248.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, §216, p. 248.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, §217, p. 248.

⁷⁰⁹ En negrita, tal como en el análisis de Hobbes.

hecha a la interpretación de Macpherson está contenida en la *Prólogo* de la traducción castellana del *Segundo Tratado*. Ahí Carlos Mellizo expresa que Macpherson se equivoca al deducir que el fin “último” por el cual los hombres acuerdan establecer la sociedad civil y el gobierno es “*proteger este derecho natural a la desigualdad, es decir, a la acumulación ilimitada de propiedad privada*”⁷¹⁰. Eso sería no tener en cuenta las intenciones de Locke. “Sería excesivo atribuir a la teoría de Locke acerca del origen de las sociedades políticas el turbio propósito de perpetuar desigualdades abusivas e injustas”⁷¹¹. Pero la crítica, sin embargo, parece ser un poco tramposa pensando en lo que declara Macpherson al interior de su escrito:

No pretendo insinuar que Locke convirtió deliberadamente una teoría de los derechos naturales iguales en una justificación de un estado clasista. Por el contrario, sus supuestos relativos a los derechos naturales, honradamente mantenidos, eran tales que hacían posible y en realidad casi garantizaban que su teoría justificara un estado de clase sin escamoteo alguno. El factor decisivo es que los derechos naturales iguales considerados por Locke, al incluir como incluían el derecho a la acumulación ilimitada de propiedades, conducían lógicamente a unos derechos diferenciados por razón de clase y por tanto a la justificación de un estado de clase. Las confusiones de Locke son la consecuencia de una deducción honrada a partir de un postulado de derechos naturales iguales que contenía su propia contradicción⁷¹².

Sin duda, siempre es difícil juzgar las intenciones del autor, a no ser que las indicaciones de él sean evidentes. No sucede eso en Locke. En tal caso, el valor de la teoría, a nuestro parecer, solo debe ser juzgado por intermedio de los efectos que puedan seguirse de sus postulados. Creemos que en la interpretación de Macpherson esa inspiración está presente. Si bien, no se puede decir que haya una deliberada voluntad de proponer la existencia de una teoría egoísta de la naturaleza humana, la doctrina política de Locke –ese es el punto de Macpherson- desemboca, como veremos, en este postulado de la desigualdad y del egoísmo individual. Hacemos esta primera apreciación como introducción general a la crítica siguiente, la cual involucra la visión inmanente desde la perspectiva spinozista. Además, veremos el valor de la interpretación de C. B. Macpherson, quien trata de conciliar, en la medida de lo posible, las ambigüedades interiores del *Segundo Tratado*.

⁷¹⁰ Mellizo, Carlos. *Prólogo*. En: Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, p. 26.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 245.

Bien se puede decir que la teoría de Locke es una mezcla de fabulación y un intento conciliar lógicamente muchos elementos de variada índole. Pero se aprecia que en su argumentación la coherencia fracasa y, como dijimos en la sección anterior, el discurso del *Segundo Tratado* se acerca más que nada a una perspectiva de sentido común. La fabulación se aprecia en el estado de naturaleza: el hombre ha nacido en un estado de perfecta libertad y de perfecta igualdad; además, los frutos de la tierra han sido entregados a todos por Dios. Evidentemente, tras esta afirmación se eleva una suerte de **jerarquía** por primacía divina, pero no se aprecia que Dios juegue un rol de fundamento primero ni nada por el estilo. Él aparece como parte de un relato que nos muestra los orígenes de la propiedad privada y juega el rol de ser un elemento discursivo más: en el comienzo todo fue entregado en común por Dios a los hombres. De ahí, también que la igualdad y la libertad humana venga avalada por esta misma condición. No deja de parecernos una construcción argumental artificiosa y **abstracta**, pues “que todos los individuos estén dotados por su creador de derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, dejando fuera de toda referencia sus asociaciones sociales y políticas, es una proposición de la que ciertamente no es posible dar ninguna prueba empírica”⁷¹³.

Es de la falta de lógica y coherencia interna del discurso de donde surgirán una gran cantidad de preguntas. El estado de naturaleza lockeano que aparece como una condición de libertad e igualdad, inmediatamente toma ribetes hostiles. “El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”⁷¹⁴. ¿Pero por qué en un estado de igualdad y libertad los hombres buscarían dañar a su prójimo? No hay respuesta. ¿Es una verdad *de facto* este armonioso estado que desde un comienzo nos señala Locke? No parece serlo. Más adelante esos indicios de hostilidad se hacen patentes y Locke declara sin ambages que “es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y la violencia de los hombres”⁷¹⁵. Es poco claro el porqué en un estado de igualdad y libertad los hombres, que tienen para sí en común los frutos de la tierra, se volverían

⁷¹³ Sabine, George. *Op. cit.*, p. 407.

⁷¹⁴ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §6, p. 44.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

pendencieros. El asunto es que así sucede en la teoría y el paso hacia el estado político es inevitable, pues lo que se debe defender son las libertades, que como vimos están asociadas en Locke con la propia persona y su derecho natural a la propiedad.

Pero la fábula lockeana no termina allí, ya que debemos explicar de qué forma y cómo pasamos al Estado político. Sabemos que el papel de la propiedad es fundamental en Locke para dar este salto. ¿Cómo nos apropiamos de las cosas? Dándole valor mediante el trabajo individual. Entonces, de esta propiedad común que fue entregada a todos por Dios, podemos aprovechar una parte, si acrecentamos los beneficios de tal uso. Y, recordemos, con dos límites: debemos dejar suficiente a los demás para su propio uso y no usar más de lo que aprovechemos para no estropear los frutos de la tierra. Pero este derecho inicial limitado, se vuelve ilimitado con la introducción del dinero. Pues éste nos permite acumular infinitamente sin el temor a que el metal (o el soporte en el cuál se exprese el valor-dinero) se corrompa o se pudra. ¡Y todo esto ocurre en el estado de naturaleza! De aquí que haga Macpherson una apreciación con mucha inspiración spinozista: “Aunque a primera vista esto parezca increíble, hay que recordar que el estado de naturaleza de Locke es una curiosa mezcla de fabulación histórica y de abstracción lógica a partir de la sociedad civil. Históricamente una economía comercial sin sociedad civil es realmente improbable. Pero como abstracción se puede concebir fácilmente”⁷¹⁶. Realmente, se concibe el estado de naturaleza como una **abstracción**, pero ya no con la consistencia lógica que Hobbes le había entregado. Uno tendería a pensar que lo más acertado es considerar que una economía de mercado es un tema que le corresponde regular al Estado o al menos darse dentro de la constitución de lo político. Pero como dijimos, siempre hay que evaluar la teoría al tenor de los efectos y como bien dice Macpherson: “Con la eliminación de las dos limitaciones iniciales que Locke había admitido explícitamente, toda la teoría de la propiedad es una justificación del derecho natural no solamente a una propiedad desigual sino a la apropiación individual ilimitada. Su insistencia en que el trabajo de un hombre es propiedad suya es la raíz de esta justificación”⁷¹⁷. Bien o no justificado, con sus contradicciones, vemos que este postulado de la existencia de relaciones comerciales previa a la constitución del Estado da paso a considerar la propiedad como una instancia natural. Los contratos pueden darse por la racionalidad misma del hombre

⁷¹⁶ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 207.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

en el estado de naturaleza y, por lo mismo, se sostiene teóricamente sin la necesidad de la autoridad o la intervención del gobierno. Sin embargo, el fin último del Estado y su función es la conservación de las libertades y la propiedad es fundamental en su discurso. Pero yendo más allá, la instauración de relaciones comerciales previas a la existencia del Estado, es la confirmación de que la introducción del dinero nos permite acumular ilimitadamente según el ahínco con que cada individuo lleve a cabo su industria.

En Locke el estado de naturaleza es plenamente abstracto y no hay asomo de una **génesis real** de las condiciones mediante las cuales las relaciones económicas y políticas se establezcan. Lo importante del estado de naturaleza es la consolidación de la propiedad privada y el estado político tiene como fin su preservación. Pero no se debe olvidar que Locke apela a un gobierno que promueva la concordia y que no se arrogue el poder de manera absoluta, como sucede con Hobbes. No por eso el **contrato social** mediante el cual se instaura el gobierno deja de ser menos **abstracto**. Él no concuerda con ningún **proceso** real de constitución política. Ese contrato se establece para evitar la agresión y la hostilidad que se da en el estado de naturaleza.

Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad⁷¹⁸.

Pero las dudas aún siguen de pie en la teoría de Locke. ¿Por qué los hombres al ser libres por naturaleza y racionales tenderían a desobedecer la regla? ¿Por qué se necesita de un acuerdo común para proteger la propiedad privada en un estado en el cuál el hombre ya tiene la aptitud de formar contratos y fijar normas de cambio monetario? ¿Puede existir una sociedad de mercado sin un estado civil constituido? ¿Tiene algún sentido coherente el estado de naturaleza en Locke? Recordemos que el mismo declara que el estado de naturaleza perdura ahí donde no hay un poder común que dirima sobre los desacuerdos entre individuos. Todas estas desavenencias de la teoría nos vienen a indicar nuevamente que la doctrina política de Locke bordea la abstracción, pero

⁷¹⁸ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §95, p. 131.

tampoco debemos olvidar los efectos evidentes de una teoría centrada en la propiedad privada y el individuo. Al igual que en Hobbes, la filosofía de Locke proyecta una imagen efectiva: una **jerarquización** que nos conmina, nuevamente, a una visión del mundo que entiende que aquello que debe ser dominado es la Naturaleza. La manera de hacerlo es gracias al trabajo ágil del hombre industrioso que mediante su esfuerzo genera un valor diez o cien veces superior a esa Naturaleza que en sí, no tiene casi ninguno. Igualmente para ello debemos salir de ese veleidoso estado de naturaleza (¿de hostilidad -llega a llamarlo de enfermedad- o de racionalidad?) para elevarnos a un pacto común que defienda los frutos de la propiedad.

También hay diferencias entre Thomas Hobbes y John Locke: el acento que ponen al interior del pacto político-civil. Para Hobbes era el poder absoluto y soberano de un hombre el que podía mantener la concordia al interior del estado de naturaleza hostil. Para Locke el individuo es el núcleo central de la teoría y el Estado está para garantizar su libertad y su propiedad. Es verdad que Locke cree en un gobierno del pueblo y podría especularse que su inspiración no es precisamente darle un **trato especial al individuo**, sino al colectivo. Dice Locke: “El pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar a legislatura, si se considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza de ella”⁷¹⁹. O también: “La comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a las amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluida los legisladores mismos”⁷²⁰. Pero desde el punto de vista de sus principales postulados podríamos preguntarnos, ¿es conciliable un gobierno con poderes fuertes y la defensa irrestricta de la propiedad privada? ¿No hay nuevamente cierta ambigüedad en ello? Nos parece que sí, pero ella se disipa al dar respuesta a la pregunta por cuál podría ser el mayor mal que los legisladores podrían incurrir contra los individuos. La respuesta de Locke es clara: “pues puede ocurrir que estos sean **tan insensatos o tan malvados** como para planear y llevar a cabo proyectos que vayan en contra la libertad y la propiedad de los súbditos”⁷²¹. Locke se decanta por la defensa de la propiedad privada por sobre cualquier valor comunitario. Desde un punto de vista inmanente spinozista y de la

⁷¹⁹ *Ibid.*, §149, p. 182.

⁷²⁰ *Ibid.*, §149, p. 183.

⁷²¹ *Ibid.* (la negrita es nuestra).

“tendencia” hacia la cual Locke se dirige, la libertad individual contrapuesta al poder del Estado es igualmente una **abstracción**.

¿Pueden tener algún sentido todas estas ambigüedades presentes en este tratado de Locke? Macpherson intentará una salida que reconsiderara algunos puntos de la teoría (no todos) y que le darán alguna consistencia mayor al pensamiento político lockeano. A nosotros nos permitirá sacar otras conclusiones necesarias para nuestra propia interpretación. Nos referimos a los “supuestos sociales” no explícitos de su teoría y a los cuales Macpherson recurrirá. Las preguntas de interés que deben responderse para nuestro análisis inmanente son: ¿Es el estado de naturaleza un estado de concordia o de hostilidad? ¿Es legítima la apropiación ilimitada o socava las bases del estado de igualdad, libertad y racionalidad del estado originario del hombre? ¿El estado civil que se erige a partir de los postulados del estado de naturaleza atiende al bien común? Las respuestas están implícitas en las características diferenciales de la Inglaterra del siglo XVII y no en la lógica de los argumentos lockeanos. En el *Segundo Tratado* se intenta justificar una diferencia de clases y racionalidad inherentes a la justificación de un derecho a la acumulación ilimitada y a una sociedad capitalista. En resumidas cuentas, Macpherson mostrará dos cosas:

En primer lugar, de que mientras la clase trabajadora es una parte necesaria de la nación, sus miembros, en realidad, no son miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tienen título ninguno para eso; y, en segundo lugar, que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional. «Clase trabajadora» se utiliza aquí para incluir tanto a los «pobres trabajadores» como a los «pobres holgazanes», es decir, a todos los que dependían de un empleo, de la caridad o del asilo por carecer de toda propiedad por la que o con la que pudieran trabajar. Estas ideas eran hasta tal punto corrientes en tiempos de Locke que resultaría sorprendente que éste no las compartiera. Pero dado que su importancia en el pensamiento de Locke ha sido tan completamente dejada de lado por lo general, convendrá demostrar que las compartía efectivamente⁷²².

Los supuestos acerca de las diferencias entre las clases trabajadora y la clase propietaria aparecen en sus escritos sobre economía. El asalariado siempre permanece al nivel de la subsistencia y la necesidad de la búsqueda de la conservación para él y su familia le impide pensar y actuar políticamente. Por lo mismo, cualquier acción armada que vaya en contra de la autoridad es poco usual a no ser que la calamidad cometida al interior del gobierno sea tan grande, que permita a tal clase la revuelta y la pérdida de

⁷²² Macpherson, C. B... *Op. cit*, p. 219.

respeto. En una cita del ensayo *Algunas consideraciones de las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero* refuerza estas ideas. De la renta nacional,

como la cuota de dinero que comparte el trabajador rara vez supera la mera subsistencia, nunca brinda tiempo ni oportunidad a ese grupo de hombres para dirigir sus pensamientos más allá de eso o para pelear junto con los que son más ricos que ellos por la suya (como un interés común), salvo cuando un gran problema común que los une en una agitación universal les hace dejar de lado el respeto y les da coraje como para ayudarse en sus necesidades como una fuerza poderosa, entonces, a veces caen sobre los ricos, y arrasan todo como un diluvio. Pero esto raramente sucede salvo cuando existe una mala o engañosa administración por parte de gobiernos negligentes⁷²³.

Es verdad que podrían resultar escasas estas palabras de Locke para la reafirmación del planteamiento macphersoniano, pero no debemos olvidar que estamos a la caza de supuestos que pertenecen a una época y que no aparecen explícitamente graficados. Esta ineptitud de la clase más baja y cierto desprecio de su inacción se logran apreciar también en el *Segundo Tratado*. Luego de formular en el párrafo §229 la pregunta por la posibilidad de la resistencia ante la tiranía, señala Locke: “Hasta que el malestar no llega a ser general, y los malos designios de los gobernantes no se hacen patentes y llegan a ser notados por la mayor parte de la población, el pueblo (*people*), que siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace por sublevarse”⁷²⁴. Ni la injusticia ni la opresión particular de otro desdichado, en ese sentido, lo conmueve. “Mas si el pueblo en general (*they all*) llega a persuadirse, basándose en evidencias manifiestas, de que se está maquinando contra sus libertades y de que las cosas tienden a corroborar la sospecha de que sus gobernantes tiene malas intenciones, ¿a quién podrá censurarse por ello?”⁷²⁵. Esto está en concordancia con lo expuesto en el capítulo VIII acerca de la necesidad del consenso de la mayoría⁷²⁶. Parece haber una diferencia entre lo que pertenece al pueblo (*people*) y lo que pertenece a todos o la mayoría (*they all*). Esta diferencia solo puede ser vislumbrada al considerar todos los efectos que se siguen de haber dado derecho natural a la apropiación ilimitada al individuo:

Esto no es una aberración del individualismo de Locke sino una parte esencial de él. El núcleo del individualismo de Locke es la afirmación de que todo hombre es

⁷²³ Locke, John. *Escritos Monetarios*. Ediciones Pirámide, Madrid, 1999, p. 118.

⁷²⁴ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §230, p. 261 (el inserto en inglés es de nosotros)

⁷²⁵ *Ibid.*, §230, p. 261 (el inserto en inglés es de nosotros).

⁷²⁶ *Ibid.*, §98, p. 133

naturalmente el propietario único de su propia persona y de sus capacidades -su propietario absoluto en el sentido de que nada debe por ellas a la sociedad-, y, en particular, el propietario absoluto de su capacidad para el trabajo. Todo hombre es por consiguiente libre de enajenar su propia capacidad para trabajar. El postulado individualista es el postulado por el cual Locke transforma la masa de individuos iguales (justamente) en dos clases con derechos muy diferentes: los que tienen propiedades y los que carecen de ellas⁷²⁷.

Así, la igualdad de inicio en el estado de naturaleza se convierte en un segundo momento en un estado de desigualdad y a la desigualdad social le es inherente la distinción de clases sociales, lo que para la historia del siglo XVII es algo corriente. Esa inacción del pueblo que se condice con la existencia de dos clases sociales distintas, la de los propietarios y los no propietarios, conduce también a un segundo supuesto: la clase trabajadora que no tiene tiempo para el pensamiento y la política, tampoco es capaz de tomar una decisión racional. La carta de ciudadanía decisiva sería el derecho legítimo a revocar a un representante que ocupe la fuerza contra sus representados, pues no hay ningún otro método establecido para derribar a un gobierno no deseado. “Aunque en el *Treatise* insiste [Locke] en que el derecho de revolución pertenece a la mayoría, aquí no parece ocurrírsele que la clase trabajadora pueda tenerlo. Y en realidad no había razón alguna para que se le ocurriera, pues para él la clase trabajadora era un objeto de la política estatal, un objeto de administración, y no una parte con pleno derecho del cuerpo de los ciudadanos”⁷²⁸. ¿Y cómo podrían tomar una decisión política racional aquellos que viviendo solo en el límite de la supervivencia, no tienen más tiempo para pensar en lo asuntos políticos? De aquí que el asunto de la representación sea esencial en la teoría política de Locke: no se trata de una exclusión de la clase asalariada ya que ella tiene deberes. “El pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger de este modo sus propiedades, no podría haberlo hecho con otro fin que el que éstos fuesen siempre elegidos libremente, y, una vez elegidos, que libremente actuaran y aconsejaran según lo que, tras cuidadoso examen y maduro debate, se juzgase necesario para el Estado”⁷²⁹. ¿Pero quién posee cabalmente propiedades? Los propietarios industriosos que se han hecho con las tierras, aumentan su valor y son capaces de juzgar la opción racional por antonomasia en el estado natural y en el Estado civil: “la esencia de la conducta racional consiste por tanto en la apropiación privada de la tierra y de sus materiales y en el empleo de las propias

⁷²⁷ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 227.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁷²⁹ Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §222, pp. 253-254.

energías en mejorarlos para las mayores comodidades de la vida que se puedan conseguir así”⁷³⁰. La apropiación ilimitada es una conducta racional para la utilidad y el incremento del valor en el estado natural. La división en clases sociales diferenciadas era esperable y necesaria. Pero la representación política mediada hace que aquel pueblo inactivo -en sentido peyorativo que le da en la cita expuesta más arriba-, sin tiempo para la razón política y también para producir valor, reaccione sediciosamente y con pasiones desbordadas ante las riquezas del industrioso propietario: el representante vela por sobre todo por el fin del gobierno que es el cuidado de la propiedad privada. Con ello, se corroboran los dos puntos que planeaba probar Macpherson: que la clase trabajadora no es un miembro con pleno derecho del cuerpo político y que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional. Pero también se corrobora, la ambigüedad de los términos lockeanos, porque parece haber una diferencia entre el “pueblo” y la “mayoría”. El “pueblo” es la facción numerosa de la ciudadanía que sin tener tiempo para el pensamiento político, sin tener propiedades y una racionalidad completa, suele despertar su odio contra el poseedor de la propiedad. La “mayoría” a la que refiere Locke son aquellos que tiene carta de ciudadanía completa, es decir, los que tienen derecho a revelarse ante los gobernantes con malas intenciones. ¿Pero qué peor intención podría tener un gobernante que no respetar la máxima por la cual ha sido establecido el Estado que es el cuidado de la propiedad privada? Quienes toman parte en los asuntos políticos y que deciden plenamente sobre las fórmulas de gobierno en la teoría de Locke son los propietarios. Ellos tienen suficiente racionalidad y tiempo como para pensar cómo sacar provecho y valor de las cosas. Por lo mismo, ellos pueden representar perfectamente la voz del pueblo general (*they all*) para decidir qué es lo mejor para la ciudadanía. Si Locke es un defensor de las libertades y un demócrata, piensa implícitamente en una democracia solo para la “mayoría” apropiadora y racional, la que finalmente se reduce a una minoría en relación con el “pueblo” trabajador. Hay que subrayar nuevamente, sin embargo, que no se trata de un intento deliberado de Locke por enmascarar su teoría social; más bien, los supuestos de la época le impiden asumir las contradicciones propias de su discurso.

Si no estuviera suficientemente justificada la postura macphersoniana sobre los postulados sociales de la Inglaterra del siglo XVII, Doménico Losurdo, es aún más

⁷³⁰ Macpherson, C. B... *Op. cit*, p. 229.

crítico. En su *Contrahistoria del Liberalismo* el autor hace referencia a las enormes brechas que existen entre el himno a la libertad propalado por Locke (y otros autores liberales) y la realidad de la legitimación de la esclavitud en las colonias. “Los *Dos tratados sobre el gobierno* pueden ser considerados momentos esenciales en la preparación y consagración ideológica de este advenimiento que marca el nacimiento de la Inglaterra liberal. Estamos en presencia de textos impregnados profundamente por el *pathos* de la libertad”⁷³¹. Losurdo advierte que Locke en diversos párrafos hace una legitimación de la esclavitud, lo que para nosotros no redundaría en otra cosa que en la justificación de la diferencia entre clases. P. e., en el párrafo §85 del *Segundo Tratado* señala Locke que “hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Éstos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho sometidos al dominio absoluto y arbitrario”⁷³². Ahora, su adhesión a la libertad se ve socavada o, más bien, es clarificada cuando comprendemos que Locke “está interesado en la trata de esclavos, en cuanto accionista de la *Royal African Company*, y también muestra interés por la marcha expansionista de los colonos blancos”⁷³³ en Norteamérica. En resumidas cuentas, lo que Losurdo hace, aparte de mostrarnos la adhesión de Locke a la esclavitud, es mellar la idea de que él sea un pensador de la libertad. Nos muestra que dentro de los presupuestos de su obra existe realmente una tendencia a asumir la libertad asociada solo a la clase propietaria: ellos son “la mayoría” de la que habla Locke. Hay un tipo de hombres que siendo parte de la sociedad civil, no poseen todos los derechos de aquellos que dan valor a la tierra; hay otro tipo incluso a los cuales les está vedado toda clase de derechos al interior de la sociedad a la cual pertenecen.

Así, volviendo a Macpherson, afirmamos que las consecuencias de la revelación de los postulados implícitos de la doctrina lockeana nos sitúa en el camino para entender el porqué existe ambivalencia en la teoría política de Locke. El Estado de naturaleza es ambiguo porque Locke abstractamente tiene en su mente dos concepciones de sociedad en conflicto. Una compuesta por trabajadores, ¿desprovistos de toda racionalidad? No, porque es norma racional velar por la propia conservación y aquel que no acumula puede lograrlo entregando sus servicios a cambio de una remuneración. La segunda sociedad es la de los dueños de tierras y bienes. ¿Qué sucede con la introducción del

⁷³¹ Losurdo, Doménico. *Contrahistoria del Liberalismo*. Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2007, p. 32.

⁷³² Locke, John. *Segundo... Op. cit.*, §85, p. 119.

⁷³³ Losurdo, Doménico. *Ibid.* p. 33

dinero? La posibilidad de acumular bienes y darle un mayor valor sin transgredir la ley natural de hacerlo sin que los frutos se echen a perder. De ahí, que sea conducta racional en el estado de naturaleza la acumulación ilimitada cometida por el propietario industrial⁷³⁴. A su vez, la sociedad civil es ambigua porque establece que en ella a la vez “están y no están” los carentes de patrimonio. El gobierno se ha establecido para asegurar la propiedad: la vida, la libertad, los bienes y propiedades. Cuando nos referimos al cuidado de cada uno y la conservación individual, los no-propietarios están obviamente incluidos en la sociedad civil; cuando nos referimos a la posesión de bienes y propiedades, no. Hay una efectiva justificación de clases basadas en las diferencias de racionalidad de cada individuo.

La cuestión de a quiénes consideraba Locke miembros de la sociedad civil parece admitir solo una respuesta. Todos, tengan o no propiedad en el sentido corriente, quedan incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tengan «hacienda» podrán ser miembros de pleno derecho por dos razones: sólo ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad y sólo ellos eran plenamente capaces de esa vida racional (la sumisión voluntaria a la ley de la razón) que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no como miembro pleno de ella. Si se objeta que esto no constituye una respuesta sino dos respuestas inconsistentes, la contestación ha de ser que ambas se desprenden de los supuestos de Locke, y que ninguna de ellas por separado, sino solamente ambas conjuntamente, representa con exactitud el pensamiento de Locke⁷³⁵.

Hemos hecho un largo recorrido para exponer las ambigüedades de la teoría política de Locke desde la perspectiva macphersoniana. Los supuestos sociales de los cuales habla el intelectual canadiense nos permiten ver con mayor claridad la totalidad de la teoría política lockeana. Podría decirse, en resumidas cuentas, que para darle mayor coherencia, Macpherson ha concentrado su esfuerzo argumentativo en revelar los verdaderos efectos de la concepción de la propiedad privada. Ella es la principal fuente de la doctrina política de Locke tanto en el estado de naturaleza como en el gobierno civil. Otros escritos de Locke son prueba de que la propiedad privada es fundamental y que siempre debe retornarse a ella para una mejor comprensión de su pensamiento: “El estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida únicamente para preservar y promocionar sus bienes civiles. Lo que llamo bienes civiles son la vida, la libertad, la salud corporal, el estar libres de dolor y la posesión de cosas externas, tales como el

⁷³⁴ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 238.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 243.

dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras cosas semejantes⁷³⁶. Pero baste con esto. Ahora es importante responder las preguntas que dejamos pendientes en el momento de introducir los postulados sociales implícitos de Macpherson y así tener una comprensión del significado de estos análisis desde una perspectiva spinozista inmanente. Primero, ¿es el estado de naturaleza un estado de concordia o de hostilidad? Finalmente, la diferencia establecida entre el estado de guerra y el estado de naturaleza en Locke parece desvanecerse y con ello se revela la sociedad tan hostil y competitiva como la de Hobbes. Solo una mayoría apropiadora y racional se hace con los bienes.

Por lo que hace a todas las consecuencias sociales y políticas implícitas en ella, esta teoría era tan egoísta como la de Hobbes. Es cierto que Locke trazó un cuadro distinto en el estado de naturaleza. La guerra de todos contra todos parecía, sin duda, exagerada a su sentido común, pero -como Hobbes- afirmaba en sustancia que la sociedad existe para proteger la propiedad y otros derechos privados no creados por aquélla. Como resultado de este acerto, la psicología surgida en el siglo XVIII de la teoría del espíritu de Locke da una explicación fundamentalmente egoísta de la conducta humana⁷³⁷.

Importante aseveración, pues nos revela la condición pasional de la teoría política de Locke. El inicial optimismo de la doctrina que señala la igualdad y la libertad del hombre en el estado de naturaleza y la esperanza en que habrá siempre bienes para todos, se diluye en un egoísmo que justifica la apropiación ilimitada de unos pocos en contra del bienestar de la mayoría. Esto, como toda en la teoría de Locke, debió ser develado de los espesos velos de ambigüedad, pero es importante desde el punto de vista de lo que esconde realmente. Spinoza decía que la esperanza es una alegría inconstante, porque brota de la idea de algo de cuya efectividad dudamos. Y en la doctrina lockeana ciertamente se desprende una esperanza de poseer bienes o porque son abundantes o porque de la industriiosidad de quien acumula y cultiva los frutos de la tierra, dará mayores rendimientos para que lo disfruten los demás. Pero estando finalmente esta una teoría basada en el egoísmo, se desprende de ella una desesperanza (pasión triste) y su consecuente insatisfacción (pasión triste) por el incumplimiento de lo prometido para el no-propietario. Y sabemos que **ninguna pasión triste mirada desde un análisis de relaciones de fuerza desemboca en una elevación de la potencia del individuo**. Desde el punto de vista del propietario el análisis también es interesante, pues aquel afán de apropiación desmedido es un amor y, por lo mismo, una alegría:

⁷³⁶ Locke, John. *Ensayo y...* *Op. cit.*, p. 76.

⁷³⁷ Sabine, George. *Ibid.*, p. 406.

“*Avaritia est immoderata divitiarum Cupiditas, & Amor*”⁷³⁸. Pero tal como lo dice la definición la avaricia es inmoderada y “*Amor, & Cupiditas excessum habere possunt*”⁷³⁹, derivándose de ella una inclinación al odio: del que no posee hacia los poseedores. Spinoza llega a analogar la avaricia con una enfermedad al momento de caracterizarla. “*At cùm avarus de nullâ aliâ re, quàm de lucro, vel de nummis cogitet, & ambitiosus de gloriâ, &c. hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse, & Odio digni aestimantur. Sed reverâ Avaritia, Ambitio, Libido, &c. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur*”⁷⁴⁰. Más allá del juicio moral en que esto podría desembocar, es mucho más importante señalar que **los encuentros entre individuos que se siguen de esta doctrina desembocan en una fractura del cuerpo social** (propietarios y no-propietarios, trabajadores, asalariados, etc.) y, por lo mismo, una **disminución de su potencia**.

Segunda pregunta, ¿es legítima la apropiación ilimitada o socava las bases del estado de igualdad, libertad y racionalidad del estado originario del hombre? Vemos que desde la teoría de Locke se siguen una serie de ambigüedades que hacen insostenible por momentos la teoría y es por ello que Macpherson apela a los supuestos implícitos de la época para darle más coherencia. Nos damos cuenta que la introducción del dinero ha socavado el estado de igualdad y libertad, y eso se debe a que estos dos conceptos se han pensado desde una **perspectiva abstracta**. ¿La libertad puede ser concebida simplemente como la no interferencia, cuando la sociedad se justifica solamente desde el punto de vista de las relaciones que convoca? No, pero también es verdad que la apropiación ilimitada lleva ínsita la semilla de una disminución de la potencia de la **mayoría de la sociedad**. La apropiación ilimitada divide acelerada y exponencial la unidad del cuerpo social en dos y promueve una **concentración de poder** de aquellos que pueden acumular.

⁷³⁸ Spinoza. *Opera*, E, III, Affectuum Definitiones, XLVII, p. 202. “La avaricia es un deseo inmoderado —y un amor— de riquezas”. *Ibid.*, p. 300.

⁷³⁹ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XLIV, p. 242. “El amor y el deseo pueden tener exceso”. *Ibid.*, p. 363.

⁷⁴⁰ Spinoza. *Opera*, E, IV, prop. XLIV, schol., p. 243. “El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera dignos de odio. Pero, en realidad, tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades”. *Ibid.*, p. 364.

Tercera y última pregunta, ¿el estado civil que se erige a partir de los postulados del estado de naturaleza atiende al bien común? Aunque sea extensa, creemos que Macpherson da la respuesta exacta a esta interrogante.

La ambigüedad acerca de quiénes son miembros de la sociedad civil en virtud del supuesto contrato original le permite a Locke considerar a todos los hombres como miembros de ella al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con patrimonio como miembros de ella al objeto de gobernar. El derecho a gobernar (más exactamente, el derecho a controlar al gobierno) solo se les concede a los hombres con bienes patrimoniales: son ellos quienes tienen el voto decisivo en la cuestión de los impuestos, sin los cuales ningún gobierno puede subsistir. Por otra parte, el deber de cumplir la ley y de someterse a un gobierno justo es atribuido a todos los hombres independientemente de que tengan o no propiedad en el sentido de patrimonio, y, en realidad, independientemente de que hayan hecho o no un pacto expreso⁷⁴¹.

En resumidas cuentas, el estado civil permite la legitimación de aquello que el estado de naturaleza ha instaurado como la fuente del progreso: la apropiación ilimitada de bienes. Siendo la ley racional el fortalecimiento y el aumento del valor de la propiedad privada, el fin del gobierno la protección de la propiedad privada y el fin del hombre el deseo de acumular, erigir el Estado como la herramienta que permite su instauración no es más que cerrar el ciclo de lo que en el *Segundo Tratado* aparece tras bambalinas. Junto con Macpherson, insistimos, que no culpamos a Locke de un intento deliberado por justificar una desigualdad de principio. Lo importante acá es indicar los efectos que se siguen de los principios de la doctrina del gobierno lockeano. Podríamos decir en ese sentido, que al igual que en Hobbes, se erige una **superstición** pero bajo un rostro más amable: la esperanza de un progreso para toda la sociedad desde un principio de apropiación ilimitada que supone lo contrario. En cierta medida, como Macpherson, Sabine, Goldwin y otros autores enuncian, tanto Locke como Hobbes son dos autores afines y si la lógica de Hobbes es mucho mayor, Locke maquilla la teoría para que ella sea más digerible.

Nos queda solo insistir, a manera de resumen, sobre los elementos de crítica inmanente que hemos analizado tal como lo hicimos con Hobbes. Sabemos que las ambigüedades de Locke hacen que sus proposiciones tengan menos fuerza. Todo el estado de naturaleza se muestra como el relato de una fábula donde aparece una jerarquía por primacía divina (**principio 1**) que no tiene un rol de fundamento de la

⁷⁴¹ Macpherson, C. B... *Op. cit.*, p. 243.

teoría. En ese sentido, tanto la igualdad como la libertad inicial del estado de naturaleza aparecen abstractas (**principio 3**) y el estado de naturaleza mismo se muestra como abstracto (**principio 3**) al asumir que hay relaciones de mercado antes de la asunción del estado civil. No hay asomo de una génesis y el proceso real mediante el cual se han instituido tales relaciones (**principio 2 y 5**). Saltando del estado de naturaleza al Estado civil, el contrato por el cual estamos unidos a la decisión de la mayoría tal como en Hobbes aparece como abstracto (**principio 3**); pero, sin duda, el proceso lógico por el cual se ha deducido su existencia adolece de consistencia. Es una abstracción también el postulado del primado del individuo en la teoría lockeana (**principio 3**). En general, se desprende de la doctrina de Locke una imagen de la naturaleza y de la condición humana similar a la de Hobbes: debemos dominar a la naturaleza para salir de un estado primigenio y natural de egoísmo. Para ello, es básico el esfuerzo individual y las invenciones artificiales (Estado). En otras palabras, se establece una **jerarquía** entre el estado civilizado de cultura humana y la naturaleza bruta que espera para que su valor sea incrementado (**principio 1**).

Al momento de apoyarnos en los supuestos sociales de los cuales no habla Macpherson descubrimos algunos puntos que son vitales para la crítica inmanente de la teoría política de Locke. Descubrimos de mejor manera su relación con las pasiones. El inicial optimismo que indicaba la igualdad y libertad del hombre en el estado de naturaleza y la esperanza de la abundancia de bienes para todos, se diluye en un egoísmo que justifica la apropiación ilimitada de unos pocos. La desesperanza (pasión triste) y su consecuente insatisfacción (pasión triste) por el incumplimiento de lo prometido chocan con la premisa spinozista que expresa que ninguna pasión triste mirada desde un análisis de relaciones de fuerza desemboca en una elevación de la potencia del individuo (**principio 4**). La avaricia inmoderada del propietario propende también un odio común (**principio 4**). Así, la dinámica social de los encuentros entre individuos nos señala una ostensible fractura (diferencia entre propietarios y no-propietarios, trabajadores, asalariados, etc.) y, por lo mismo, una disminución de la potencia del cuerpo social como unidad (**principio 4 y 5**). La apropiación ilimitada, que contiene en sí la simiente de la desigualdad, es impulsora igualmente de una concentración de poder acelerada de bienes (**principio 4 y 5**). Subrepticamente en Locke, en el fondo de su teoría, se erige una ilusión: la esperanza de un progreso para toda la sociedad desde el principio de la apropiación ilimitada (**principio 4**).

6.5. Breves anotaciones (a modo de conclusión) del análisis de los dos autores

Analizamos las obras políticas de Locke y Hobbes desde una perspectiva inmanente spinozista y descubrimos algunos elementos importantes desde un punto de vista político. Sobre todo quisimos mostrar el fondo pasional sobre el cual se desarrollan sus planteamientos. En Hobbes es evidente que el miedo cumple una función al interior de su sistema filosófico y nosotros hemos querido mostrar como su teoría desemboca en un fuerte autoritarismo, que se comprende por la necesidad de someter las pasiones más desbocadas de los hombres. Los postulados de Locke no son tan evidentes y claros. Comenzamos por un optimismo (esperanza) primigenio que se diluye finalmente en una comprensión de la sociedad quizá tan egoísta como la de Hobbes, donde el papel fundamental lo juega el individuo apropiador. Pero para descubrirlo ha sido necesario recorrer el telón que esconde las últimas consecuencias de sus premisas. En general, aunque estas dos miradas atiendan a la idea de que las pasiones son constitutivas del fenómeno político, ellas son tratadas como elementos perturbadores que hay que limitar. Especialmente porque el bajo pueblo o las clases inferiores son la simiente que esconde trágicos designios para esas construcciones racionales que son los Estados. Los individuos, en general, se preocupan de sus pasiones más bajas y no de los dictados de la razón. Ninguno de los dos llegó a la posesión de una idea de los afectos como teniendo un carácter positivo. Esa es una de las importantes diferenciaciones con Spinoza: hay pasiones tristes que disminuyen nuestra potencia y hay pasiones alegres que la elevan hasta donde sea posible para cada individuo singular. El Estado, siendo un trampolín necesario para que los individuos al interior suyo logren una potencia mayor, requiere una constitución tal que facilite esta función. Es por lo mismo que en el TP llegamos a comprender que no se trata ni de exaltar el predominio desmedido del poder del Estado como en Hobbes ni la exaltación definitiva del individuo como principio último de toda sociedad. Los dos extremos hacia los cuales apuntan los autores en sus particulares doctrinas políticas determinan que lo original de la política radica en el algún elemento de su constitución y eso no es así. La política tiene una esencia constituyente que se afina en la noción de *multitudo*. Constituyente porque ella permite explicar de qué manera se generan los productos de la política que para nuestro particular análisis llamaremos “tipos de estado”. El problema esencial de la *multitudo* expresa una tendencia en dos direcciones: la “ampliación de poder” y la “concentración

de poder”. Recordemos que definición genética apunta a definir realmente, cómo se constituye o produce un objeto. El objeto en sí es ya un resultado y no precede a las leyes de su constitución. El problema de la política radica en la comprensión de las condiciones de “ampliación de poder” y nos exime de la necesidad de señalar la existencia de algún modelo o tipo de gobierno por antonomasia. Esa es la principal enseñanza del TP: no hay ningún tipo privilegiado de gobierno. Para conocer las “bondades” de cada uno se debe establecer de qué manera las formas constituidas proceden de la “ampliación del poder”. Esto porque las condiciones de “ampliación del poder” mientras sean más expeditas, redundan en un mayor beneficio para el cuerpo político en su conjunto y para cada uno de sus elementos. La “ampliación del poder” no refiere solamente a un fenómeno propiamente económico, sino en potenciar todos los aspectos de la vida de los grupos e individuos que al interior de un Estado específico son variados y requieren de diversas instituciones para lograrlo. Al ser lo político identificado con un proceso de apertura o cierre (pliegues y despliegues) de potencialidades, no da lugar a la hipóstasis de alguna forma de gobierno privilegiado. El ser humano es un ser inventivo y puede encontrar siempre mejores medios para hacer más expeditas las condiciones de la “ampliación de poder”.

Estas apreciaciones son importantes para la tarea final que se nos presenta. Hemos analizado dos teorías políticas modernas, pero cuyos efectos son palpables en las teorías políticas contemporáneas. Hemos demostrado cuales son los resultados a los cuales conducen sus principios y, sin embargo, autoridad y libertad individual son dos premisas que convocan a gran parte de las doctrinas políticas actuales. Desplazamos ahora la crítica inmanente del terreno de los discursos a la descripción fáctica. Tomamos el caso de Chile en el periodo que se da entre la constitución de la dictadura política (1973) hasta el regreso de la democracia (1989) y el periodo posterior. Una primera razón para ello es que en Chile encontramos un equilibrio bastante marcado entre dos ideas a la que hemos hecho alusión: autoridad y libertad individual. Las consecuencias de aquello son el reflejo de un tipo de Estado que se ha constituido como la llamada República de Chile. Segundo, porque demuestran que la tendencia hacia una “concentración del poder” basada en la conjunción entre la libertad del individuo y la autoridad del gobierno, es posible. Esto revela, de alguna forma, la afinidad de las teorías políticas de Hobbes y Locke, e indica que afirmadas estas premisas sin límites redundan en un verdadero desalojo de la potencia del Estado para inventarse. Tercero,

muestra que lo fundamental de la política no redundaba en insistir en algún tipo de gobierno como privilegiado o superior a los otros. La vuelta de a la democracia en Chile significó incluso la radicalización de ciertas formas de “concentración de poder” que iban en detrimento de la comunidad. Cuarto, escogemos a Chile por tener un lugar destacado en la historia contemporánea del siglo XX: ser el primer lugar y laboratorio de aplicación de los postulados del neoliberalismo, doctrina cuyos principios permiten explicar gran parte de las condiciones existentes en el panorama internacional de hoy. Finalizada esta exposición, creemos que podremos concluir con mayor aplomo la potencia efectiva de la inmanencia como herramienta político-afectiva.

7. ANÁLISIS INMANENTE DE LA REALIDAD POLÍTICA DE CHILE ENTRE DICTADURA Y EL PERIODO POSTERIOR AL RETORNO DE LA DEMOCRACIA

En este capítulo final nos preocupamos del análisis inmanente de la realidad política chilena relativa a los últimos treinta años del siglo XX y lo que corre del siglo XXI. Habrá que justificar para el escrutinio la elección de Chile y para ello es necesario remitirnos brevemente a la historia y el sentido de la doctrina político-económica conocida como neoliberalismo. Luego, mostraremos como los lineamientos fundamentales de la dictadura militar chilena están inspirados en las nociones de autoridad y libertad individual y sus consecuencias. Finalmente, mostraremos como mediante el efecto de dichos principios, se siguió una aguda “concentración del poder” que repercute en todos los ámbitos de la “vida” chilena. Hasta hoy esos efectos perduran y son fuente de fracturas evidentes en la unidad del cuerpo político chileno. A diferencia del anterior análisis (Locke y Hobbes), el desarrollo y las críticas que podamos hacer irán de la mano.

7.1. Chile y su lugar en la historia mundial reciente

El 11 de septiembre de 1973 el gobierno democráticamente elegido de Salvador Allende es derrocado por un golpe de Estado y es suplantado por una dictadura militar que se extendería por 17 años en el país. En tal periodo, la dirección de país cambia de manera drástica. Todo el proyecto de integración hacia adentro desarrollado desde los años ‘30 al ‘73 da paso a una liberalización económica y un enfoque donde predomina el crecimiento hacia afuera. Bien dice Gabriel Salazar que

en perspectiva histórica, la instalación del Estado neo-liberal ha sido, en Chile, la coyuntura constituyente de mayor duración (17 años según plazo oficial; 25 y sigue, según plazo histórico), la que ha tenido el gobierno militar no-electo más longevo (tres veces más que la dictadura del General O’Higgins) y la que ha sido -junto con la de 1830- la más faccionalista, al registrar dos récords: en la violación de los derechos humanos de los perdedores, y en la imposición de un consenso unilateral sobre un disenso cívico global⁷⁴².

Cuando Salazar se refiere al plazo histórico, distinguiéndolo del plazo oficial, hace manifiesta una verdad *de facto*: si bien se ha transitado desde una dictadura a una

⁷⁴² Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia Contemporánea de Chile I. Estado, Legitimidad, Ciudadanía*. Editorial LOM, Santiago, 1999, p. 99.

democracia formal en la década de los '90, los lineamientos gruesos y los efectos de ese proyecto aún perduran hasta el día de hoy. Y para nada hablamos de manera simbólica: la Constitución de dictadura (1980) aún está vigente y los fundamentos del desarrollo económico y social impulsados son básicamente los mismos e incluso se han agudizado. Chile es un país relativamente pequeño, pero los ojos del mundo estuvieron puestos en él por ser el primer país en llevar al poder un gobierno socialista por vía democrática. Luego, también fue seguido internacionalmente por la enorme cantidad de exiliados políticos que llegaron a diversos rincones del orbe y por los atropellos cometidos por el régimen militar en contra de los Derechos Humanos. Finalmente, hay un hecho por el cual debería ser mayormente observado y el que solo pocos autores ponen el énfasis suficiente. “El 11 de septiembre de 1973 fue mucho más que el violento final de la pacífica revolución socialista de Allende. Fue el principio de lo que *The Economist* calificaría más tarde de «contrarrevolución», la primera victoria concreta en la campaña de la Escuela de Chicago por recuperar las ganancias que se habían conseguido con el desarrollismo y el keynesianismo”⁷⁴³. Chile fue el primer país en asumir políticas neoliberales. Puede ser considerado el laboratorio desde donde se implementaron una serie de medidas que determinan hoy el estado de la política, la economía y la sociedad a nivel global. Basta solo pensar en las actuales crisis en las que se encuentran países como España, Portugal o Grecia para evocar el nombre neoliberalismo.

En *El ladrillo*, documento que contiene las directrices político-económicas del régimen militar, se expone cuál fue la vía de entrada de los neoliberales a Chile:

En 1956 se firmó un convenio entre la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile y la Universidad de Chicago por el cual un grupo de alumnos seleccionados tanto de la Universidad Católica como de la de Chile irían becados a la Universidad de Chicago para realizar estudios de posgrado en Economía. El objetivo era dotar a la Universidad Católica de un grupo inicial de por lo menos cuatro profesores de jornada completa que tuvieran un riguroso entrenamiento en Ciencias Económicas. Así fue como a partir de octubre de 1958 se produjo una profunda transformación en la enseñanza en la Universidad Católica⁷⁴⁴.

⁷⁴³ Klein, Naomi. *La Doctrina del Shock. El Auge del Capitalismo del Desastre*. Editorial Paidós, Madrid, 2007, p 112.

⁷⁴⁴ Centro de Estudios Públicos. *El ladrillo. Bases de la Política Económica del Gobierno Militar Chileno*. CEP, Santiago, 1992, p. 7. Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/cat_794_inicio.html [Visitado el 7 de noviembre de 2014].

Por supuesto, este es un dato relevante. Por esos años, la teoría neoliberal no pasaba de ser una escuela menor dentro de las escuelas de Economía más reconocidas. Y lo seguiría siendo por muchos años, pues no encontraban un nicho de aplicación para sus teorías. La Universidad Católica, centro de estudios siempre elitista y de carácter conservador, sería el trampolín perfecto de difusión. La oferta de una donación para financiar un programa de intercambio a la Universidad de Chile fue rechazada; por lo mismo, los esfuerzos fueron dirigidos a la Universidad Católica. “El rector de la Universidad Católica aceptó la oferta encantado y así nació lo que en Washington y Chicago se conocería como el «Proyecto Chile»”⁷⁴⁵. Quien dirigiría los impulsos neoliberales, entonces, sería uno de los *Chicago boys*, Sergio de Castro, quien de hecho prologaría *El Ladrillo* y se doctoraría en la Universidad de Chicago. Otros estudiantes que alcanzaron el grado de Doctorado fueron Rolf Lüders, Ricardo Ffrench-Davis, Mario Corbo, Ernesto Fontaine, Dominique Hachette y Alvaro Saieh. “Durante casi dos décadas, los graduados en Chicago trabajaron -contratados por la Universidad Católica- paciente y anónimamente. Sus investigaciones se publicaron en los Cuadernos de Economía de esa Universidad”⁷⁴⁶. Su enfoque neoliberal, sin embargo, pasó desapercibido ante los enfoques nacional-populistas de los Cuadernos del CESO (Universidad de Chile) y los Cuadernos de la Realidad Nacional (Universidad Católica).

A pesar de ello, se ampliaba subrepticamente los tentáculos de la doctrina neoliberal. En 1965, el programa se amplió para estudiantes latinoamericanos con gran presencia de argentinos, brasileños y mexicanos. Chile se transformaría en uno de los temas de análisis constante de las escuelas. “Todas las políticas de Chile se pusieron bajo el microscopio y se consideraron defectuosas: su sólida red de seguridad social, su proteccionismo de la industria nacional, sus barreras arancelarias, su control de precios”⁷⁴⁷. Pero la oportunidad propicia para aplicar los principios neoliberales y las propuestas de *El Ladrillo* vendría proporcionada por el arribo de la dictadura militar al poder. Aunque las intenciones expuestas desde la óptica de los ganadores parecen bañadas de filantropismo, es claro que sus dardos apuntan a borrar los basamentos de años de lucha social y progresos de lo que Salazar denomina el periodo de “desarrollo hacia adentro”:

⁷⁴⁵ Klein, Naomi. *Op. cit.*, p. 92.

⁷⁴⁶ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, I, p. 171.

⁷⁴⁷ Klein, Naomi. *Op. cit.*, p. 93.

La actual situación se ha ido incubando desde largo tiempo y ha hecho crisis sólo porque se han extremado las erradas políticas económicas bajo las cuales ha funcionado nuestro país a partir de la crisis del año 30. Dichas políticas han inhibido el ritmo del desarrollo de nuestra economía condenando a los grupos más desvalidos de la población a un exiguo crecimiento en su nivel de vida, ya que dicho crecimiento, al no poder ser alimentado por una alta tasa de desarrollo del ingreso nacional, debía, por fuerza, basarse en una redistribución del ingreso que encontraba las naturales resistencias de los grupos altos y medios⁷⁴⁸.

Sin embargo, la aplicación de tales medidas no sería inmediata. La Junta Militar presidida por Augusto Pinochet vacilaba por distintos proyectos para darle una salida institucional a la crisis, y, fue propiamente hasta 1975 que se decidiría por los lineamientos neoliberales. Fue importante, sin duda, para convencer a Pinochet de adherir definitivamente al programa neoliberal, la palabra de su más conocido adalid y profesor de la Escuela de Chicago, Milton Friedman. “Un detalle importante que no debe pasar desapercibido fue el apoyo solicitado por los «Chicago» a Milton Friedman para terminar de convencer al dictador de la pertinencia de sus posiciones y así ganar definitivamente ventajas sobre posibles opositores”⁷⁴⁹. La visita fue concretada para marzo de 1975 y en una carta fechada el 21 de abril Friedman le entrega a Pinochet su opinión sobre la situación chilena. Tres días después el Ministro de Hacienda, Jorge Cauas “anunció el Plan de Recuperación Económica, conocido como «tratamiento de shock»”⁷⁵⁰. Se ha hecho popular el concepto de tratamiento o doctrina de shock a partir de las detalladas y documentadas investigaciones de la periodista Naomi Klein. Junto con el término “capitalismo del desastre” ella refiere a la forma en que el neoliberalismo se ha posicionado en diversos países hasta hoy. Un ataque a las instituciones y bienes públicos a partir del aprovechamiento de una catástrofe y con cambios que subviertan el orden imperante de manera radical. Nosotros, por nuestra parte, no queremos sugerir que el neoliberalismo tenga solo una forma de posicionarse (eso sería contrario a una postura inmanente de pensamiento). Bien apunta David Harvey en su *Breve Historia del Neoliberalismo* que diferentes han sido las estrategias en que se ha extendido en diversos países. En Chile, p. e., la fórmula fue implantar los lineamientos político-económicos de manera unilateral a partir de la fuerza autoritaria de una dictadura militar que permaneció por casi dos décadas. Por eso mismo, los efectos aparecen fuertemente

⁷⁴⁸ Centro de Estudios Públicos. *El ladrillo... Op. cit.*, p. 19.

⁷⁴⁹ Urrea, Germán. *Chile: por un Nuevo Modelo Económico. Para una Sociedad Democrática, Solidaria y Sustentable*. Ceibo Ediciones, Santiago, 2014, p. 123.

⁷⁵⁰ *Ibid.*

anclados y tal como establece el profesor de la Universidad de Chile Carlos Ruiz Encina, “se trata de una transformación capitalista de hondura sin par, que la distingue tanto en el escenario latinoamericano como mundial”⁷⁵¹. En otros países, donde los términos de la aplicación se han hecho por vía democrática, su implementación ha adolecido de ciertas trabas. A pesar de ello, creemos que es posible hablar de ciertos rasgos comunes que nos permitan caracterizarlo y para ello apelaremos al pensamiento de Harvey. Naomi Klein dice que el modelo económico neoliberal puede imponerse solo parcialmente en democracia, pero que necesita de condiciones autoritarias para su aplicación⁷⁵². Nosotros, al contrario, pensamos que al neoliberalismo le es inherente una condición autoritaria que se deriva desde sus mismos principios. Lo único que revelaría los principales postulados de la teoría neoliberal es una “tendencia” hacia la “concentración de poder”. Si en Chile la hondura de la transformación se revela con formas extremas, es precisamente porque cualquier tipo resistencia fue dismantelada mediante el miedo y el asesinato. De otro modo, sería imposible ahondar en medidas que aplicadas sobre la población, evidencian una inexorable disposición hacia el privilegio de un sector en detrimento de otros. Esto igualmente nos devuelve al problema de nuestro análisis inmanente de Locke y Hobbes. Si una vez analizados y recorridos los velos de sus premisas, ellos se revelan tan afines es porque de sus teorías finalmente se siguen efectos autoritarios. Veremos la afinidad que hay entre estas dos doctrinas y el neoliberalismo, no porque sugiramos que ellas son al fin y al cabo lo mismo, sino porque la “tendencia” que las acompaña nos muestra lo esencial de la política: una tendencia hacia la “ampliación” o la “concentración de poder”. Insistimos, Chile está en un extremo de este proceso histórico que fue la implementación de las medidas políticas económicas neoliberales y también en su origen. De ahí que sea interesante y se justifique su análisis, y nosotros lo haremos desde nuestra perspectiva inmanente.

7.2. Tendencias y características propias del neoliberalismo

¿Qué características comunes tienen los Estados neoliberales y qué condiciones permitieron su ascenso global? Es común a los representantes del neoliberalismo tomar “el ideal político de la dignidad y de la libertad individual, como pilar fundamental, que

⁷⁵¹ Ruiz E., Carlos y Boccardo, Giorgio. *Los chilenos bajo el Neoliberalismo. Clases y Conflicto Social*. Ediciones El Desconcierto, Santiago, 2014, p. 9.

⁷⁵² Klein, Naomi. *Op. cit.*, p. 93.

consideraron «los valores centrales de la civilización»⁷⁵³. Milton Friedman y Friedrich Hayek, dos de sus máximos exponentes, en consonancia con la historia del liberalismo, se toman muy en serio el problema de la libertad. Hayek, p. e., sostiene en *Los Fundamentos de los Libertad* que la expresión que el tiempo ha consagrado para describirla “es, por tanto, «independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero»⁷⁵⁴. Esta concepción, si lo recordamos, se ajusta muy bien a la concepción lockeana de la libertad (“no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno”), un sentido propiamente negativo. La dignidad, por otro lado, está vinculada siempre a la noción de libertad: “Una sociedad desconocedora de que cada individuo tiene derecho a seguir sus personales preferencias carece de respeto por la dignidad del individuo y desconoce la esencia de la libertad; sin embargo, también es verdad que en una sociedad libre la estima del individuo depende del uso que éste haga de su libertad”⁷⁵⁵. Sin duda la expresión de estos valores es atrayente, seduce y pueden ser promovidos con facilidad. Atendidas estas primeras premisas, podemos definir el neoliberalismo:

El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por ejemplo, tiene que garantizar la calidad y la integridad del dinero. Igualmente, debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados. Por otro lado, en aquellas áreas en las que no existe mercado (como la tierra, el agua, la educación, la atención sanitaria, la seguridad social o la contaminación medioambiental), éste debe ser creado, cuando sea necesario, mediante la acción estatal. Pero el Estado no debe aventurarse más allá de lo que prescriban estas tareas. La intervención estatal en los mercados (una vez creados) debe ser mínima porque, de acuerdo con esta teoría, el Estado no puede en modo alguno obtener la información necesaria para anticiparse a las señales del mercado (los precios) y porque es inevitable que poderosos grupos de interés distorsionen y condicionen estas intervenciones estatales (en particular en los sistemas democráticos) atendiendo a su propio beneficio⁷⁵⁶.

La definición es sencilla y no deja duda acerca de los papeles asignados tanto al individuo, la sociedad, el Estado y el mercado. Volveremos a ella luego de relatar

⁷⁵³ Harvey, David. *Op. cit.*, p. 11.

⁷⁵⁴ Hayek, Friedrich. *Los Fundamentos de la Libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1978, p. 33.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁵⁶ Harvey, David. *Op. cit.*, pp. 6-7.

algunos hitos en la historia de su instauración. Sabemos que los primeros pasos prácticos de su promoción están relacionados con Latinoamérica y Chile. Sin embargo, según Harvey, su impulso e inspiración ideológica estaría marcada a la creación de la Sociedad de Mont Pelerin en 1947. “Un grupo reducido y exclusivo de apasionados defensores -principalmente economistas, historiadores y filósofos del mundo académico- se había aglutinado alrededor del renombrado filósofo político austriaco Friedrich von Hayek para crear la Mont Pelerin Society”⁷⁵⁷. Entre ellos se cuentan Ludwig von Mises, Milton Friedman y Karl Popper. Según la declaración de la Sociedad los valores centrales de la civilización, en la encrucijada histórica en que se encuentran, están amenazados. La desconfianza en la moral absoluta, la propiedad privada y el mercado competitivo serían síntomas evidentes. “Pero la espectacular consolidación del neoliberalismo como una nueva ortodoxia económica reguladora de la política pública a nivel estatal en el mundo del capitalismo avanzado, se produjo en Estados Unidos y en Gran Bretaña en 1979”⁷⁵⁸.

Es importante mostrar la forma en que Thatcher⁷⁵⁹ concretó los valores expresados por la Sociedad y las ideas neoliberales, pues “debemos prestar una cuidadosa atención a la tensión entre la teoría del neoliberalismo y la pragmática actual de la neoliberalización”⁷⁶⁰. Cuando fue escogida como Primera Ministro en 1979 (lo fue hasta 1990), decidió el abandono de las políticas keynesianas de proteccionismo y emprendió toda una revolución de las políticas fiscales y sociales y se enfrentó al Estado socialdemócrata desarrollado desde el año 1945 en Gran Bretaña. “Esto implicó enfrentarse al poder de los sindicatos, atacar todas las formas de solidaridad social que estorbaban a la flexibilidad competitiva [...], dismantelar o revertir los compromisos del Estado de bienestar, privatizar las empresas públicas [...], reducir los impuestos, incentivar la iniciativa empresarial y crear un clima favorable a los negocios, para inducir una gran afluencia de inversión extranjera”⁷⁶¹. La acciones para imponer los principios de libertad individual y empresa fue una lucha prolongada y feroz por disminuir el poder de los trabajadores y los sindicatos que terminó con una victoria para

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ Thatcher siempre se considerado cercana a la dictadura de Augusto Pinochet. Cuando el 21 de septiembre de 1998 Augusto Pinochet viajó al Reino Unido, fue detenido para ser juzgado por los crímenes cometidos durante dictadura y luego fue liberado por considerarse que no estaba en condiciones de ser juzgado, recibió explícito apoyo de Thatcher.

⁷⁶⁰ Harvey, David. *Op. cit.*, p. 28.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

la “Dama de Hierro”. En Estados Unidos, a su vez, la instauración fue similar: rápida y radical. Los valores expresados por la política del *New Deal* de Roosevelt fueron barridos. “En octubre de 1979, el presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos durante el mandato del presidente Carter, Paul Volcker, maquinó una transformación de la política monetaria estadounidense” y se dio paso “a una política concebida para sofocar la inflación con independencia de las consecuencias que pudiera tener sobre el empleo”⁷⁶². La victoria de Ronald Reagan en 1980 fue un trampolín propicio para ahondar en las medidas vinculadas a los valores propios del neoliberalismo. “La Administración de Reagan proporcionó entonces el indispensable apoyo político mediante una mayor desregulación, la rebaja de los impuestos, los recortes presupuestarios y el ataque contra el poder de los sindicatos y de los profesionales”⁷⁶³. En definitiva, para estos dos países la aplicación de extremas medidas económicas y políticas, significó una disminución del poder y beneficios del período llamado Estado de Bienestar. El término de la Guerra Fría y la asunción de Estados Unidos como única potencia mundial fue un campo abonado para la aplicación de estas políticas en diversos países: Rusia, China, Sudáfrica...

La pregunta entonces es evidente, ¿cómo podría conciliarse el concepto de libertad individual neoliberal con estos despojos en la capacidad de decisión en los trabajadores y en los estratos menos privilegiados? Hemos dicho algo sobre el pensamiento de Hayek; planteamos ahora algunas ideas sobre la libertad propuestas por Friedman en *Capitalismo y Libertad*. El liberal piensa que “la gran amenaza a la libertad es la concentración de poder. El gobierno es necesario para mantener la libertad, es un instrumento mediante el cual podemos ejercer nuestra libertad; pero la concentración de poder en manos políticas es también una amenaza a la libertad”⁷⁶⁴. Nuevamente nos encontramos con una idea que a primera vista seduce y que sería difícil negar. De hecho, plantea el economista que la gran amenaza a la libertad es, finalmente, la concentración de poder... La concentración de poder que radica especialmente en el Estado. “La clase de organización económica que produce libertad económica directamente, es decir, el capitalismo competitivo, produce también libertad política porque separa el poder económico del poder político, y de esta forma permite que el uno

⁷⁶² *Ibid.*, p. 30.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁶⁴ Friedman, Milton. *Capitalismo y Libertad*. Ediciones Rialp, Madrid, 1966, p.14

contrarreste al otro⁷⁶⁵. En otros términos, Friedman sugiere que la libertad económica es garante de la libertad política y evita la concentración de poder en pocas manos. ¿Pero no piensa Friedman que el poder económico también puede llegar a concentrar poder incluso ilimitadamente? La respuesta es fácil. La competencia libre de los mercados lo impiden, pues el Estado comete distorsiones que solo pueden ser soslayadas dejando actuar a los actores económicos.

Pero hay una objeción a este pensamiento: la diferencia entre lo que dicta la teoría del neoliberalismo y su pragmática. La idea de que “la esfera del Estado ha de ser limitada⁷⁶⁶ para evitar concentraciones choca con la “concentración de poder” dada en el plano económico y que secuestra la esfera política y la capacidad de acción de la ciudadanía. Los datos son los que corroboran tal aseveración.

Tras la implementación de las políticas neoliberales a finales de la década de 1970, en Estados Unidos, el porcentaje de la renta nacional en manos del 1 % más rico de la sociedad ascendió hasta alcanzar, a finales del siglo pasado, el 15 % (muy cerca del porcentaje registrado en el periodo anterior a la Segunda Guerra Mundial). El 0,1 % de los perceptores de las rentas más altas de éste país vio crecer su participación en la renta nacional del 2 % en 1978 a cerca del 6 % en 1999, mientras que la proporción entre la retribución media de los trabajadores y los sueldos percibidos por los altos directivos, pasó de mantener una proporción aproximada de 30 a 1 en 1970, a alcanzar una proporción de 500 a 1 en 2000⁷⁶⁷.

Según la Fundación Oxfam, más recientemente en “Estados Unidos, el 1% más rico de la población ha acaparado el 95% del crecimiento económico posterior a la crisis financiera entre 2009 y 2011, mientras que el 90% con menos recursos se ha empobrecido en este período⁷⁶⁸. En Gran Bretaña, el 1% de los perceptores de la renta nacional ha pasado del 6,5% al 13%. En otros países neoliberales como Rusia, ha surgido una pequeña y poderosa oligarquía a partir de la caída de la URSS y en China las prácticas de libre mercado han provocado un auge de las desigualdades de la renta y la pobreza desde el abandono de los principios comunistas⁷⁶⁹. En general, en un mundo donde el predominio del neoliberalismo se ha extendido, hemos sido testigos “del

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 23

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶⁷ Harvey, David. *Op. cit.*, p. 23.

⁷⁶⁸ Oxfam. Gobernar para las Élités. Secuestro Democrático y Desigualdad Económica. Informe 178, 20 de enero de 2014, p. 1-34. Disponible en:

<http://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf> [Visitado el 16 de noviembre de 2014].

⁷⁶⁹ Harvey, David. *Op. cit.*, p. 23.

aumento de la concentración de la riqueza en manos de un menor número de personas. Este fenómeno mundial es la causa de la situación actual, en la que el 1% de las familias del mundo posee casi la mitad (el 46%) de la riqueza mundial. Por su parte, la riqueza de la mitad más pobre de la población es menor que la de las 85 personas más ricas del mundo⁷⁷⁰. Esta tendencia, por lo demás, no genera precisamente una competencia libre en el mercado; más bien, genera la “tendencia” a la “concentración de poder” en oligopolios o monopolios que administran los recursos en manos de unos pocos propietarios.

Pero esa escasa intervención del Estado propalada, en muchas ocasiones también puede ser puesta en entredicho. Pues si bien el gasto social debe ser entregado a los avatares del mercado, el Estado tiene una función militar, policial y de árbitro en los conflictos entre propietarios que se mantiene y quizá con más vigor en nuestros tiempos. Es que evidentemente, las medidas de recorte generan malestar y disgusto, si decantan en una concentración de beneficios para una minoría. “Los neoliberales tienen que poner fuertes límites al gobierno democrático y apoyarse, en cambio, en instituciones no democráticas ni políticamente responsables (como la Reserva Federal o el FMI) para tomar decisiones determinantes. Esto crea la paradoja de una intensa intervención y gobierno por parte de elites y de «expertos» en un mundo en el que se supone que el Estado no es intervencionista⁷⁷¹. Los movimientos sociales a nivel mundial en los últimos años han proliferado (ambientales, de diversidad, animalistas, etc.) por los impactos negativos del capitalismo neoliberal y así la promoción de las supuestas libertades que defiende se ven socavadas. Si ni la propaganda ni la persuasión frenan las peticiones de estos grupos organizados, el Estado debe entonces recurrir “a la fuerza bruta y al poder policial para suprimir la oposición al neoliberalismo. Éste era precisamente el miedo de Polanyi: que el proyecto utópico liberal (y por ende neoliberal) en última instancia sólo podía sostenerse recurriendo al autoritarismo. La libertad de las masas se restringiría para favorecer la libertad de unos pocos⁷⁷²”.

Con las características expuestas acerca del neoliberalismo volvamos a la definición que dimos de él y analicémosla: “El papel del Estado es crear y preservar el

⁷⁷⁰ Oxfam. *Op. cit.*

⁷⁷¹ Harvey, David. *Op. cit.*, pp. 78-79.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 79.

marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas” (del mercado y la propiedad privada) ¿En qué difiera esta visión de la del propio John Locke? El rol del Estado es defender precisamente aquello que se ve consagrado como una relación natural y quizá anterior a la instauración de la sociedad política. El disfrute de la libertad individual que tan atrayente parece a los ojos de la persona común, atiende precisamente a la libertad de tener una propiedad privada y acumular en el mercado beneficios. Se “debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados”⁷⁷³. Lo que se debe preservar tal como en Locke es la propiedad privada. Si se necesita de estructuras políticas y militares es precisamente para consagrar el mercado y la libertad individual que no es más que la posesión de bienes. La libertad individual se transforma entonces en el dogma hipostasiado, pues refiere a la propiedad y a la posibilidad de apropiar ilimitadamente. Locke nos mostró que las premisas de su teoría conllevaban necesariamente a ese efecto. Las relaciones de fuerzas del campo neoliberal *de facto* nos muestran que realmente el resultado de las premisas de la exaltación de la propiedad privada al extremo y del mercado desregulado y sin ataduras, desembocan en una “concentración de poder” abismal, donde el 1% de la población acapara el 46% de la riquezas (como el informe de Oxfam señala). Esto redundando obviamente en un fraccionamiento del cuerpo social-político entero, de la *multitudo*, y su poder de transformación (visto desde nuestra perspectiva inmanente). Ese es un mundo hostil y no legitimado por todos los componentes de un cuerpo social específico y la única opción para mantener la estabilidad sistémica es apelando al temor de una autoridad fuerte. Lo decíamos: la única forma de sostener esta libertad individual de acumular de unos pocos en última instancia es el autoritarismo, los que nos devuelve ahora a la teoría de Hobbes y a la gran afinidad que tiene con la teoría lockeana. Ambas pueden perfectamente concordar con el neoliberalismo, sin temor de caer en una interpretación forzada. Con esto no queremos igualar estas teorías y obviar sus diferencias conceptuales. Nosotros la igualamos en el terreno de lo que comprendemos como esencial a la política desde el punto de vista inmanente: sus premisas llevadas al extremo conducen irrevocablemente a una aguda “tendencia” que es la “concentración de poder”.

⁷⁷³ *Ibid*, p. 6.

No debemos equivocarnos. Esas tendencias expresadas en sus resultados que son los Estados particulares y sus singulares configuraciones, muestran diversidad de características. Tenemos idea ahora de cuáles son las premisas neoliberales, pero la forma en que se han aplicado en España, Rusia o Chile es muy distinta. El análisis inmanente desde una perspectiva spinozista tiene la tarea de sacar a la luz esas diferentes modalidades. El análisis inmanente tiene la virtud de revelarnos los prejuicios y los dogmas que suelen enquistarse en ciertos *corpus* teóricos y sus efectos y recorrer también los velos con que ellas se revisten para ocultar sus verdaderos derroteros. Finalmente, analizadas en sus principios ningún cuerpo de conceptos es inocente y persigue algún objetivo. Si nosotros analizamos las “tendencias” propias del camino chileno hacia la neoliberalización es porque nos parece importante demostrar que su caso reviste una importancia inusual. En Chile no se instalaron tan profundamente las políticas neoliberales porque una dictadura haya amparado sus directrices; no, es más bien que ella entregó las condiciones necesarias a una teoría que le es inherente una fuerte dosis de autoritarismo para ser desplegada a cabalidad. Una de las tesis centrales de David Harvey es que el neoliberalismo es una teoría que ha tenido como propósito restaurar el poder de las clases altas. Nosotros compartimos ese diagnóstico por lo que hemos expresado. También agrega Harvey que la aplicación de sus políticas choca en dos ámbitos cuando son llevadas a la práctica. El primero emerge de la necesidad de crear un clima óptimo para los negocios y la inversión. Algunas condiciones pueden ser consideradas neutrales como la estabilidad política, el respeto de la ley y la imparcialidad en su aplicación. Pero la parcialidad emerge en el caso “del tratamiento de la fuerza de trabajo y del medioambiente como meras mercancías. En caso de conflicto, el Estado neoliberal típico tenderá a privilegiar un clima óptimo para las empresas frente a los derechos colectivos (y la calidad de vida) de la fuerza de trabajo o frente a la capacidad del medio ambiente para regenerarse”⁷⁷⁴. En el segundo caso, ante la situación de conflicto en el Estado neoliberal, se “favorece de manera invariable la integridad del sistema financiero y la solvencia de las instituciones financieras sobre el bienestar de la población o la calidad medioambiental”⁷⁷⁵. Estas trabas fueron soslayadas en Chile gracias a un gobierno autoritario que aplicó las directrices neoliberales con unilateralidad y haciendo gala de su poder a través del miedo colectivo. Cerca de 20 años de dictadura fueron suficientes para dismantelar todo

⁷⁷⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 80.

el entramado de solidaridad social y naturalizar algunas prácticas propias de una sociedad atomizada. Por su lado, las esperanzas puestas en el regreso a la democracia y de un cambio estructural han fracasado hasta hoy. La propaganda gestada para legitimar el modelo neoliberal como única vía posible de crecimiento ha jugado un papel importante (el mito del “milagro chileno”). No se puede negar las diferencias en cuanto al respeto de las libertades individuales y de asociación que retornaron con la llamada transición a la democracia. Pero el modelo de desarrollo económico bendecido por una constitución gestada en dictadura, son las principales obstáculos para generar cambios significativos en el modo de distribución del poder. Chile, como la primera “contrarrevolución” para recuperar los privilegios de una clase propietaria, puede ser considerado un bastión ejemplar de las políticas neoliberales. Pasamos a detallar algunas características necesarias para la comprensión y análisis inmanente del caso chileno.

7.3. Jaime Guzmán y la inspiración “anti-spinozista” para una nueva Constitución

La anterior exposición nos ha permitido situarnos en la coyuntura política que vivió Chile a nivel general. En resumen, “el contexto histórico mundial durante los años ochenta estuvo determinado por la instalación del modelo neoliberal en la mayoría de los países del mundo, lo que no fue otra cosa que el reconocimiento de la hegemonía global del capitalismo financiero y la recesión del capital productivo-industrial en los países de mayor desarrollo”⁷⁷⁶. Chile, sin embargo, ya sentía los influjos de la política neoliberal desde los años 70, y el ingreso al país de contingente adoctrinado se dio desde los años 60. Los *Chicago Boys* se mantuvieron en silencio y “esperaban una oportunidad más propicia para actuar”⁷⁷⁷. Esa oportunidad se la dio el golpe militar. Sin embargo, Chile careció de la guía de una Constitución política durante años y solo fue en 1980 luego de múltiples declaraciones que una nueva Carta Magna ve la luz. El redactor: Jaime Jorge Guzmán Errázuriz.

Jaime Guzmán es una figura que resume, en alguna medida, las influencias de todo el ideario político chileno impuesto en estos años de dictadura: católico,

⁷⁷⁶ Salazar, Gabriel. *Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria Histórica y Proyección Política*. Uqbar Editores, Santiago, 2012, p. 97.

⁷⁷⁷ Delano, Manuel y Traslaviña, Hugo. *La Herencia de los Chicago Boys*. Las Ediciones del Ornitorrinco, Santiago, 1989, p. 22.

apasionado del franquismo, posteriormente convertido al liberalismo económico. La Fundación Jaime Guzmán presidida por Jovino Novoa, uno de los fundadores del partido de derecha Unión Demócrata Independiente (UDI), revive su ideario político. Guzmán fue asesinado un primero de abril de 1991, lo que fue seguramente un ajuste de cuentas por la relevancia del papel jugado en dictadura. La influencia intelectual de su pensamiento es enorme en la política chilena, lo que ha dado lugar a revisiones de su doctrina por otros intelectuales. Su imagen y los efectos de su pensar aún se manifiestan en Chile, pues la Constitución de la República de Chile de 1980, retocada en 2005, es la vigente hasta la actualidad. Sin duda, son múltiples los actores que han dado vida a los últimos 45 años de historia chilena y no queremos erigir la figura de Guzmán a la calidad de ícono primordial. Sin embargo, como dijimos, en él se da la confluencia de múltiples tendencias que luego serán expresadas en el ideario político de una nueva Constitución.

No cabe duda de que Jaime Guzmán es una de las figuras más importantes de la escena política chilena del siglo XX [...] su participación en el proceso que condujo al derrocamiento de Allende y en la simultánea destrucción de la Constitución de 1925 fue decisiva. Igualmente, fue decisiva su colaboración, al más alto nivel, en la tarea de legitimar y estructurar internamente la dictadura militar de Pinochet, de justificar la violación de los Derechos Humanos fundada en la concepción schmittiana del estado de excepción, y luego de imprimirle al régimen militar una forma constitucional que combinó con relativo éxito una economía de mercado y un estado autoritario. Suya fue también la idea de transitar hacia una democracia instrumental, que ha servido para conservar la trama constitucional diseñada por Guzmán y cuya función es mantener incólume el sistema económico neoliberal impuesto por la dictadura⁷⁷⁸.

De aquí que un análisis de su pensamiento nos revele enormemente las directrices constitutivas del Chile de hoy. Eduardo Devés nos cuenta que “fueron cuatro las corrientes ideológico-filosóficas que de manera más explícita se plasmaron en el gobierno de Pinochet: el neotomismo tradicionalista, el neoliberalismo, la doctrina de la seguridad nacional y el nacionalismo. Por cierto, estas escuelas no son cabalmente coherentes, más aún: tienen elementos de oposición que son manifiestos”⁷⁷⁹. Nos

⁷⁷⁸ Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo. *La República en Chile. Teoría y Práctica del Constitucionalismo Republicano*. Editorial LOM, Santiago, 2006, p. 177.

⁷⁷⁹ Devés, Eduardo y Salas, Ricardo. *La filosofía en Chile (1973-1990)*. En: Devés, Eduardo *et al.* *El pensamiento chileno en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 201. Es importante subrayar lo que se sigue de esas cuatro corrientes para comprender posteriormente esa mezcla de tradiciones que constituye el pensamiento de Guzmán y que Devés señala en el párrafo que sigue a éste: “Del neotomismo se tomó el principio de subsidiariedad; y del liberalismo su dimensión económica de *laissez-faire*. Ambos elementos fueron combinados para justificar la privatización a ultranza de la economía de la cual no debía hacerse cargo el Estado en virtud justamente de esos principios. La doctrina

daremos cuenta que en Jaime Guzmán explícita o implícitamente aparecen esos elementos e, incluso, aparece la necesidad de darles coherencia a ellos. Es por el mismo que Renato Cristi ve en Guzmán “la expresión más elaborada, coherente y efectiva del pensamiento conservador chileno en su historia”⁷⁸⁰. Por este esfuerzo conservador es que hemos dado el nombre de “Jaime Guzmán y la inspiración «anti-spinozista» para una nueva Constitución” a esta sección. No hay que pensar que Guzmán luche explícitamente contra Spinoza o lo piense al momento de formular sus teorías; pero veremos que sorpresivamente hay elementos fundamentales que parecieran extrañamente ser formulados por oposición a él, en especial, los aspectos en que acude a la doctrina neotomista como fuente de inspiración.

Así, se puede afirmar que “las nociones de autoridad y libertad son los pilares sobre los que se asienta el pensamiento político de Guzmán. Constituyen las «palancas armoniosas y equilibradas» que le permiten conjugar un Estado autoritario y una economía de libre mercado”⁷⁸¹. Notemos que desde un comienzo nos encontramos con las tendencias que se desprendían del análisis inmanente de Hobbes y Locke. La gran propuesta de Guzmán será tratar de conciliar ambos aspectos con la noción de democracia y ello permite distinguir distintas etapas de su reflexión. Su pensamiento temprano está relacionado con el apoyo al franquismo y cuando decimos “temprano” nos referimos a escritos que pertenecen a la época de Liceo (Instituto en España). Con solo quince años escribe: “Estoy archifranquista, porque he palpado que el Generalísimo es el salvador de España [...] en España hoy hay libertad absoluta, entendida y orientada al bien común y no a satisfacer el absurdo principio de la Revolución Francesa *liberté*, que tiende al libertinaje. «No hay libertad dentro de un orden» ha dicho Franco”⁷⁸². Señala Cristi que son importantes estas apreciaciones iniciales porque muestran una temprana tendencia de Guzmán por querer compatibilizar un Estado fuerte (autoridad) y una sociedad libre (libertad individual). A pesar de su rechazo inicial del liberalismo y la democracia, no por ello deja de existir una defensa apasionada del capitalismo fundamentada en la doctrina social de la Iglesia,

de la seguridad nacional sirvió para favorecer la omnipotencia del Estado en lo que a derechos se refiere; con ella se legitimó la fuerza del estado considerado como un organismo que lucha por la supervivencia. El nacionalismo se exageró en una suerte de chovinismo panfletario que sirvió para descalificar todo lo extranjero que pudiera dificultar la acción de un estado intérprete del «alma nacional»”. *Ibid.*, pp. 201-202.

⁷⁸⁰ Cristi, Renato. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*. Editorial LOM, Santiago, 2000, p, 8

⁷⁸¹ *Ibid.*, p, 23.

⁷⁸² *Ibid.*, p, 24.

particularmente, en la carta encíclica *Mater et Magistra* de Juan Pablo XXIII. “En este documento Guzmán encuentra una reafirmación del valor permanente del derecho de propiedad y la libertad de empresa, por fundarse sobre la «prioridad ontológica y de finalidad» de los individuos”⁷⁸³. Nótese en este punto central la lejanía entre las posturas de Spinoza y Guzmán: se otorga prioridad y, por lo mismo, eminencia y jerarquía al individuo y se le supone dotado con una finalidad intrínseca a su desarrollo: el mito de la teleología. Ambos, elementos han sido expurgados en Spinoza por la irrestricta inmanencia que se sigue de sus postulados.

De *Mater et Magistra* Guzmán rescata la defensa mancomunada del capitalismo y la doctrina católica. Señala Cristi que será el párrafo 109, donde se reafirma el carácter natural del derecho de propiedad, su punto de partida: “Porque el derecho de propiedad privada, aún en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza, la cual nos enseña la prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil, y, por consiguiente, la necesaria subordinación teológica de la sociedad civil al hombre”⁷⁸⁴. Para explicar esta prioridad ontológica de individuo él se toma de la doctrina aristotélica-tomista, de la teoría de los entes relacionales, pero de manera seleccionada y parcial. Nos dice Guzmán que “el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en orden a su fin sobrenatural. Tiene, por ello, prioridad ontológica y de finalidad sobre la sociedad y el Estado. El hombre es un ser substancial con un destino eterno, mientras que el Estado es un ser relacional, que deriva de la dimensión social del hombre, y perecedero”⁷⁸⁵. De ahí que de la preeminencia del individuo por sobre la sociedad se desprende un fundamento adecuado para la propiedad privada y una salvaguarda de la autonomía para la libre iniciativa en el mercado. *Mater et Magistra* nuevamente se muestra un apoyo adecuado para esta concepción: “pero manténgase siempre a salvo el principio de que la intervención de las autoridades públicas en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no sólo no debe coartar la libre iniciativa de los particulares, sino que, por el contrario, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando,

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁸⁴ Juan Pablo XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*. La Santa Sede. Página Oficial del Vaticano, párrafo 109. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. [Visitado el 28 de diciembre de 2014].

⁷⁸⁵ Cristi, Renato. *Ibid.*, p. 62.

sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana⁷⁸⁶. Pero al fundar su pensamiento en las encíclicas, parece excederse en cuanto a lo que están ellas le permiten. No hay en los dictados pontificios una mención de la substancialidad individual y menos la idea de que el Estado y la sociedad sean accidentes. También en ella se establece que “trabajadores y empresarios deben regular sus relaciones mutuas inspirándose en los principios de solidaridad humana y cristiana fraternidad, ya que tanto la libre competencia ilimitada que el liberalismo propugna como la lucha de clases que el marxismo predica son totalmente contrarias a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida”⁷⁸⁷. Existe en tanto una condena de las tendencias extremas en cuanto al postulado de la propiedad privada, basado precisamente en una idea de bien común. A pesar de ello Guzmán justifica que “si el hombre es metafísicamente anterior al Estado, hay que ver la razón de éste, justamente en la impotencia de los seres humanos para lograr plenamente la realización del bien común temporal. Ello trae consigo que el Estado se estaría extralimitando de su misión”. El Estado no se puede atribuir funciones que corresponden a la iniciativa privada, lo que acerca su pensamiento más al individualismo posesivo de Hobbes y de Locke que a la tradición aristotélico tomista de la cual parte.

En esta primera etapa del pensamiento de Jaime Guzmán vemos algunas paradojas. Defiende el capitalismo a partir de las doctrinas de la Iglesia, sin considerar que ella misma pone límites a lo que él extrae de ellas. Por otro lado, siendo el liberalismo la doctrina que defiende la libertad individual, la ataca y la considera la causante de la hipertrofia estatal que se expande con sus tentáculos a todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, de su concepción del Estado subsidiario, no se sigue en absoluto la idea de una reducción de su importancia. “El Estado autoritario que defiende Guzmán, aparece como la mejor garantía para anular al totalitarismo y garantizar el ejercicio irrestricto del derecho de propiedad y la libertad contractual”⁷⁸⁸. Por otro lado, el principio que guía su noción de Estado es el católico de subsidiariedad. Según él, “el Estado no puede asumir ninguna función específica que los individuos u organismos intermedios sean capaces de realizar por sí mismos. Fruto de este principio nace el de la

⁷⁸⁶ Juan Pablo XXIII. *Op. cit.*, párrafo 55.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, párrafo 23.

⁷⁸⁸ Cristi, Renato. *Ibid.*, pp. 66-67.

libre iniciativa en el campo económico⁷⁸⁹. Su teoría de los entes relacionales y la función de los grupos intermedios tendrá su expresión más acabada en un texto del año 1970, *Teoría de la Universidad*. En él se expresa de manera muy similar a los primeros textos en que teorizó sobre los entes relacionales, pero ahora en relación al tema de la Universidad. “La universidad no es un ser substancial, sino accidental, y más específicamente todavía, relacional. El ser de la Universidad no es substancia; sólo lo son, los seres humanos que la integran. El ser de la Universidad resulta simplemente de una determinada relación entre esas substancias, o miembros que la componen⁷⁹⁰. Es de suma importancia esta reflexión en la fase primera del desarrollo intelectual de Guzmán, pues la aprovecha para dos cosas: “la doctrina de los entes relacionales no solo le sirve a Guzmán para demostrar que la substantividad de los individuos implica que estos se constituyen con anterioridad a un orden social puramente contingente y adventicio. Paradójicamente, también le sirve para demostrar la absoluta necesidad de constituir una autoridad política que cohesione a individuos esencialmente dispersos⁷⁹¹.”

Sabemos que los recortes temporales a veces suelen resultar artificiales, pero todo este pensamiento acumulado en los años de juventud se reflejará en su posterior apoyo a la dictadura militar y en su activa participación para intentar justificarla. Si fue indispensable insistir en estos puntos del pensamiento de Guzmán es porque tienen concreción importante en lo que será la primera *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* del año 1974, que él redacta, y que recibe la venia de la Junta Militar. Nos permitimos aquí estampar un extracto largo de la *Declaración* que nos permitirá entender como las ideas de Guzmán se plasman en el ideario de gobierno, del hombre y la sociedad. Éste servirá de bisagra para saltar a un segundo periodo de su pensamiento:

En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo, el Gobierno de Chile respeta la concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad. Fue ella la que dio forma a la civilización occidental de la cual formamos parte, y es su progresiva pérdida o desfiguración la que ha provocado, en buena medida, el resquebrajamiento moral que hoy pone en peligro esa misma civilización.

De acuerdo con lo anterior, entendemos al hombre como un ser dotado de espiritualidad. De ahí emana con verdadero fundamento la dignidad de la persona humana, la que se traduce en las siguientes consecuencias:

1. EL HOMBRE TIENE DERECHOS NATURALES Y SUPERIORES AL ESTADO.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p 68.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p 71.

⁷⁹¹ Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo. *Op. cit.* 184.

Son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el propio Creador. El Estado debe reconocerlos y reglamentar su ejercicio, pero no siendo él quien los concede, tampoco podría jamás negarlos.

2. EL ESTADO DEBE ESTAR AL SERVICIO DE LA PERSONA Y NO AL REVÉS

Tanto desde el punto de vista del ser como desde el punto de vista del fin, el hombre es superior al Estado. Desde el ángulo del ser, porque mientras el hombre es un ser sustancial, la sociedad o el Estado son sólo seres accidentales de relación. Es así como puede concebirse la existencia temporal de un hombre al margen de toda sociedad, pero es, en cambio, inconcebible, siquiera por un instante, la existencia de una sociedad o Estado sin seres humanos. Y también tiene prioridad el hombre desde el prisma del fin, porque mientras las sociedades o Estados se agotan en el tiempo y en la historia, el hombre los trasciende, ya que vive en la historia, pero no se agota en ella.

3. EL FIN DEL ESTADO ES EL BIEN COMUN GENERAL

No obstante lo expuesto anteriormente, como el hombre no puede buscar su plenitud sin vivir en sociedad, debe agruparse con otros seres humanos. La forma jurídicamente superior de la agrupación es el Estado.

El fin del Estado es el bien común general, definido por la propia Junta de Gobierno en un reciente documento público, como “el conjunto de condiciones sociales que permita a todos y a cada uno de los chilenos alcanzar su plena realización personal”. (Ver “Declaración de la Junta sobre prescindencia política en la administración pública”. Diciembre de 1973).

Esta definición traduce una concepción del bien común, que difiere por igual de la que sustentan el individualismo liberal y el colectivismo totalitario. El individualismo liberal concibe al bien común como la simple suma de los bienes individuales, que cada cual procura obtener con casi total prescindencia del de los demás [...]

4. EL BIEN COMUN EXIGE RESPETAR EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

Siendo el hombre el fin de toda sociedad, y emanando éstas de la naturaleza humana, debe entenderse que las sociedades mayores se van formando para satisfacer fines que las menores no pueden alcanzar por sí solas. El ser humano forma una familia para alcanzar fines que no puede lograr solo. Da vida luego a diversas formas de agrupación social más amplias, para lograr objetivos que la familia es incapaz de conseguir por sí. Y llega finalmente a integrar todas esas sociedades intermedias en un Estado, por la necesidad de que haya un orden común a todas ellas que las coordine en justicia, y que asuma las funciones que ninguna de aquéllas podría cumplir directamente [...]

Tal idea matriz es lo que da origen al llamado principio de subsidiariedad. En virtud de él, ninguna sociedad superior puede arrogarse el campo que respecto de su propio fin específico pueden satisfacer las entidades menores, y, en especial, la familia, como tampoco puede ésta invadir lo que es propio e íntimo de cada conciencia humana.

Aplicado este principio al Estado, debemos concluir que a él le corresponde asumir directamente sólo aquellas funciones que las sociedades intermedias o particulares no están en condiciones de cumplir adecuadamente, ya sea porque de suyo desbordan sus posibilidades (caso de la Defensa Nacional, las labores de Policía o las Relaciones Exteriores), o porque su importancia para la colectividad no aconseja dejar entregadas a grupos particulares restringidos (caso de los servicios o empresas estratégicas o fundamentales para la nación), o porque envuelven una coordinación general que por su naturaleza corresponde al Estado. Respecto al resto de las funciones sociales, sólo puede entrar a ejercerlas directamente cuando las sociedades intermedias que de suyo estarían en condiciones de asumirlas convenientemente, por negligencia o fallas no lo hacen, después de que el Estado haya adoptado las medidas para colaborar a que esas deficiencias sean superadas. En este caso, el Estado actúa en subsidio, por razón de bien común.

El respeto al principio de subsidiariedad representa la clave de la vigencia de una sociedad auténticamente libertaria. Casi podría decirse que es el barómetro principal para medir el grado de libertad de una estructura social.⁷⁹².

El segundo periodo del pensamiento de Guzmán culminará con una nueva constitución de la que será redactor tal como los principales documentos de la Junta Militar y los principios básicos de la anterior *Declaración* aparecerán reflejados junto con nuevas aportaciones intelectuales. Ya desde 1973, aun sin tener 30 años, había sido legitimado como principal encargado para la creación de una nueva Carta Magna. En el acta n°1 de las reuniones de la junta militar se señala: “Se encuentra en estudio la promulgación de una nueva Constitución Política del Estado, trabajo que está dirigido por el Profesor Universitario Dn. Jaime Guzmán”⁷⁹³. La idea básica que intenta plasmar Guzmán en la Constitución de 1980 es la conciliación de la libertad y la autoridad para de esta manera poder domesticar la democracia y no se desborde en proyectos de tildes totalitarios o comunistas, que para él son extremos que deben evitarse. El entusiasmo mostrado en su juventud por el franquismo no solo es el del ferviente apasionado, pero pasivo receptor. Por intermedio de su conocimiento de los juristas del franquismo, asume la noción de poder constituyente acuñada por el *Kronjurist* del Tercer Reich (Adolf Hitler): Carl Schmitt.

No se puede entender el proceso de generación de esa nueva Constitución sin hacer referencias a los Decreto-ley 1, 128, 527 y 788 en cuya redacción y promulgación Jaime Guzmán juega un rol trascendente; sin señalar los problemas inherentes a las consecuencias de esos decretos en la conducción de una nueva constitución; y por último, la noción ya señalada de Poder Constituyente. “Poder constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo”⁷⁹⁴. La constitución, por lo mismo, no funda su validez en la norma, sino en la decisión política. En otro lugar dirá Schmitt que “el soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁷⁹⁵. El gran problema

⁷⁹² Junta Militar de Gobierno. *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*. Santiago, marzo 11 de 1974. Disponible en: http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm0005.pdf [Visitado el 3 de enero de 2015].

⁷⁹³ Cristi, Renato. *Op. cit.*, p. 122.

⁷⁹⁴ Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 123-124.

⁷⁹⁵ Schmitt, Carl. *Teología Política*. Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 13

diríamos que puede ser llamado de “legitimación democrática”. ¿Qué poderes se ha arrogado la junta militar? El Decreto-Ley 1 promulgado el 11 de septiembre señala que los integrantes de la junta “asumen el Mando Supremo de la Nación”⁷⁹⁶, pero no se refiere expresamente cuáles poderes asumirá. Es por eso que el Decreto-Ley 128 y los que le siguen tendrán una función aclaratoria. El artículo 1° del Decreto-Ley 128 señala que “la Junta de Gobierno ha asumido desde el 11 de Septiembre de 1973 el ejercicio de los Poderes Constituyente, Legislativo y Ejecutivo”⁷⁹⁷ y el artículo 2° señala “el ordenamiento jurídico contenido en la Constitución y en las leyes de la República continúa vigente mientras no sea o haya sido modificado en la forma prevista en el artículo siguiente”⁷⁹⁸. Pero en ello se oculta una contradicción que solo hasta el año 1975 se resuelve y que según Cristi tiene un interés obvio.

El tema es evidentemente sensible. El golpe militar ha tenido como fundamento la supuesta ilegitimidad de ejercicio del gobierno de Allende. La acusación de ilegitimidad en el ejercicio del poder puede sólo basarse en presuntas violaciones a la Constitución. Es evidente que la destrucción de la Constitución por parte de la junta militar, que se ha proclamado ser defensora de la Constitución, vulneraría las acusaciones de la ilegitimidad que habría incurrido el gobierno anterior⁷⁹⁹.

En otras palabras, si la junta militar tiene el Poder constituyente, entonces la soberanía se ha trasladado del pueblo a la junta militar y se ha destruido la Constitución del 1925 con el Decreto-Ley 128. Pero eso tiene consecuencias en la imagen nacional e internacional que preocuparía a los implicados en la justificación de la dictadura. “Sería grave admitir, por razones de imagen, que Chile, a partir del 11 de septiembre, no se rige por una constitución positiva”⁸⁰⁰. Es, por lo mismo, que Guzmán insistirá en la distinción de un Poder Constituyente originario y un Poder Constituyente derivativo (esta última noción no está presente en Schmitt). Los Decreto-Ley no atentarían contra la legitimidad de la Constitución del 1925 y ellos solo tendrían un carácter de reforma. De ahí el carácter ambiguo del Decreto-Ley 128 que declara el Poder Constituyente de la junta, pero también la inviolabilidad de la Constitución. En el Decreto-ley 527 y 788

⁷⁹⁶ Chile. Decreto-Ley 1. 11 de septiembre de 1973. Acta de constitución de la Junta de Gobierno. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 18 de septiembre de 1973 <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=237897> [Visitado el 8 de marzo de 2015].

⁷⁹⁷ Chile. *Decreto-Ley 128*. 12 de noviembre de 1973. Aclara el sentido y el alcance del artículo 1° Decreto-Ley n°1, de 1973, 16 de noviembre de 1973. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5787> [Visitado el 8 de marzo de 2015].

⁷⁹⁸ *Ibid.*

⁷⁹⁹ Cristi, Renato. *Op. cit.*, p. 86.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p 87.

se apreciará, sin embargo, que más bien el sentido de las modificaciones patentan la destrucción de la Constitución, la génesis de una nueva y “la instauración de una dictadura soberana”⁸⁰¹ en el sentido schmittiano. Señala el Decreto-Ley 788: “debe entenderse que cada vez que la Junta de Gobierno ha dictado un decreto ley cuyos términos no coinciden con alguna disposición de la Constitución Política del Estado, ha ejercido el Poder Constituyente modificando, en lo pertinente y ya sea en forma expresa o tácita, total o parcial, el respectivo precepto constitucional”⁸⁰². El reconocimiento de tal acto revolucionario (que en sí era ya una verdad *de facto*) solo lo hará Jaime Guzmán hasta 1975 en un artículo publicado en el diario chileno *El Mercurio*.

De hecho, muy bien lo señala Cristi, la destrucción de la Constitución de 1925 no tiene tanto un sentido jurídico como político. A la par con sus labores académicas, tres de los juristas principales que forman la Comisión Constituyente asumen un rol político. Sergio Diez representa al Partido Nacional en el Congreso, Jaime Guzmán el líder del Movimiento Gremialista y Enrique Ortuzar ha participado en el gobierno de Jorge Alessandri. Coinciden ellos en su rechazo al espíritu liberal-democrático que inspira la Constitución de 1925 y ven el golpe militar como una oportunidad. “Su destrucción revolucionaria [de la Constitución] sería así la condición de posibilidad del establecimiento de una «nueva democracia» en Chile, una democracia autoritaria y elitista opuesta a la que hasta ese momento regía en Chile”⁸⁰³. El gobierno de Allende no sería más que el punto extremo de una tendencia que se venía desarrollando durante décadas en la política chilena y que debía ser extirpada. Así lo reconoce el mismo Jaime Guzmán en el Senado de Chile durante una sesión en el año 1990. “En 1973 Chile experimentó el cambio más profundo de su estrategia de desarrollo de las últimas décadas. Se revirtieron decenios de estatismo que corresponden efectivamente a tendencias predominantes en el mundo entero, pero se anticiparon las nuevas tendencias que hoy en día se reconocen mundialmente”⁸⁰⁴. A nuestro entender, con estos dichos Guzmán inserta en la historia mundial el giro político-económico sufrido en Chile. Reconoce, así, con gran lucidez el paralelo que existe con las tendencias mundiales que a partir de Reagan y Thatcher se convierten en predominantes a nivel global. Es

⁸⁰¹ *Ibid.*, p 89.

⁸⁰² Chile. *Decreto-Ley 788*. 2 de diciembre de 1974. Dicta normas sobre el ejercicio del poder constituyente, 4 de diciembre de 1974. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=204417> [Visitado el 11 de marzo de 2015].

⁸⁰³ Cristi, Renato. *Op. cit.*, p. 79.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

llamativo que fuera Salvador Allende quien en 1972, en un discurso pronunciado ante la ONU, reconociera la irrupción de esta nueva tendencia llamada neoliberalismo:

Estamos ante un verdadero conflicto frontal entre las grandes corporaciones transnacionales y los Estados. Estos aparecen interferidos en sus decisiones fundamentales -políticas, económicas y militares- por organizaciones globales que no dependen de ningún estado y que en la suma de sus actividades no responden ni están fiscalizadas por ningún Parlamento, por ninguna institución representativa del interés colectivo. En una palabra, es toda la estructura política del mundo la que está siendo socavada⁸⁰⁵.

Si hacemos referencia a estos elementos es porque aún falta referirnos a una tercera etapa en el pensamiento de Guzmán y que se relaciona con un acercamiento a la democracia luego de redactada la Constitución de 1980. Evidentemente, los influjos de los *Chicago boys* dejaron huella en su pensamiento desde mucho antes. Pero también la democratización de España por la muerte de Franco le hace pensar en la forma que debía darse una transición adecuada cuando cesara el poder militar de Pinochet. Así, Guzmán, fundado en Hayek, elabora un concepto instrumental de la democracia. “Libertad y autoridad pasan a constituirse en los valores intrínsecos de una *forma de vida*, mientras que la democracia se reduce a una *forma de gobierno* instrumental, tan legítima como la monarquía o la aristocracia”⁸⁰⁶. Piensa Guzmán a partir de Hayek que los individuos como consumidores aspiran a satisfacer sus intereses particulares y con ello también se reconcilia con el liberalismo que antes despreciaba. Podríamos decir que se hace más coherente así su apoyo al capitalismo. “Bajo la influencia de Friedrich Hayek y la Escuela de Chicago, Guzmán consagra constitucionalmente los principios del liberalismo económico y abandona el corporativismo que, en su pensamiento de juventud, aparecía como el arma más contundente contra la expansión del liberalismo económico”⁸⁰⁷. De esta manera, su postura individualista de los primeros escritos también se torna más sólida, sin la necesidad de evitar doctrinas del catolicismo que no coincidían plenamente con sus pensamientos. Además, junto con el autoritarismo declarado, la adhesión al liberalismo le entrega a la Escuela de Chicago un campo de aplicación adecuado para implantar sus lineamientos económicos. El autoritarismo de Guzmán es un buen cobijo para una teoría neoliberal que lleva al extremo los valores de la libertad individual y apropiación ilimitada. ¿De qué manera se podría extender más

⁸⁰⁵ Allende, Salvador. *Salvador Allende y América Latina: 12 Discursos y 2 Conferencias de Prensa*. Casa de Chile en México, México, 1978, p. 15.

⁸⁰⁶ Cristi, Renato. *Op. cit.*, p. 23.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 161.

fácil una doctrina que es intrínsecamente autoritaria, sino es a través de una dictadura soberana que implanta una Constitución a la medida? Por eso es que los efectos han resultado de tan hondo calado, como planteaba el profesor Carlos Ruiz Encina, más extremos quizá que en cualquier otro Estado. Además, 17 años de dictadura fuerte son capaces de adoctrinar y naturalizar modos de vida a una gran parte de la población. Ya en 1980 Guzmán se expresa en los siguientes términos: “La moderna economía social de mercado procura el crecimiento económico a través de la propiedad privada de los medios de producción, el fomento de la iniciativa privada como motor de la economía, y el respeto de las leyes de mercado como medio para una eficiente asignación de los recursos productivos”⁸⁰⁸. Agrega además algo importante de destacar: las labores que el Estado se reserva están dirigidas a lo que los particulares no pueden realizar y “son inherentes a la autoridad, como asegurar los mercados abiertos y competitivos”⁸⁰⁹. En 1983, alejándose de la junta militar, funda Jaime Guzmán un partido político que hasta hoy se mantiene y el que puede considerarse de extrema derecha por la exaltación irrestricta hacia los postulados del libre mercado, el que se expresa en Chile en gran medida no como libre competencia sino como la “concentración de poder”. Oligopolios o monopolios finalmente han asumido el poder de decisión política. Jaime Guzmán es asesinado el 1 de abril de 1991 a la salida del Campus Oriente de la Universidad Católica, casa de estudios que acogiera a la Escuela de Chicago y su doctrina neoliberal.

La Constitución de 1980 fue publicada en el Diario Oficial el 24 de octubre y todos los elementos que hemos analizado inspiran de manera más o menos acusada su texto. Como vemos la amalgama entre autoridad y libertad son dos valores que están en el centro. Jaime Guzmán tuvo un rol considerable desde el inicio de la dictadura hasta el regreso a la democracia en 1989. Con razón es considerado como uno de los políticos más influyentes del siglo XX chileno. La magnitud del giro que se dio a la política chilena en los últimos tres decenios de ese siglo es revolucionaria. Habría que considerar ahora algunos elementos que inspiraron la Constitución de 1980 en términos de las “tendencias” que movilizan. La nueva Carta Magna chilena, por intermedio de juristas españoles, ve la luz gracias a la doctrina del Poder Constituyente tomada del

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 164.

Kronjurist del Hitler, Carl Schmitt⁸¹⁰. Por esa vía nos reencontramos con la influencia de Thomas Hobbes. La afinidad es notoria. Si el Poder Constituyente es asumido en Schmitt por la decisión del soberano que establece la ley y el orden -estando por cierto fuera de ella-, en Hobbes, similarmente, las fuertes atribuciones dadas al monarca (quien asume la totalidad de los poderes) no tienen otra intención que dar la paz mediante una autoridad fuerte que someta las pasiones desbocadas de los hombres⁸¹¹. La democracia de Guzmán está impregnada de ese fuerte autoritarismo schmittiano que necesita ser consumado en los lineamientos de la Constitución del 80 para prever un retorno a la democracia controlada y no convulsionada. Por otro lado, los lineamientos de mercado a los cuales adhiere –influido por Hayek- en la última etapa de su pensamiento lo acercan a Locke. Vemos que cuando una de las funciones fundamentales del Estado es asegurar mercados competitivos y las reglas que impulsen la propiedad privada, no estamos muy lejos del pensador inglés. Es necesario reiterarlo, no decimos que la amalgama entre autoridad y libertad aquí expuesta sea una copia o calco de las teorías de Locke y Hobbes. Solo decimos que contienen intrínsecamente la “tendencia” hacia la “concentración del poder” que configura un panorama autoritario. Sin duda, como reconoce Macpherson, son más las afinidades entre las teorías de los dos autores que sus desavenencias y podría decirse que una de las funciones de la teoría lockeana en su tiempo fue hacer “más agradable para el lector moderno”⁸¹² los postulados de la apropiación, el individualismo y el egoísmo social (que también están presentes en la doctrina de Hobbes, aunque hayamos optado por resaltar más su fuerte autoritarismo y el egoísmo inherente de su teoría). En un modo similar se puede establecer que Guzmán busca salvaguardar el bastión autoritario creado (la constitución del 80), pero no puede hacerlo vinculado a una dictadura que ha cometido atropellos contra la población civil. Se aleja de la junta militar, crea un partido político fundado en los valores de la libertad y se reconcilia con la democracia.

⁸¹⁰ Al final del capítulo 4 de su libro sobre Guzmán, Renato Cristi es enfático al señalar su rol en la justificación de la dictadura: “Es posible afirmar, por lo tanto, que los decretos-leyes 1, 128, 527 y 788 son análogo en su conjunto a la ley de apoderamiento que promulga el Reichstag el 24 de marzo de 1933 en Alemania al inicio de la dictadura de Hitler y al decreto de 29 de septiembre de 1936 en España, que marca el inicio de la era de Franco. El papel que representa Guzmán en esto es análogo al de Carl Schmitt, el Kronjurist alemán, y al de Francisco Javier Conde, el Kronjurist español”. *Ibid.*, p. 120.

⁸¹¹ Carl Schmitt ha estudiado a Hobbes y un rico análisis lo encontramos en su libro *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*.

⁸¹² Macpherson, C. B... *Op. cit*, p. 227.

Bajo este prisma, podríamos conceder similares críticas a la democracia autoritaria chilena inspirada por Guzmán que a las hechas a Hobbes y Locke desde una perspectiva inmanente. Nos preguntamos, ¿cómo se puede concebir la libertad bajo principios de raigambre autoritaria como los dictados? Solo como una abstracción. La libertad en Guzmán como toda la tradición liberal es concebida como no interferencia, es decir, a partir de un dominio negativo. En especial, como la libertad de conseguir los beneficios dentro del mercado, pues el ciudadano libre es sobretodo consumidor. Sin embargo, hay algunos matices propios referidos a lo que llamará Guzmán “el alma de la chilenidad” en 1982. “El sentido de la libertad es incompatible con toda tiranía, y el de altivez patria inconciliable con cualquier vasallaje; la búsqueda de una autoridad fuerte y severa, pero a la vez justa y humanizada; el respeto tolerante a la discrepancia física y no totalitaria y, en fin, el hondo sentido jurídico a todo nivel”⁸¹³. No se concibe la libertad como un proceso de constitución de un individuo singular en su historia, sino como inserto en un espacio ideal donde no recibe la influencia de otros (situación, por cierto, irreal). ¿Cómo se puede asumir un primado substancial del individuo por sobre la sociedad? Solo dando una preeminencia jerárquica al rol individual de manera dogmática y a partir de conceptos estáticos. El individuo, como hemos visto desde una perspectiva inmanente spinozista, solo puede constituirse y elevar su potencia a partir de un conjunto de relaciones y encuentros que establece con otros individuos. El individuo que concibe el liberal se piensa como poseedor de un *estado* -en el sentido de Bergson-, y no como un hacerse continuo. Es el individuo con mayoría de edad, propietario, con una racionalidad inherente a su calidad de ser humano, un hombre ya **constituido**. El hombre real siempre está inscrito en un espacio común con otros individuos, sometido a encuentros y afectos que lo **constituyen** en lo que es a cada momento. Finalmente la última reducción que podemos llegar a hacer sin caer en la manifiesta abstracción de considerar al individuo con una primacía trascendente es una reducción de a dos: madre e hijo/a. ¿Por qué? Porque ella al menos da cuenta de las causas de la generación de ese individuo y no lo hace aparecer por arte de magia con libertad, ausencia de coacción y racionalidad de principio. El hombre por sobre todo es encuentro, relación y tendencia en un espacio político-social. El afecto (pasión) es un factor fundamental para elevar la potencia, la racionalidad y la libertad que conquista (en mayor o menor grado) en la vida misma, lo que no es otra que un despliegue o repliegue inmanente.

⁸¹³ Cristi, Renato. *Op. cit.*, p. 173.

7.4. La dinámica miedo-esperanza y su rol en el proceso de dictadura chilena

Los afectos no son primero la expresión de una realidad psicológica interna que genera en nosotros un sentimiento privado. Primeramente los afectos son de carácter social, porque son el resultado de los encuentros entre individuos y porque sus efectos redundan en una particular constitución del escenario político social. No olvidemos lo que nos dice Spinoza del miedo y la esperanza: son dos pasiones de vital importancia desde el punto de vista político. No se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza y, por lo mismo, jamás puede suponerse que ellas sean buenas de por sí (y, por lo mismo, sean capaces de elevar la potencia del Estado como un solo cuerpo). La esperanza y el miedo han sido capaces de formar gran parte de las supersticiones por las cuales el hombre padece: son alegrías y tristezas inconstantes. Si a la esperanza se le suprime la duda o inconstancia de su realización nace la seguridad y del miedo nace la desesperación. También nace así la satisfacción del cumplimiento de algo que sucede contra lo que temíamos y la insatisfacción de lo que se cumple contra lo que esperábamos.

Los resultados del proceso de dictadura militar –cuyos principios se resumen en el pensamiento de Guzmán- no pueden verse reflejados realmente sin considerar sus efectos sobre la constitución de la misma sociedad. Podríamos decir que tanto el miedo y como la esperanza tienen su expresión durante este periodo en dos puntos primordiales: “En primer lugar, un estado permanente, de institucionalizada y sistemática represión, contra el «enemigo interno», violatorio de los derechos humanos. Segundo, la utilización de dicho instrumental represivo, fáctico y jurídico-institucional, como elemento ordenador de un espacio donde se mueven libremente las fuerzas del mercado y se articulan a la coyuntura de la economía mundial”⁸¹⁴. El miedo tiene una función ordenadora relacionada con el cumplimiento de lo establecido por la autoridad impuesta “por la razón o lo fuerza”⁸¹⁵. Quien no se deja ordenar y disciplinar por los dictados de la junta será reprimido. La esperanza va unida a una legitimación interior e

⁸¹⁴ Rojas, María Eugenia. *La Represión Política en Chile: los Hechos*. Editorial Iepala, Madrid, 1988, prefacio. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/chile/libros/represion/index.html> [Visitado el 14 de marzo de 2015].

⁸¹⁵ Es la enseña del escudo nacional y el lema patrio chileno.

internacional y a una mistificación del proceso «contrarrevolucionario» chileno que puede resumirse en una conocida frase: “el milagro chileno”.

El miedo es una pasión triste, hace transitar al cuerpo afectado a una menor potencia. Tomado el Estado chileno, podríamos considerar las políticas autoritarias aplicadas como la causa de un severo quiebre al interior del cuerpo social. Un resumen de esas consecuencias nos los da María Eugenia Rojas, quien en su libro acerca de la represión en Chile entre los años 1973 a 1983 señala:

Una minuciosa legislación sostiene y formaliza la indefensión en que se encuentran los derechos de los ciudadanos. Se inició con la asimilación del estado de sitio a una situación de guerra, actualmente inexistente, que posibilitó el funcionamiento de tribunales militares propios de una emergencia bélica; el establecimiento de campos de prisioneros, la implantación del exilio como pena u opción para ciudadanos condenados; el control riguroso de la prensa, radio y TV y la creación de un clima de incertidumbre, silencio y miedo favorable a la comisión de toda suerte de arbitrariedades. El Congreso fue disuelto, proscritos los partidos políticos e intervenidas las organizaciones sociales. Fueron organizados al más alto nivel organismos de seguridad encargados de la represión política, con atribuciones hasta para realizar operaciones en el extranjero contra ciudadanos chilenos opositores y aliados suyos. Finalmente, con la vigencia de la Constitución de 1980 se institucionalizó como régimen normal uno de emergencia sobre la base de disposiciones transitorias que entregan al presidente de la República un cúmulo de atribuciones en materia de derechos humanos, en una situación que habrá de prolongarse hasta la plena vigencia de la Carta Fundamental⁸¹⁶.

Analicemos algunos de esos puntos. Tal como sucede en cualquier régimen represivo –piénsese la emigración intelectual a Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial -, siguió una fuga forzosa de la intelectualidad chilena más destacada, algunos de los cuales decidieron quedarse fuera y otros retornaron luego restaurada la democracia. Pero una fractura así devaluó el pensamiento nacional, su poder de cambio interno y lo confinó a estrechas prácticas de pensamiento y, por cierto, a un estanco⁸¹⁷. El historiador Gabriel Salazar señala que “los arrestos, deportaciones, finiquitos, torturas, asesinatos y desaparecimientos ejecutados contra la militancia y la periferia de esas organizaciones quebraron todos los récords represivos del siglo XX chileno. Nunca antes se había perpetrado una herida tan extensa y profunda en un sector que abarcaba casi la mitad de la sociedad chilena”⁸¹⁸. Una verdadera fractura entre dos bandos

⁸¹⁶ *Ibid.*, prefacio.

⁸¹⁷ Referido a las prácticas de la filosofía, el artículo *La filosofía en Chile (1973-1990)* de Eduardo y Ricardo Salas (incluido en el libro *El Pensamiento Chileno en el Siglo XX* ya citado) muestra las consecuencias que se siguieron para estos profesionales de la instauración de la dictadura militar.

⁸¹⁸ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, I, p. 177.

(vencedores y derrotados) coronó una verdadera disminución de las fuerzas sociales. Lo hondo de la represión se valió de múltiples herramientas para repartir el miedo y disciplinar lo más rápido posible a la población.

Sin duda, la imposición del miedo fue más potente durante los primeros años de dictadura. Era necesario barrer con el enemigo y nada sirvió de mejor manera que crear la ficción de un estado de guerra contra un pueblo desarmado. Una “primera fase [de la dictadura] corresponde al estado de «guerra interno» que se inicia con el derrocamiento y muerte de Salvador Allende y la proclamación del Acta de Constitución de la Junta de gobierno. Se prolonga hasta la declaración del fin de estado de guerra y la institucionalización de la DINA (18 de junio de 1974)”⁸¹⁹. La Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) es la policía secreta del gobierno, conformada por informantes civiles y por policía profesional. La crea el Decreto-Ley 521 promulgada el 14 de junio del 74 y “cuya misión será la de reunir toda la información a nivel nacional, proveniente de los diferentes campos de acción, con el propósito de producir la inteligencia que se requiera para la formulación de políticas, planificación y para la adopción de medidas que procuren el resguardo de la seguridad nacional y el desarrollo del país”⁸²⁰. En general, la DINA es conocida como órgano represivo de tortura, asesinato, secuestro y desaparición de enemigos. Con ella además aparecieron diferentes centros de encarcelamiento y ejecución clandestina. Entre los más reconocidos están Villa Grimaldi, Tejas Verdes, Tres Álamos. Luego de haber asesinado a los principales dirigentes de la Unidad Popular y por presión de Estados Unidos, la DINA es desmantelada. La causa es el asesinato cometido en Washington de Orlando Letelier, un destacado miembro del gobierno de Allende durante la Unidad Popular.

La reemplaza la Central Nacional de Inteligencia (CNI). La crea el Decreto-Ley 1878 y fue también concebido como un organismo militar que podía básicamente atribuirse las mismas prerrogativas de la DINA, pero dependiente del Ministerio del Interior. “Con la aparición de la CNI se abandona la práctica de hacer «desaparecer» personas, utilizada profusamente por la DINA, pero ahora se recurre al expediente de supuestos enfrentamientos de opositores con personal de seguridad, lo que permite la

⁸¹⁹ Rojas, María Eugenia. *Op. cit.*, prefacio.

⁸²⁰ Chile. *Decreto-Ley 521*. 14 de junio de 1974. *Crea la Dirección de Inteligencia Nacional*, 18 de junio de 1974. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=204417> [Visitado el 15 de marzo de 2015].

eliminación física absolutamente impune de personas indeseables para el régimen”⁸²¹. No solamente es tarea del régimen militar eliminar la disidencia, ya que a partir de aquí se demuestra también el rol desempeñado por los medios de comunicación en una sociedad donde la libertad de expresión es inexistente. “En este método de asesinato enmascarado la prensa desempeña un papel decisivo, ya que confiere credibilidad a las versiones oficiales sobre los enfrentamientos”⁸²². En el año 1980, mediante esta fuerte represión y mediante un plebiscito fuertemente cuestionado, se aprueba la Constitución de 1980. Obviamente, el rol de una dictadura sangrienta como la chilena, no deja de crear una oposición que se enfrenta con odio a los atropellos cometidos. “En mayo de 1983, inmensas protestas populares sacudieron Santiago y las principales ciudades de Chile. La oposición ganó la calle; su actuación se volvió multitudinaria”⁸²³. La CNI respondió con una fuerte represión: se allanaron poblaciones y ocurrieron muchos asesinatos en las protestas callejeras. Chile se enfrentaba a una fuerte recesión económica motivada por el modelo económico neoliberal que se había instaurado con el patrocinio de los *Chicago boys* y con una constitución autoritaria que acompañaba sus directrices. Después de todo, como reconoce María Eugenia Rojas, “un modelo tan profundamente antipopular, obviamente, sólo pudo imponerse y se mantiene por la fuerza. Ella fue orientada contra los actores políticos y sociales mayoritarios a fin de destruirlos, o al menos neutralizarlos”⁸²⁴. ¿A favor de quién? De una clase minoritaria que se formaría no solo de las antiguas familias de noble abolengo, sino de una nueva clase burguesa apropiadora. No hemos relatado todos los elementos posibles que pueden desprenderse de esta descripción de la aplicación del miedo en dictadura, pero si los elementos más significados que dieron apoyo a la destrucción de todo el movimiento social y político acumulado. Ahora nos adentraremos a la exposición del otro afecto imperante: la esperanza.

No se puede sostener eternamente un gobierno en base a la sangrienta represión y eso lo sabía Guzmán. Un autoritarismo que derivaba en tiranía no podía sobrevivir ante la presión internacional que urgía por una restauración de la democracia en Chile. La aplicación de las medidas de shock neoliberales y un discurso basado en las libertades individuales formaron parte de una transición hacia una democracia tutelada.

⁸²¹ Rojas, María Eugenia. *Op. cit.*, capítulo 1.

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ *Ibid.*, prefacio [Visitado el 15 de marzo de 2015].

⁸²⁴ *Ibid.*

Una parte del recorrido de este proceso lo hemos hecho en la sección 8.1. Pero no hemos relatado la forma en que la instauración de este nuevo modelo económico fue justificada y erigida a los ojos de la mirada internacional y también nacional. El modelo de apropiación capitalista neoliberal debía mostrar sus beneficios en relación al anterior modelo de desarrollo económico. Podría decirse que existen dos periodos, ambos separados por la crisis de 1982, para lo que Milton Friedman llamo el milagro chileno. “Si yo hubiera dirigido los asuntos de Chile desde mi despacho de Chicago, como dice la leyenda, tendría motivos para estar orgulloso. No solamente porque la inflación cayó del 800 al 25 por ciento, sino porque el desempleo está en baja y la renta media en alza. El país está en pleno boom. Lo que se observa allí es comparable con el milagro económico de la Alemania de postguerra”⁸²⁵. Estas palabras fueron expresadas por Friedman seis meses antes de la depresión de 1982, la cual no se esperaba. Por cierto, fue toda una estrategia para legitimar el modelo propagar por los medios de comunicación una suerte de júbilo y esperanza futura ante los resultados de las nuevas estrategias, los que traerían beneficios para todos.

Las declaraciones de las autoridades económicas también tuvieron un tono exultante y abundaron las frases para el bronce. En 1976, *El Mercurio* tituló: “Se inició el despegue”. De Castro, con fe, sentenció un año después a la prensa:

El país en este momento está experimentando un desarrollo acelerado y de una pujanza francamente sorprendente (...) Este año creceremos a tasas de entre el 8 y el 10 por ciento del Producto y, despojado de mi cargo de ministro, les diré que me inclino más por el diez por ciento.

“En 1990 Chile será un país desarrollado”, tituló con euforia *El Mercurio* el 28 de agosto de 1980, citando al ministro de Minería José Piñera Echenique⁸²⁶.

No sabemos si exista un estudio detallado acerca de las imágenes que se han creado a través de los medios de comunicación sobre la solidez económica conseguida por Chile con el modelo económico neoliberal; lo que sí se puede establecer que han sido variadas las fórmulas y nada despreciable su impacto. *El Mercurio* acuñó la expresión “Chile, el jaguar de América Latina” en comparación de la pujante economía chilena con los llamados “tigres asiáticos” (Corea del Sur, Taiwán, Singapur y Hong Kong) que se ocupó como enseña durante la década de los 90 en radio y televisión. Y hasta el día de hoy Chile -desde una perspectiva de un ciudadano común extranjero-, es visto como un ejemplo de crecimiento en Sudamérica. Discrepando o no de tal

⁸²⁵ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 66.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 66.

afirmación, se puede sí aseverar con precisión que el costo de tal implementación ha sido alto. Y en los dos periodos (antes y después del 82) que hemos indicado puede esto ser constatado. En ambos hay dos factores que pueden ser considerados comunes: la apertura de Chile al exterior y la concentración de riquezas por parte de determinados grupos económicos (con el consiguiente retroceso en términos sociales). El modelo neoliberal, según Salazar, en esencia tiene una propuesta simple: “«desestatizar» el manejo de la economía y confiar su funcionamiento a los mecanismos espontáneos del mercado. En la opinión de los *Chicago boys*, la masiva y omnipresente intervención del Estado durante las décadas anteriores había plagado la esfera económica de trabas y distorsiones que a la larga habían conducido al desastre”⁸²⁷. La receta tenía, por tanto, que ser contraria a las causas de la enfermedad y debía ser aplicada con receta de shock.

Por lo mismo, los neoliberales advirtieron todo el potencial y las posibilidades de la intervención militar para transformar los fundamentos de la sociedad chilena. “Aspiraban a concretar un proyecto fundacional destinado a conseguir estabilidad y garantías de permanencia del sistema capitalista, sustentado fuertemente en el sector financiero y en una nueva inserción en la economía internacional. El período de maduración de este proyecto requería de un gobierno prolongado, que controlara los atisbos de malestar social”⁸²⁸. Pero no eran los únicos que determinaban los lineamientos político-económicos a seguir; de hecho, en un inicio ni siquiera eran la corriente predominante, “pues los [economistas] menos ortodoxos expusieron en reiteradas ocasiones el argumento de que el costo social haría insostenible las modificaciones impulsadas por estos economistas”⁸²⁹. Pero a la junta militar, con el apoyo de Milton Friedman, les cautivó las soluciones propuestas a la crisis externa, falta de divisas, y la inflación y también el argumento de dar un giro radical.

Asumida la confianza de Pinochet y en plena recesión, los *Chicago boys* se abocaron a la tarea de la reducción del déficit fiscal: “en 1973 este alcanzó al 27,7 por ciento del PGB; en 1975 disminuyó a solo al 2,9 por ciento. Desde entonces y hasta la etapa final del régimen militar, el gobierno renunció voluntariamente a la expansión del

⁸²⁷ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia Contemporánea de Chile III. La Economía: Mercados, Empresarios y Trabajadores*. Editorial LOM, Santiago, 2002, p. 49.

⁸²⁸ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 42.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 43.

gasto fiscal para estimular la economía con el fin de no provocar déficit⁸³⁰. Todas las medidas, en general, fueron tomadas para subsanar el déficit fiscal y para bajar la inflación: el fin del subsidio de los servicios públicos, el despido de los trabajadores de su sector, la disminución del salario, la racionalización del gasto público. Por otro lado, “los bancos y empresas públicas que dependían de la Corfo, incluyendo algunas que habían sido originalmente creadas por esta institución, fueron puestas en licitación para despojar al Estado de un rol productor que la nueva ortodoxia consideraba aberrante”⁸³¹. Esto significó una desocialización de la economía, entregando el poder económico de empresas públicas a unas pocas manos seleccionadas del sector privado, con la consecuente exclusión de muchos actores y la poca transparencia del proceso. Igualmente, se inició un proceso de devolución de tierras intervenidas a los antiguos propietarios y a la destrucción de la organización campesina mediante la entrega de título de propiedad⁸³².

Obviamente, tales medidas fueron acompañadas de su correspondiente cuota de contención social. “Entre 1975 y 1976, la DINA y otros aparatos de seguridad del régimen detuvieron a 299 personas [...] Pero además, el régimen influyó de manera casi incontrarrestable en la opinión pública, en un marco de control total de la prensa y de los medios de comunicación”⁸³³. Por supuesto, los efectos sociales y económicos de las transformaciones emprendidas fueron atribuidos a la desorganización económica del gobierno anterior y a la recesión internacional. Ocultar los crímenes contra los Derechos Humanos (especialmente a nivel internacional) también fue tarea de los medios de comunicación dispuestos a hacer propaganda de las bondades del nuevo régimen y de los lastres del antiguo. Sin embargo, los elementos positivos de justificación no están ausentes. La esperanza se sustenta en una bonanza real y en el equilibrio de las cifras macroeconómicas.

El crecimiento del PGB chileno alcanzó entre 1976 y 1981 un promedio anual de 7,2 por ciento. Durante cuatro años consecutivos las tasas de aumento del PGB superaron el siete por ciento. El record fue el 9,9 por ciento de 1977.

Si se evalúa sólo el periodo entre 1977 y 1981, el PGB creció a un 8,5 por ciento anual.

El comercio, la pesca, el transporte y las comunicaciones fueron los sectores que tuvieron el mayor crecimiento en el periodo. El dinamismo de estas actividades fue

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁸³¹ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, III, p. 49.

⁸³² Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 54.

⁸³³ *Ibid.*, p. 49.

notable. En 1978 el comercio se expandió un 24,8 por ciento. La pesca, después de crecer un 33,6 por ciento en 1976, tuvo tasas sobre catorce por ciento en los cinco años siguientes, salvo uno. Durante dos años, el transporte y las comunicaciones crecieron sobre diez por ciento.

Estos datos fueron la base empírica usada por la prensa financiera internacional y por los *Chicago boys* para hablar de un crecimiento “milagroso” en la economía chilena⁸³⁴.

Según Délano y Traslaviña, sin embargo, una parte significativa de las elevadas tasas de crecimiento tienen su explicación en la recuperación de la recesión de 1975. “Como la mayoría de las estadísticas se calculan en relación con las del año anterior, es obvio que después de una depresión hay una primera etapa de recuperación fácil”⁸³⁵. Pero, por otro lado, y subrepticamente, la entrada de capitales extranjeros y las importaciones estaban minando la capacidad productiva de los productores nacionales, lo que llevó al llegar a la crisis del 82 a la quiebra de muchas empresas. Otra fracción del “milagro”, argumentan, “fue simplemente ficticio. Según un estudio elaborado por economistas de Cieplan (Corporación de Investigaciones Económicas para Latinoamérica), el Banco Central sobreestimó el crecimiento económico en los años del *boom*, valiéndose de una metodología de dudoso origen”⁸³⁶. A pesar de ello el crecimiento durante el periodo entre el 75 y el 81 fue superior al promedio histórico, pero debido al incremento de la deuda externa que permitió solventar las importaciones. “Los *Chicago boys* sostenían que endeudarse era sano mientras el compromiso se hiciera entre particulares y, como tal, esta tesis fue llevada a la práctica diaria. La deuda externa chilena, que en 1975 era de 9.301 millones de dólares, se elevó a 16.343 millones de dólares en 1981”⁸³⁷. En 1973, no superaba la deuda los 3500 millones⁸³⁸. Así, en 1982, se desató una de las crisis económicas más potentes desde la depresión de 1929 y una de las más crueles de la historia chilena. El saldo que dejó el término de este primer periodo fue claro: el 20 por ciento más pobre de los chilenos percibía un 3,3 por ciento de los ingresos disponibles y el 10 por ciento de las familias más ricas disponía del 46,1 por ciento de ellos.

Fue durante la crisis de 1982-83 que la legitimidad del modelo debió enfrentar su más dura prueba. Aquejada simultáneamente por un giro desfavorable en las condiciones externas (segundo «shock» del petróleo, baja de precios de las materias primas, alza de las tasas de interés internacional), y por los desequilibrios que se habían venido

⁸³⁴ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸³⁸ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, III, p. 52.

gestando en el interior (endeudamiento excesivo, falta de regulación de las operaciones financieras, costo excesivo del crédito interno, monopolización de la actividad por parte de los grandes conglomerados), la economía ingresó a partir de 1982 en un violento ciclo recesivo del que no comenzaría a recuperarse hasta 1985-86. Sólo durante el primer año de crisis se produjeron 810 quiebras, en comparación con una cifra promedio de 277 para el período 1975-81; el PGB cayó en un 14,1%, y la desocupación efectiva (incluyendo los planes de empleo mínimo) se empinó por encima del 30% de la fuerza de trabajo⁸³⁹.

En 1982 reconocería el Ministro de Hacienda, Rolf Lüders, que dos tercios de la crisis se debieron a errores en la política económica interna y sólo un tercio a la recesión internacional⁸⁴⁰. Los *Chicago boys* habían pretendido que la quiebra de las empresas no era importante, pues los actores ineficientes serían reemplazados por otros más eficientes en un mundo donde la economía se autorregulaba. Sin embargo, se equivocaron con respecto a la importancia de las instituciones financieras. Por lo mismo, se debió ir en rescate de la banca. “Para el Banco Central, el costo del salvavidas a estas instituciones fue cercano a 330 millones de dólares. Esos mismos recursos, destinados por ejemplo a financiar programas habitacionales, habrían permitido levantar 19.643 viviendas populares de 500 Unidades de Fomento cada una, en ese período”⁸⁴¹. El crédito que antes de la crisis externa había fluido de manera tan expedita en Chile, llevó a una posición difícil en el pago de la deuda externa. En 1983, se firma un compromiso con el Fondo Monetario Internacional (FMI) a cambio de un préstamo por 900 millones de dólares. ¿Qué pedía el FMI a cambio? Algo que sonará muy familiar en Europa si se piensa en la crisis actual de países como España, Portugal o Grecia: un certificado de buena conducta de la banca acreedora. ¿En qué se traducía tal buena conducta? “El país debía cumplir estrictas metas de reducción del déficit fiscal, de baja inflación, de reducciones de salarios de los trabajadores del Sector público y de disminución del crédito interno. La estrategia del FMI en Chile fue similar a la que aplicó en otros países latinoamericanos: poner a dieta a la economía, para que adelgazara rápidamente y se acostumbrara a un statu quo con menores créditos”⁸⁴². Se observará que la mayoría de esas medidas, como hoy en los países europeos anteriormente mencionados, recaían en la parte más vulnerable de la población. La diferencia es que el régimen de miedo establecido en Chile permitía algunas excepciones que países con regímenes democráticos no podían darse el lujo de

⁸³⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁸⁴⁰ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 95.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁴² *Ibid.*,

perpetrar: una represión con asesinatos y tortura. Aun así, la resistencia ahora gozaba de una mejor salud y los lazos de solidaridad contra la dictadura se habían rearticulado. La lucha contra medidas económicas tan antipopulares fue fuerte en una población que se encontraba pauperizada.

Es interesante lo que el historiador Gabriel Salazar señala con relación al salvataje de la banca. “Con ello, y paradójicamente, el Estado recuperaba por la fuerza de las circunstancias el papel económico preponderante que los *Chicago boys* tanto habían luchado por anular, pues junto con la intervención de los grupos se produjo el traspaso a manos fiscales de las empresas que éstos habían logrado concentrar”⁸⁴³. Pero este paréntesis se extendió solo por el tiempo que duró la recuperación de la economía; y también mostraron las preferencias del gobierno, pues a pesar de que las medidas neoliberales habían conllevado a una situación de crisis agudizada por la crisis internacional, nuevamente se nombró como Ministro de Hacienda (1985) a un *Chicago boys*: Hernán Büchi. Con las lecciones aprendidas, Büchi olvidó las ortodoxias y se comportó de manera mayormente pragmática para entablar medidas. “El apoyo a las exportaciones y la reducción del déficit fiscal fueron constantes en el periodo de Büchi. Estas políticas, conocidas como de «ajuste estructural» eran preconizadas entonces por el Banco Mundial”⁸⁴⁴. Había que aumentar el ahorro, la inversión y provocar un nuevo vuelco hacia los mercados externos. La economía creció a tasas satisfactorias y se habló de un segundo “milagro”. El primer año de Büchi recibió también la bendición de la alza de los precios del cobre que ya en 1989 llegaron a 149,6 centavos de dólar por libra. “Durante el periodo de Büchi se realizó una segunda gran ola privatizadora de empresas por parte del gobierno militar. La política de privatización apuntó hacia dos objetivos simultáneamente y fue coherente con las recomendaciones del Banco Mundial y del FMI”⁸⁴⁵. Antes de finalizar el periodo militar en 1989, con una Constitución que aseguraba la inamovilidad de los pilares construidos e inspirados en los valores de la autoridad y la libertad, el remache final fue el proyecto de ley del Estado Empresario. La iniciativa incluyó la privatización 20 empresas: la Empresa Nacional del Petróleo, la Empresa Portuaria de Chile, la Empresa de Ferrocarriles, la Empresa de Correos, la Empresa de Comercio Apícola y la Polla Chilena de Beneficencia. En un plazo de seis

⁸⁴³ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, III, p. 52.

⁸⁴⁴ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 123.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

meses deberían transformarse en sociedades anónimas. Con sencillas palabras se puede decir que el patrimonio público pasó al sector privado y se concentró en pocas manos. Gran parte de esa “concentración de poder” pasó a manos privadas extranjeras como en el caso del sector de la minería. A finales de la dictadura el sistema neoliberal se estabilizó y mostro indicadores bastante sólidos que lograron darle una legitimidad. La proyección del modelo neoliberal hasta hoy deja sentir sus efectos:

Con todo, la recuperación que efectivamente se experimentó durante los últimos años de la dictadura, más la tendencia mundial hacia la apertura comercial y el fortalecimiento de las economías de mercado, condujo a una legitimación final del modelo incluso ante muchos de sus detractores. Así, al iniciarse la transición a la democracia en 1990, el país asistió a la paradoja de que muchos de éstos, instalados ahora en los principales puestos de formulación y conducción de la política económica, optaran por preservar algunos de los rasgos esenciales de la ortodoxia neoliberal (reconocimiento del mercado como principal mecanismo asignador de recursos, subsidiariedad del Estado frente a la iniciativa privada, defensa de los equilibrios macroeconómicos), aunque con una mayor sensibilidad frente a las inequidades sociales que ésta obviamente fomenta (la denominada «deuda social»)⁸⁴⁶.

No podemos terminar sin plantear una reflexión que hacen Manuel Délano y Hugo Traslaviña y que se ajusta muy bien a lo que intentamos mostrar. No es sencillo explicar la obvia contradicción entre la necesidad de libertad económica y política que postula el neoliberal y los avatares de la experiencia chilena. “La falta de libertad política durante las transformaciones efectuadas en el gobierno autoritario, habría permitido sentar las bases de la libertad económica, como pilar de una ulterior libertad política. Todo ello, a costa de ahogar por largos años las libertades personales y de eliminar por la fuerza a quienes expresaron su disconformidad”⁸⁴⁷. ¿Si los consumidores tienen libertad para elegir que comprar (pues el liberalismo moderno concibe al hombre en su condición de consumidor), por qué no tienen la misma libertad de escoger sus opciones políticas? La cuestión para nosotros plantea un problema que apunta directamente a la “concentración de poder”. Un sistema que propende la inviolabilidad de la propiedad privada y la posibilidad de acumulación ilimitada por parte de los actores económicos (es una verdad *de facto* en el periodo histórico de Chile que hemos analizado), no podría llegar a extremos tan radicales sin tener apoyo de un gobierno autoritario fuerte. Aquí es donde se expresa la importancia política de las pasiones. Un gobierno autoritario, dependiendo de las tendencias que convoque, puede expresarse por

⁸⁴⁶ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Op. cit.*, III, p. 52.

⁸⁴⁷ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo, *Op. cit.*, p. 19.

una imposición que ordene y discipline a través del miedo (en diferentes grados). En el caso de Chile, durante la dictadura esa autoridad, sin duda, se trocó en tiranía y la imposición de los lineamientos político-económicos pudieron llegar a tal hondura gracias a ese apoyo preciso. Aplicar medidas de corte tan impopular como las neoliberales, donde la “concentración de poder” es un efecto necesario, tienen un costo que una determinada sociedad no aceptará sin despertar desconfianza y odio. Podría objetarse que en los principales pensadores neoliberales existe una apelación a la libertad individual y a la competencia del libre mercado, por tanto, hablar de la necesidad de un efecto de “concentración de poder” es inadecuado. Pero nosotros hablamos desde una perspectiva spinozista inmanente y no cabe separar aquí las doctrinas de sus efectos como si fueran dos momentos que pudieran diferenciarse. Aquí podemos volver a una comparación con Locke. En Locke el principio esencial, a pesar de los pensamientos que matizan el egoísmo social presente en su doctrina, es la propiedad privada. Y él dio rienda suelta a ese principio estableciendo la posibilidad de apropiación ilimitada. En Milton Friedman, uno de los adalides del neoliberalismo, ocurre algo similar. El liberal teme la “concentración de poder” y el Estado demostrándose como un ente acaparador de éste, debería tener la menor injerencia posible y trasladar hacia el mercado libre la mayor parte de sus atribuciones. En fin, la esperanza del porvenir esta afincada en la figura del trabajador-emprendedor y en la empresa que es capaz de sacar valor de donde no lo hay y en la justa democracia de mercado que nos orienta hacia el bienestar común. ¿Pero es que acaso Friedman no ve que la economía como la política son poderes que sin regulación pueden derivar en una aguda “concentración de poder” que termine socavando la potencia del cuerpo social total en favor de una sola parte de ella? ¿Es que acaso no es una abstracción mostrar la economía y la política como dos ámbitos separados, cuando es evidente que está interrelacionados? El proceso chileno, como expresión de una contrarrevolución (luego de 1973), muestra que la acumulación de riquezas lleva a que unas pocas familias monopolicen el mercado. Además, tal poder lleva a cooptar la política y a frustrar cualquier cambio estructural en pos de dar poder a los miembros de la sociedad que no lo tengan. En ese sentido, y desde una perspectiva inmanente, se aprecia los artificios teóricos que pueden erigirse al considerar de manera abstracta (segmentación entre política y economía) planos a los que le pertenece una unidad de principio.

Estas características son similares al escenario contemporáneo del neoliberalismo mundial. Se habla profusamente del socavamiento que el poder financiero mundial ha logrado en desmedro de las soberanías nacionales y como instituciones financieras como el FMI y el Banco Mundial tiene el poder para dictar normas que incluso contrarían la voluntad de los países. Chile, en ese sentido, ha sido un país pionero, laboratorio de las doctrinas neoliberales, y es por esto que hemos dado énfasis en la descripción de su caso. Chile confirma la hipótesis de Harvey acerca de que el neoliberalismo es una doctrina que a nivel mundial se presenta como una contrarrevolución que atenta contra las batallas ganadas durante la época del Estado de Bienestar. El carácter autoritario de sus planteamientos se aprecia en este común denominador: en los países democráticos en que se han instalado estas políticas, siempre ha venido acompañadas por un aumento en el gasto policial y militar. En Chile el Estado policial y militar fue el contexto apropiado para la aplicación de sus políticas. Es por lo mismo que reafirmamos esta propuesta: la doctrina neoliberal tiene inscrita en sus planteamientos un carácter autoritario y, por lo mismo, su tendencia es hacia una “concentración de poder”. Claro, podría objetárenos que nos hacemos solamente cargo de una parte de la teoría, pues no tomamos en cuenta los postulados liberadores de ella y que incluso si el neoliberalismo tuviera un carácter autoritario, es legítimo pensar que es un aspecto corregible. Claro, puede existir un neoliberalismo donde la democracia juegue un rol fundamental. Sin embargo, insistimos: nosotros hablamos desde una perspectiva inmanente spinozista y ella ve los resultados de la política en términos de su “ampliación” y de su “concentración de poder”. La política es esencialmente aquello y, por lo mismo, debemos valorar una teoría en virtud de los efectos evidentes de sus postulados y no de los matices discursivos que oculten su real dinámica. Llevados a una fiel ejecución tanto los principios del liberalismo de Locke como los del neoliberalismo de Friedman y Hayek conllevan a una “concentración de poder” en favor de una clase propietaria y así su inspiración, más que democrática, se revela cercana a la hobbesiana. La importancia de los afectos en ese sentido es vital: el miedo deriva en una solución autoritaria que ve como necesario el disciplinamiento, pero que despierta el odio social; solo la esperanza de una bonanza futura hace sobrellevable los efectos de su aplicación en los individuos. En otras palabras, afirmamos que tanto la doctrina hobbesiana como la dictadura pinochetista aplicados de manera irrestricta son insostenibles por derivar en efectos indeseados e insoportables para el cuerpo social. Por eso Guzmán se apartará de Pinochet: para planear un retorno a la democracia que conservara gran parte de los

efectos autoritarios, pero sustentado en la esperanza de la libertad individual y de la una bonanza económica para todos. El gran problema es que con antelación la riqueza material había sido repartida entre unos pocos actores.

7.5. La democracia no es más que una palabra

El 11 de septiembre de 1980 y con un plebiscito fraudulento, se aprueba la Constitución Política de la República de Chile de 1980⁸⁴⁸. El artículo 4º afirma brevemente “Chile es una república democrática”⁸⁴⁹. Nos preguntamos cómo una Constitución democrática pudo regir durante nueve años con una dictadura militar sangrienta y temida. Podemos obviar esta interrogante y preguntarnos cosas que afectan de manera directa la vida de chilenos y chilenas el día de hoy. ¿Cómo se puede transitar exitosamente de una dictadura a una democracia manteniendo por 35 años una Constitución aprobada sin garantías de legitimidad? ¿Qué tipo de democracia puede existir con una Constitución que entre sus cláusulas establece una mecánica interna que hace casi imposible su modificación? ¿Cuál es el sentido de la democracia chilena? El 11 de marzo de 1990 se realizó la ceremonia de trasmisión de mando de Augusto Pinochet al presidente Patricio Alwyn Azócar de la Concertación de Partidos por la Democracia. Antes, el régimen militar apostó su última carta para permanecer en el poder: un plebiscito para decidir si Pinochet continuaba hasta marzo de 1997, pero acabó perdiéndolo.

A partir de allí comienza el proceso llamado “transición a la democracia” cuya fecha de finalización corresponde al periodo de cuatro años en que Patricio Alwyn cumplió sus funciones de presidente. Durante su mandato y con el retorno de la democracia se hacen una serie de reformas necesarias a la constitución. Sin embargo, que ese proceso de transición haya cumplido su ciclo es discutido. Algunos opinan que la transición ha acabado recién el 2005 con un paquete de reformas que Ricardo Lagos aprobó durante su mandato y que lo llevaron a afirmar delante de la prensa internacional

⁸⁴⁸ En las notas a pie de página cuando nos refiramos a la Constitución original diremos Constitución de 1980; cuando nos refiramos a las modificaciones realizadas en 1989 hablaremos de la Ley 18825; y cuando hablemos de las reformas hechas en 2005 nos referiremos a la Constitución (2005).

⁸⁴⁹ Constitución Política de la República de Chile. 1980. Art. 4º. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=17039> [Visitado el 3 de mayo de 2015].

“ahora podemos decir que la transición en Chile ha concluido”⁸⁵⁰. Otros, como el escritor Jorge Edwards, ganador del premio Cervantes en 1999, opina que “la transición no ha terminado y la reconciliación no ha comenzado”⁸⁵¹. Si la transición no ha acabado, tiene sentido y mucho preguntarnos por el carácter de la democracia chilena, pero para eso tendríamos que demostrar que ella no ha concluido. Eso significaría que hay ciertas ataduras que no han permitido a Chile desvincularse de los derroteros de la dictadura militar y que, por lo mismo, el sentido de la democracia en que se vive es muy singular. Para demostrar este punto haremos un breve viaje por las concepciones de la democracia durante la transición chilena. Luego, transitaremos por algunos momentos en la historia de la constitución chilena y daremos algunas características clave para entenderla. Finalmente, sacaremos algunas conclusiones necesarias desde nuestra perspectiva inmanente spinozista.

7.5.1. La democracia en transición

Para definir la democracia el cientista político Giovanni Sartori utiliza la estrategia de hacerlo a partir de sus contrarios y encuentra algunos términos que a su entender se le oponen: tiranía, despotismo, dictadura, absolutismo, autoritarismo, totalitarismo y autocracia⁸⁵². En este caso, la dictadura de Pinochet no pasa la prueba, pues sin dudarlo pueden aplicársele más de alguno de esos términos. Llamarlo democracia es insostenible. Para el caso del periodo que le sigue, la transición a la democracia, es más dudoso aseverar ante qué nos encontramos. Lo que sí sabemos es que la inspiración de la Carta Magna se basa en dos valores fundamentales: libertad y autoridad. Pero la autoridad no es autoritarismo y bien así lo expresa Sartori en su análisis, pues hay incompatibilidad entre autoridad y autoritarismo. “La autoridad no manda: influye; y no pertenece a la esfera de la legalidad, sino, a la de la legitimidad”⁸⁵³. La diferencia radica entonces en que el autoritarismo, a diferencia de la autoridad, no es un poder legítimo, pues con él “se puede obligar a otro a escuchar o a obedecer”⁸⁵⁴. También sabemos que la Constitución del 80, aunque con modificaciones, rige hasta

⁸⁵⁰ Diario BBC Mundo. *Chile, fin de la transición*. 14 de julio de 2005. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4682000/4682157.stm [Visitado el 3 de mayo de 2015].

⁸⁵¹ Diario El País. *En Chile la transición a la democracia no ha terminado y la reconciliación no ha comenzado*. Entrevista a Jorge Edwards. Disponible en: http://elpais.com/diario/2005/01/08/babelia/1105144750_850215.html [Visitado el 3 de mayo de 2015].

⁸⁵² Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Editorial Patria, México D. F., 1993, p. 118

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

hoy. Habría que ver, entonces, si los efectos de la democracia en la cual ha transcurrido la historia de Chile desde 1989 -con la conducción de la Constitución del 1980-, se orientan hacia la autoridad o el autoritarismo y descubrir así cuál es el sentido que tiene el artículo 4° de la Constitución. Nuestra guía principal para este caso será el ensayo del profesor Carlos Ruiz Schneider *Concepciones de la Democracia en la Transición Chilena*.

Según Ruiz, el modelo que ha primado en Chile desde 1989 corresponde en grandes líneas a una democracia consensual o consociativa⁸⁵⁵. Lo que predominó en el periodo anterior al quiebre militar fue la polarización de tendencias políticas, lo que llevó a la inestabilidad en 1973 e hizo necesaria la intervención castrense. Se interpreta que la pérdida de consenso entre las partes tuvo como lección la necesidad de establecer lo que también se denominó “democracia de los acuerdos”. En 1985 el Centro de Estudios Públicos (CEP) chileno organizó un seminario para la discusión del texto *Acuerdo Nacional para la Transición a la Plena Democracia*, suscrito por un grupo de dirigentes políticos entre los que se contaba a Patricio Alwyn. En el seminario transcrito con el nombre *Acuerdo Nacional y Transición a la Democracia* el político chileno Edgardo Boeninger se adscribía plenamente a esta interpretación histórica de lo sucedido en Chile en 1973. La democracia consociativa es un aporte al futuro orden democrático, pues el acuerdo nacional permite reunir “a opositores al régimen militar y a sectores que han sido sus partidarios y que hoy en día están en una actitud independiente, tendiéndose así, también por primera vez, un puente que tal vez ayude a superar la polarización imperante”⁸⁵⁶. Para Carlos Ruiz, sin embargo, estas interpretaciones sobre las causas de lo sucedido tras el quiebre institucional chileno, son demasiado reduccionistas. “Mientras, por una parte, tienden a marginalizar el rol de la enormes desigualdades sociales en la gestación de los conflictos, sobre enfatizan por otra parte los efectos de la polarización «política» e ideológica, y del régimen institucional en el fin de la democracia en Chile”⁸⁵⁷.

⁸⁵⁵ Ruiz S., Carlos. *Concepciones de la Democracia en la Transición Chilena*. En: *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia*. Universidad Andrés Bello, Santiago, 1993, p. 165.

⁸⁵⁶ Flisfisch, Ángel *et al.* *Acuerdo Nacional y Transición a la Democracia*. Rev. Estudios Públicos (Santiago), verano 1986, vol. 21, p. 1-93. Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1194_48/rev21_aveitikian.pdf [Visitado el 4 de mayo de 2015].

⁸⁵⁷ Ruiz S., Carlos. *Seis... Op. cit.*, p. 168.

Es importante subrayar esto, pues se ha forjado un cierto diseño de modelo democrático que fue implementado a partir de una interpretación vencedora: en 1973 en Chile la polarización volvió completamente inestable el sistema político. Conclusión: se necesita una fórmula que establezca las posiciones políticas. Siendo o no adecuada esta mirada, los efectos de su implementación propendieron a un cambio radical en el modo de hacer política y, por lo mismo, de comprender la democracia. Ruiz cita a uno de los primeros expositores chilenos de este tipo de modelos, Alberto van Klaveren y de él sacará algunas consecuencias. Citamos el texto que aparece en el ensayo:

El modelo de la democracia consociativa postula que las sociedades fuertemente fragmentadas desde un punto de vista político pueden ser estabilizadas a través de un esfuerzo consciente de sus élites políticas, orientado a la búsqueda deliberada de medios que permitan contrarrestar los efectos centrífugos de esa fragmentación... La clave para entender esta paradoja parece estar en el comportamiento de las élites. Para poder neutralizar las divisiones políticas, ellas deben abandonar las prácticas competitivas y el principio de las mayorías simples... y formar en cambio grandes coaliciones que incluyan a los principales grupos políticos existentes en la sociedad... En el fondo el consociativismo implica la idea de una tregua más o menos permanente entre bloques políticos rigurosamente distintos que, si bien se oponen unos a otros, se ven obligados a tolerarse y aceptarse mutuamente como realidades básicas que no pueden ni deben cambiarse⁸⁵⁸.

De esta exposición chilena de la democracia consociativa, Ruiz extrae una serie de consideraciones. Lo primero es que evidentemente descansa en una teoría elitista del poder político, la que “está sobre todo marcada por su desconfianza en la participación política amplia y por el rechazo del contenido ético de la democracia”⁸⁵⁹. El papel central en el juego político es asumido por la clase política quienes son capaces realmente de tener un modelo estable de la democracia y no ya la multitud. Los límites puestos al poder de las minorías dirigentes es borrado y lo que se socava es la participación social en los procesos de construcción política de la mayoría. Lo segundo es que la frase “se ven obligados a tolerarse y aceptarse mutuamente como realidades básicas que no pueden ni deben cambiarse” parece entender que a pesar de la oposiciones normales de cualquier sociedad, sus grupos son así como realidades básicas que no deben ser alteradas. Señala Ruiz que este modelo tiene más sentido “en sociedades con divisiones étnicas, culturales o religiosas” que en “sociedades como la chilena, en donde la división social fundamental arraiga en desigualdades

⁸⁵⁸ Klaveren, Alberto van. *La Democracia Consociativa como Modelo de Convergencia Política*. Citado en: Ruiz S., Carlos. *Op. cit.*, pp. 169-170..

⁸⁵⁹ Ruiz S., Carlos. *Tres Críticas a la Teoría Elitista de la Democracia*. En: *Seis...Op. cit.*, p. 168.

socioeconómicas considerables⁸⁶⁰. Podríamos decir, en este sentido, que una sociedad que impide las transformaciones necesarias para el bienestar de su población y que busca que las clases y grupos de poder permanezcan estacionarios, difiere de lo que consideramos habitualmente como una democracia. No puede fundarse un orden político obviando la existencia del conflicto.

Ruiz, para remarcar uno de los caracteres más significativos de este modelo de “democracia de consenso”, acude al pensamiento que otro político chileno que ha teorizado sobre el tema: Alejandro Foxley. Él señala que el modelo construido busca reducir el peligro presente en la amenaza de corrientes ideológicas que no puedan conciliarse. Por eso, las democracias consociativas “optan por gobiernos que sobrerrepresentan a las minorías, antes que por una alternancia total en el poder con gobiernos de la mayoría, excluyentes de la minoría”⁸⁶¹. La pregunta es a qué tipo de minorías se refiere y eso se desprende medianamente de lo que Boeninger exponía más arriba: militares, pero también políticos y empresarios; o en otra palabras, las elites del poder. Otro rasgo importante del cual habla Foxley es el “tema tecnocrático del combate contra las ideologías”⁸⁶². Éste permite hacer de la política un tema de especialistas que dialogan sobre la manera de hacer más estable la democracia para llegar a los acuerdos necesarios; lo que conduce a la despolitización de las mayorías. Para hacer consecuente este modelo de democracia con las políticas neoliberales implementadas, se concibe al mercado como un espacio neutro que funciona de acuerdo a las leyes de la mejor distribución para todos. “La opción por la economía de mercado se transforma así en una especie de principio metapolítico, que pone límites externos a un ejercicio consociativo o concertado de las políticas sectoriales”⁸⁶³.

Un elemento esencial sobre el cual se fundó el acuerdo democrático político fue el amarre del orden económico social. No podía ser de otra manera. Recordemos que hay ciertos elementos expuestos que corroboran y acompañan el relato de esta democracia de consenso o de élite que exponemos: la concepción de la autoridad y la libertad individual de Guzmán que atraviesa la Constitución de 1980, la fuerte

⁸⁶⁰ Ruiz S., Carlos. *Seis... Ibid.*, p. 171.

⁸⁶¹ Foxley, Alejandro. *Algunas Consideraciones de una Democracia Estable. El caso de Chile*. En: Ruiz S., Carlos. *Concepciones... Ibid.*, p. 173.

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 176.

influencia de los *Chicago boys* y su lógica de un mercado neoliberal desregulado y la influencia de una dictadura militar. No podemos perder de vista esto en el relato de la democracia de consenso. Por eso es que un eje central de la democracia de los acuerdos “es el reconocimiento sin ambages del derecho de propiedad privada, incluidos los medios de producción, y la postulación del mercado, junto a la concertación y la acción del Estado como los mecanismos más eficientes de asignación de recursos”⁸⁶⁴. Nos damos cuenta entonces que no estamos tan lejos de los presupuestos de Locke. Y es sobre una inversión de lo que intuitivamente llamaríamos democracia que se funda esta particular democracia consociativa chilena y su principal acuerdo: decir que su fin concuerda con una economía de mercado y el rol prioritario de la propiedad privada. Deberíamos subrayar que estas reflexiones, que en gran medida son extraídas de un ensayo del profesor Carlos Ruiz Schneider, fueron escritas el año 1991.

En términos de la crítica spinozista inmanente diríamos que aquello que es fundamental en política se troca por su derivado: se da una respuesta sobre lo que es democracia antes de considerar la *multitudo* y su poder constituyente como problema. Es decir, antes de que el cuerpo social tome posición sobre el problema de su constitución, se suplanta su poder por una minoría que se desgaja de él, que decide unilateralmente la forma y el contenido de la democracia y lo asume como la única respuesta posible -“más o menos permanente” como diría el politólogo chileno van Klaveren-. Así, se eterniza el principio metapolítico económico que es el mercado en una solución sustentada por una clase minoritaria. “No estamos pues, en presencia de un puro acuerdo sobre las reglas del juego democrático, como suelo constitucional de la política y de la deliberación sobre fines, sino que, a la inversa, es porque se concuerda sobre fines, como la sociedad de mercado, que se acepta pactar sobre las reglas del juego democrático”⁸⁶⁵. Y permítasenos recordarle al lector quienes son los que concuerdan sobre los fines de este acuerdo que permite el funcionamiento de la democracia (y no al contrario, que la democracia permita el acuerdo sobre el fin): “en definitiva, la transición ha sido un producto de la negociación y la aceptación de un conjunto de arreglos o pactos que, principalmente, definieron las áreas vitales de interés

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 190.

para las elites (militares, políticos y empresarios). Estos acuerdos básicos entre las elites sobre las reglas del juego han llevado a una democracia limitada⁸⁶⁶.

Sartori decía que el término autoritarismo para oponerse a democracia debería derivar su poder de una autoridad ilegítima. Para el análisis y la figura esbozada de la democracia consociativa, pensamos que el modelo político chileno calza más bien con la asunción de una autoridad ilegítima. No puede llamarse autoridad legítima la que erige un principio metapolítico eminente que se instituye como neutro e inmodificable, que afianza su poder en una democracia de élites donde los principales actores son una minoría desgajada del cuerpo social (militares, empresarios, políticos profesionales) y que estima que el consenso social que da la estabilidad debe ser decidido por un grupo reducido de personas en oposición a la gran mayoría sobre la cual recaerán los efectos de esa implantación. Pero el problema es tal vez aún mayor. Podríamos pensar que la inactividad de esa mayoría es la que hace que se perpetúen los lineamientos políticos-económicos que instituyen este singular modelo, pues las herramientas para dar un giro están disponibles en las disposiciones legales. Sin embargo, cuando hemos afirmado que la hondura del proyecto contrarrevolucionario ejecutado en Chile no tenía paragón, no hablábamos metafóricamente. La Constitución de 1980 es el cerrojo ideal diseñado para perpetuar los principios autoritarios -en el sentido peyorativo que da Sartori a la palabra- en Chile.

7.5.2. Los cerrojos de la Constitución de 1980

El paso de la dictadura a la democracia estuvo marcado por el traspaso del poder institucional desde Augusto Pinochet a Patricio Alwyn, quien era parte de la Concertación de Partidos por la Democracia (la conformaban originalmente la Democracia Cristiana, Partido Socialista, Partido Radical entre otros). A partir de entonces la estabilidad política estaría representada por esta coalición y la oposición, la Alianza por Chile (Unión Demócrata Independiente y Renovación Nacional), que representa a la derecha chilena. Ambas coaliciones han monopolizado la política chilena y son los dos grupos pensados desde la perspectiva de la democracia consociativa para estabilizar o neutralizar las posiciones ideológicas extremas. Podemos decir que hasta el 2015 no habido cambios notables en la forma de hacer política desde las cúpulas

⁸⁶⁶ Cazor Aliste, Kamel. *Democracia y Constitución en Chile*. Rev. derecho (Valdivia), dic. 2000, vol.11, p.31. <http://mingaonline.uach.cl/pdf/revider/v11/art03.pdf> Visitado el 5 de mayo de 2005.

dirigentes. Desde el retorno a la democracia solo una vez la Alianza ha estado en puestos de gobierno (presidente Sebastián Piñera, 2010-2014) y no hay duda que el sistema político ha permanecido en equilibrio, permitiendo que las decisiones sean ejecutadas por aquellos que han ganado los escaños en las elecciones de gobierno.

El retorno a la democracia supuso reformas necesarias a la Constitución. En 1989 se hicieron 54 reformas, pues, sin duda, algunos artículos como el 8° de la Constitución eran incompatibles con cualquier consideración de la democracia:

Todo acto de persona o grupo destinado a propagar doctrinas que atenten contra la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases, es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República.

Las organizaciones y los movimientos o partidos políticos que por sus fines o por la actividad de sus adherentes tiendan a esos objetivos, son inconstitucionales.

Corresponderá al Tribunal Constitucional conocer de las infracciones a lo dispuesto en los incisos anteriores.

Sin perjuicio de las demás sanciones establecidas en la Constitución o en la ley, las personas que incurran o hayan incurrido en las contravenciones señaladas precedentemente no podrán optar a funciones o cargos públicos, sean o no de elección popular, por el término de diez años contado desde la fecha de la resolución del Tribunal. Tampoco podrán ser rectores o directores de establecimientos de educación ni ejercer en ellos funciones de enseñanza, ni explotar un medio de comunicación social o ser directores o administradores del mismo, ni desempeñar en él funciones relacionadas con la emisión o difusión de opiniones o informaciones; ni podrán ser dirigentes de organizaciones políticas o relacionadas con la educación o de carácter vecinal, profesional, empresarial, sindical, estudiantil o gremial en general, durante dicho plazo⁸⁶⁷.

Este artículo 8°, que es abiertamente autoritario y del cual solo hemos citado parte, fue derogado y con ello se buscaba, obviamente, reintegrar en algún modo el pluralismo político completamente extirpado durante el periodo militar. Además, está claro que ha servido para justificar la persecución política de ciertos grupos a nivel nacional. Otros artículos son morigerados para soslayar sus efectos más extremos. El artículo 41° inciso 2 modificado expone: “por la declaración de estado de sitio, el Presidente de la República podrá trasladar a las personas de un punto a otro del territorio nacional, arrestarlas en sus propias casas o en lugares que no sean cárceles [...] Podrá, además, suspender o restringir el ejercicio del derecho de reunión y

⁸⁶⁷ *Op. cit.*, art. 8° Constitución 1980 [Visitado el 6 de mayo de 2015].

restringir el ejercicio de las libertades de locomoción, de información y de opinión”⁸⁶⁸. Sin duda, leída esta modificación hecha en 1989 puede sonar bastante dura aún, pero son más perentorios los términos en que se expresa el artículo 41° inciso 2 original: “Podrá, además, restringir la libertad de locomoción y prohibir a determinadas personas la entrada y salida del territorio. Asimismo, podrá suspender o restringir el ejercicio del derecho de reunión y la libertad de información y de opinión, restringir el ejercicio de los derechos de asociación y de sindicación e imponer censura a la correspondencia y a las comunicaciones”⁸⁶⁹. Ese mismo énfasis existe en el artículo 41° inciso 4 modificado: “por la declaración de estado de emergencia, se podrá restringir el ejercicio de la libertad de locomoción y del derecho de reunión”⁸⁷⁰. El artículo 41° inciso 4 original subraya de manera categórica la forma mediante la cual se puede accionar en caso de estado de emergencia: “se podrán adoptar todas las medidas propias del estado de sitio, con excepción del arresto de las personas, de su traslado de un punto a otro del territorio, de la expulsión del país y de la restricción del ejercicio de los derechos de asociación y de sindicación. En cuanto a la libertad de información y de opinión, sólo podrán restringirse”⁸⁷¹.

Para no extendernos en demasía con respecto a ejemplos que dan muestra de una cierta intencionalidad de democratización de las prácticas constitucionales, citamos dos casos más. El artículo 9° que determina que “el terrorismo, en cualquiera de sus formas, es por esencia contrario a los derechos humanos [...] No procederá respecto de estos delitos la amnistía ni el indulto, como tampoco la libertad provisional respecto de los procesados por ellos. Estos delitos serán considerados siempre comunes y no políticos para todos los efectos legales”⁸⁷². Citamos el párrafo primero y tercero. La modificación afecta al párrafo segundo del inciso 2 y lo reemplaza el siguiente texto:

Los responsables de estos delitos quedarán inhabilitados por el plazo de quince años para ejercer funciones o cargos públicos, sean o no de elección popular, o de rector o director de establecimiento de educación, o para ejercer en ellos funciones de enseñanza; para explotar un medio de comunicación social o ser director o administrador del mismo, o para desempeñar en él funciones relacionadas con la

⁸⁶⁸ Chile. *Ley 18825*. 15 de junio de 1989. Modifica la Constitución Política de la República de Chile. 17 de agosto de 1989. Art. único, inc. 19. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idLey=18825> [Visitado el 6 de mayo de 2015].

⁸⁶⁹ *Op. cit.*, Art. 41°, inc. 2 Constitución de 1980.

⁸⁷⁰ *Op. cit.*, Art. único, inc. 21 Ley 18825.

⁸⁷¹ *Op. cit.*, Art. 41°, inc. 4 Constitución de 1980.

⁸⁷² *Op. cit.*, Art. 9° Constitución de 1980.

emisión o difusión de opiniones o informaciones; ni podrán ser dirigentes de organizaciones políticas o relacionadas con la educación o de carácter vecinal, profesional, empresarial, sindical, estudiantil o gremial en general, durante dicho plazo. Lo anterior se entiende sin perjuicio de otras inhabilidades o de las que por mayor tiempo establezca la ley⁸⁷³.

Lo citamos pues es tragicómico constatar que esta ley fue constantemente obviada durante el régimen militar. Los ataques terroristas del Estado contra la población no podían ser tildados de otra forma que de crímenes políticos. Además, esta ley justifica la aplicación de la Ley Antiterrorista que constantemente y hasta hoy ha permitido ataques contra el pueblo mapuche y la ciudadanía general. En tal medida, el cambio hecho fue solamente un retoque. Por último el artículo 23° original señala “que los grupos intermedios de la comunidad y sus dirigentes que hagan mal uso de la autonomía que la Constitución les reconoce, interviniendo indebidamente en actividades ajenas a sus fines específicos, serán sancionados en conformidad a la ley. El cargo de dirigente gremial será incompatible con la militancia en un partido político”⁸⁷⁴. El cambio también es solo retoque y reemplaza a la oración final por “son incompatibles los cargos directivos superiores de las organizaciones gremiales con los cargos directivos superiores, nacionales y regionales, de los partidos políticos”⁸⁷⁵. Lo citamos porque plasma en alguna medida el carácter elitista de la democracia al hacer una diferencia clara entre el poder social y el poder político. Muy bien señala a propósito Gabriel Salazar: “no hay duda, los constituyentes de 1980 estaban neurotizados por el miedo que desde «lo social» brotaran movimientos soberanos que amenazaran la obra que, con tanto sudor intelectual, el terrorismo militar levantó bajo el nombre de «Constitución Política del Estado Nacional»”⁸⁷⁶. Esto, según la óptica desde la cual pueda observarse, pueden o no ser esfuerzos democratizadores; sin embargo, no son suficientes para garantizar el pleno ejercicio democrático.

Lo que no cambia ni cambiará, por cierto, son el apoyo irrestricto de la Constitución de 1980 a la justificación de la propiedad privada y a la libertad de mercado. Con evidente malestar señala Germán Urrea lo siguiente: “Una constitución sería no puede embarcarse en la defensa a ultranza de los mecanismos propios del modelo económico neoliberal. Al contrario, la constitución debe ser flexible para dar

⁸⁷³ *Op. cit.*, Art. único, inc. 3 Ley 18825.

⁸⁷⁴ *Op. cit.*, Art. 23° Constitución de 1980.

⁸⁷⁵ *Op. cit.*, Art. único, inc.11 Ley 18825.

⁸⁷⁶ Salazar, Gabriel. *Op. cit.*, p. 105.

cabida a realidades que cambian y evolucionan⁸⁷⁷. Siguiendo la lógica de un Estado subsidiario (es decir, aquel que limita su intervención a los ámbitos que los grupos intermedios no pueden resolver por sí mismos. Como la actividad empresarial puede por sí sola regularse, el Estado no interviene), la Constitución señala en el Capítulo III “Sobre los Derechos y Deberes Constitucionales” que: “el Estado y sus organismos podrán desarrollar actividades empresariales o participar en ellas sólo si una ley de quórum calificado los autoriza. En tal caso, esas actividades estarán sometidas a la legislación común aplicable a los particulares⁸⁷⁸. A partir de este inciso “se niega al Estado el ejercicio de actividades económicas o de servicios de forma positiva [...] se prohíbe al Estado toda intervención en la promoción de actividades económicas y/o sociales, ya que estas son catalogadas de «empresariales»⁸⁷⁹. Como veremos más adelante la autorización para el desempeño de dichas tareas se hace dificultosa por estar sometida su modificación a un alto quórum. Pero, como igual deja en claro el inciso, de ser posible ejercer estas tareas por un cambio constitucional, ellas estarían sometidas a la legislación común privada y, por lo tanto, la recepción de recursos del Estado se limita.

El artículo 19 inciso 22 señala “la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica⁸⁸⁰. En la práctica, esto significa que cualquier beneficio que apunte al fomento de alguna actividad productiva por parte de Estado, se considera una discriminación hacia el sector privado. Si el Estado no puede promover la actividad económica, entonces el resultado es que la regulación solo puede estar sometida al mercado (quien, supuestamente, conoce de mejor manera donde debe estar puesta la inversión). “Un estado proactivo atenta contra el principio del Estado subsidiario; es decir, quienes se oponen no ejecutan actividades que son difíciles de echar a andar, pero tampoco quieren que el Estado las implemente⁸⁸¹. Entendido el contenido de estos incisos del artículo 19°, se hace mucho más fácil entender los incisos que le siguen: “La libertad para adquirir el dominio de toda clase de bienes, excepto aquellos que la naturaleza ha hecho comunes a todos los

⁸⁷⁷ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 64.

⁸⁷⁸ Texto Refundido, Coordinado y Sistematizado de la Constitución Política de la República de Chile. 2005. Art. 19, inc. 21. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=242302> [Visitado el 7 de mayo de 2015].

⁸⁷⁹ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 62.

⁸⁸⁰ *Op. cit.*, Art. 19, inciso 22 Constitución (2005).

⁸⁸¹ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 63.

hombres o que deban pertenecer a la Nación toda y la ley lo declare así”⁸⁸². Estando la actividad económica supeditada al mercado desregularizado de corte neoliberal, el conjunto de lo común a la nación y a los hombres, se reduce al espacio mínimo en que se ha encajonado al Estado. El inciso 24 es casi una confirmación de lo dicho en los tres anteriores y evidencia el trato privilegiado que se le da a la propiedad privada en esta Constitución: “El derecho de propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales o incorporales”⁸⁸³. Los artículos que le siguen mostrarán solo otros aspectos vinculados a la propiedad privada, pero hasta aquí nosotros.

Si anteriormente subrayamos el año de escritura del ensayo *Concepciones de la Democracia en la Transición Chilena* del profesor Carlos Ruiz, se debe a que las conclusiones que se pueden extraer de otros autores en el año 2000 son similares. Un ensayo ya citado del profesor Kamel Cazor llega a conclusiones parecidas a las de Ruiz. Con respecto a la situación que dio origen a la Constitución de 1980 señala que “la proclamación constitucional de que Chile es una «república democrática» no puede sino entenderse, desde su origen, como un intento del constituyente autoritario por legitimar un determinado orden de cosas que no eran precisamente democráticos [...] como principio legitimador “desde arriba”, a la actual situación de democracia limitada existente”⁸⁸⁴. Entonces, la Constitución de 1980 está basada en el postulado de una situación política irreal, pues el concepto de democracia consociativa (tutelada o de elite le llama Cazor), arrastra desde su origen y hasta la actualidad un alejamiento del principio legitimador de la multitud. No existe unión entre democracia y Constitución. Para que la democracia sea realizada “como principio legitimador de una Constitución auténticamente democrática (y no al revés, como ha ocurrido hasta ahora: donde a través de la actual Constitución antidemocrática –incluyendo su articulado original y las posteriores reformas parciales que se han llevado a cabo de ella– se ha pretendido democratizar la situación de democracia limitada por ella misma generada”⁸⁸⁵. Una constitución que sea legitimada por la mayoría debería cumplir al menos dos requisitos: una externa, que logre el concierto suficiente en torno a la forma procedimental que origina la respectiva Carta Magna. p. e., una comisión o asamblea constituyente

⁸⁸² *Op. cit.*, Art. 19, inciso 23 Constitución (2005).

⁸⁸³ *Ibid.*, Art. 19, inciso 24 Constitución (2005).

⁸⁸⁴ Cazor Aliste, Kamel. *Op. cit.*, p.31. Disponible en: <http://mingaonline.uach.cl/pdf/revider/v11/art03.pdf> [Visitado el 7 de mayo de 2005].

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

pluralista que la genere y sea ratificada con garantías por la mayoría. Otra interna: que sea coherente lo que la Constitución dice acerca de su propia legitimidad de contenido. Una pregunta surge nuevamente, pero ahora acompañada por una reflexión realizada casi diez años después del retorno a la democracia. ¿Cuál es el sentido que tiene el artículo 4° de la Constitución?

Si bien es cierto que la Constitución es, ante todo, norma jurídica, toda vez que la teoría de la Constitución no puede ser más que una teoría jurídica. No hay que olvidar, asimismo, el significado político de la Constitución, esto es, como la más relevante expresión jurídica de un sistema político, de modo que éste le da sentido a aquélla (y, a su vez, la Carta Fundamental constituye la garantía jurídica del sistema político). Esta relación entre lo político y lo jurídico que se plasma en la Constitución trae como resultado que la teoría jurídica, por sí sola, no basta para conocer dicha norma, es decir, para comprender lo que tiene (y por qué) de singular en el ordenamiento. Por esta razón, y más concretamente en el caso de la legitimidad democrática de la Constitución, no basta una mera declaración de democraticidad para transformar en normativa una Carta Fundamental, sino que resulta imprescindible que establezca, como algo que se ha adelantado, un verdadero Estado constitucional-democrático, es decir, que su espíritu y contenido material sean democráticos. De esta forma, la reflexión sobre el contenido de la Constitución, además de ser una reflexión eminentemente jurídica, no puede olvidar la trascendencia política, es decir, la pretensión de legitimación que la Constitución encarna por esa vía⁸⁸⁶.

Bajo este escenario, entonces, ¿se puede verificar entonces que la transición chilena a la democracia ha concluido? La respuesta para el año 2000 sería negativa a todas luces. La Constitución es ilegítima en tanto cuanto fue aprobada durante un periodo dictatorial y fue solo modificada tangencialmente con el transcurrir de los años. Pero, ¿cómo puede una gran mayoría de la población permitir que una Carta Magna sin legitimidad, conformada a partir de una democracia elitista con el acuerdo de solo algunos actores, con un principio metapolítico intocable como el desarrollo “extremista”⁸⁸⁷ de la propiedad privada y el mercado, se posicione sin dar alguna muestra fuerte de descontento? Esta es la respuesta: La articulación de los lazos sociales fue durante tanto tiempo y tan fuertemente avasallada mediante el miedo y la estrategia

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁸⁷ Son muchos autores que avalan el tema del extremismo que ha alcanzado el neoliberalismo imperante en Chile, por lo que no hacemos ningún juicio valorico que sea ajeno a cierta interpretación intelectual de la coyuntura histórica chilena. Gabriel Salazar, en uno de sus libros acerca de los movimientos sociales, abandonando el tono habitualmente académico, y con cierta ironía expresa: “Érase el 25/09/2008 cuando el diario *El Mercurio* informó, jubilosamente, que Chile había sido clasificado por el Instituto Fraser de Canadá como la quinta economía más libre del mundo y la «más libre» además –por lejos- de todo el continente americano. Que «superaba a economías como la de Estados Unidos, Alemania e incluso China». Que los rubros en los cuales Chile fue, sin discusión, el primero de todos, fueron: tamaño del gobierno (el más pequeño), respeto a los derechos de propiedad (total), acceso directo (desvergonzado) de los capitales internacionales al país y apertura (total) al mercado mundial. De lo que cabría concluir, primero que nada, que el modelo neoliberal chileno es «extremista»”. Salazar, Gabriel. *Op. cit.*, p. 363.

de exclusión, que durante toda la década de los 90 se aprecia el desgaste de la ciudadanía. Sin duda esto, desde una perspectiva spinozista, grafica la importancia que tienen los afectos desde el punto de vista político. La contrarrevolución militar de 1973 quebrantó las fuerzas sociales, pero así incluso se generaron lazos de resistencia y solidaridad entre la multitud. Luego de la grave crisis económica de 1982 se rearticuló la lucha contra el régimen que fue igualmente reprimida, pero no con el sangriento “éxito” del primer periodo dictatorial (73-80). Durante el llamado retorno a la democracia hubo una reactivación en pos de la batalla por ganar el plebiscito de 1988 que buscaba la confirmación o la salida de Pinochet del poder. Luego del retorno a la democracia, y redistribuido con antelación el poder entre las elites dirigentes, el movimiento social replegó su potencia. Agotado luego de un periodo marcado por el temor de la propia conservación y porque gran parte de las nuevas generaciones ya estaba disciplinada sobre las posibles repercusiones de negarse a respetar lo legalmente estatuido, se establece un paréntesis. Además, ante la esperanza de que el futuro que se avecinaba no podía ser tan magro como el anterior y, más aún, teniendo la posibilidad de expresar públicamente las discrepancias sin temor a ser acibillado, el cuerpo social retrocedió sumiso.

Vemos, entonces, que entre la multitud y las pasiones también hay un nexo explícito. Hemos definido a la *multitudo* como el poder constituyente del Estado, tal como aparece expresado en el TP. Pero el concepto no solo sirve para explicar el papel del gobierno, sino de los cuerpos intermedios como originantes de poder político. Un cuerpo político considerado como un todo no puede ser lo más potente que puede si no incluye la salvaguarda de cada una de sus partes. Si un grupo minoritario se hace con el poder y profita de otro mayoritario, no puede esperarse la paz social; quizá la estabilidad. Sin embargo, si tal dinámica se repite persistentemente en el tiempo, se acumula odio hacia quienes legitiman formas sociales inaceptables, lo que desemboca en la inestabilidad por la falta de legitimidad. Esto también forja lazos de solidaridad entre aquellos que padecen por causa de las políticas cometidas. Pero es tan rico el poder de los afectos que también permiten la explicación desde la perspectiva de “los de arriba”: hubo miedo de las clases dirigentes, como expresa Salazar anteriormente, por el poder político que ejercían los grupos sociales y ante tal peligro se decidió por la ejecución de una «contrarrevolución». Bajo tal tamiz, ¿Cuál es el criterio que permite establecer la legitimidad de uno u otro? El criterio es propiamente ontológico: el que

permita establecer relaciones de convivencia fuertes, solidarias y alegres entre los hombres y que eleven la potencia transformadora de cada uno y de los grupos intermedios y del cuerpo político total. Todas esas multitudes intermedias constituyentes de un poder propio con la llegada de la democracia en 1989, vivieron un periodo de inactividad por disminución de su potencia luego de la lucha de resistencia dada por 17 años. Salazar cuenta que fue precisamente para neutralizar esa potencia del poder social en el periodo de transición que “los partidos políticos asumieron un rol central, en tanto el protagonismo de las organizaciones sociales de base se redujo al mínimo”⁸⁸⁸. Además desde el punto de vista de la democracia elitista, “la marginación se explica por el **deseo** de tendencias que podrían haber roto con el consenso político (democracia de enclaves autoritarios), económico (equilibrio macroeconómico e inserción dentro de una economía global) y social (transición pacífica y contención de las reivindicaciones inmediatas)”⁸⁸⁹. La conclusión necesaria es que la experiencia de acumulo de fuerzas de los años ochenta fue incapaz de proyectarse al periodo de transición política a la democracia. “El movimiento social entra al 2000 condiciones distintas a lo que ocurrió en el 1900. Las bases sociales han perdido protagonismo y sus organizaciones carecen de representatividad”⁸⁹⁰. Pero los movimientos sociales germinan lentamente, sus procesos son subterráneos, pues también esperan los recambios generacionales.

El año 2005, marcó otro hito en cuanto a las reformas constitucionales, y como vimos, el presidente de aquel entonces, Ricardo Lagos, afirmó solemnemente que con este grupo de 54 reformas se daba por terminada la transición. Este nuevo cambio de leyes constitucionales buscaba hacer de la Constitución un conjunto de normas mayormente coincidente con el estatus exigido por una verdadera democracia. Los cambios, sin duda, son más ambiciosos y algunos juristas se lo tomaron con el mismo entusiasmo. Fernando Cumplido, ex Ministro de Justicia chileno, exalta en un artículo la hondura de estas medidas. Sin embargo, reconoce que “el proceso de democratización ha debido ser acordado con la oposición [...] por lo que la Concertación no ha logrado

⁸⁸⁸ Salazar, Gabriel. *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, Identidad y Movimientos*. Editorial LOM, Santiago, 2002, p. 130.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 130. (la negrita es nuestra).

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 131.

aprobar su proyecto ideal de Constitución⁸⁹¹. Es concebido como un grande adelanto en lo referente al cambio del Consejo de Seguridad Nacional, organismo creado por Pinochet e inspirado en la llamada Doctrina de Seguridad Nacional, que tanto impacto ha tenido en Latinoamérica:

La reforma constitucional aprobada en el gobierno del presidente Lagos prácticamente ha suprimido el poder de seguridad. En efecto, la garantía de la seguridad nacional y de las bases de la institucionalidad se entrega a todos los órganos del Estado y no solamente a las fuerzas armadas; se cambian claramente las funciones y naturaleza del Consejo de Seguridad Nacional, reduciendo las atribuciones, dejándolo como un organismo asesor del presidente de la República. También, incorpora al Consejo al presidente de la Cámara de Diputados. En cuanto a la convocatoria, corresponde sólo al presidente de la República. Asimismo, se establece la atribución del presidente de la República de llamar a retiro a los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas y al general director de Carabineros; a diferencia de la Constitución anterior, que disponía que debía ser aprobada por el Consejo Seguridad Nacional, la remoción solamente compete al presidente la República mediante un decreto fundado previamente informado a la Cámara Diputados y al Senado. [...] A contar de la reforma constitucional del gobierno del presidente Lagos, las Fuerzas Armadas han pasado a depender plenamente del gobierno civil, como corresponde a un régimen político democrático⁸⁹².

A pesar de aquello no puede dejar de subrayarse que el Consejo de Seguridad Nacional es un órgano que tiene un origen autoritario. En todo caso, está larga cita nos muestra dos modificaciones de consideración. El Consejo de Seguridad Nacional (Cosená) puede ser convocado solo por el presidente y ya no por otras instancias. Lo otro, se le entrega al presidente la facultad de poder remover al jefe de las Fuerzas Armadas y al director de Carabineros lo cual disminuye la tutela castrense. Otras disposiciones notorias tiene que ver con la reducción del periodo presidencial de 6 a 4 años. Vital es la eliminación de los senadores designados, pues no tiene consonancia con una democracia que cargos de elección popular tan importantes sean elegidos por instancias ajenas al poder popular. “Tales nombramientos los efectuaban la Corte Suprema (tres), el Consejo de Seguridad Nacional (cuatro), y el presidente de la República (dos). Los elegidos por votación popular eran 26; integraban también el Senado los ex presidentes de la República. La reforma constitucional de 1989 aumentó el número de senadores elegidos a 38, mejorando la representatividad de la realidad

⁸⁹¹ Cumplido, Francisco. *Reforma Constitucional en Chile*. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano, 2006. Tomo I, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, p. 105-113. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dconstla/cont/2006.1/pr/pr6.pdf> [Visitado el 8 de mayo de 2015].

⁸⁹² *Ibid.*, p. 107.

política⁸⁹³. No hemos querido dar mayor detalle de las reformas y solo hemos mencionado el fondo de las más importantes para llegar rápidamente al núcleo del asunto. Si como lo expresa Ricardo Lagos, a partir de esta serie de modificaciones constitucionales se puede dar un fin a la transición, pues se acentúa el carácter democrático de la Constitución de 1980 y se legitima su texto, ¿por qué gran parte de la ciudadanía no lo considera así? Por los efectos que el proyecto político-económico ha tenido sobre ellos y que la reforma constitucional de Ricardo Lagos tampoco llega a modificar (sobre todo a los incisos del artículo 19° a los cuales hicimos referencia).

Salazar manifestó que las condiciones en que entraban las bases sociales al comienzo de milenio eran de repliegue. El año 2006, entra al escenario político un actor quizá inesperado: los pingüinos. Se conocen así a los estudiantes secundarios (entre 15 y 18 años) que utilizan una indumentaria negro y blanco para asistir a clases. “El movimiento de los «pingüinos» se toma las calles desde el comienzo del año escolar, luego ocupa los locales de casi todos los liceos municipalizados de Chile y por fin en los paros nacionales convocados el 30 de mayo y el 5 de junio –a los que adhieren los universitarios y el Colegio de profesores- coordina manifestaciones callejeras de cerca de 1.000.000 de estudiantes⁸⁹⁴. Las movilizaciones son contra las políticas educacionales neoliberales que sienten solo modificadas desde un punto de vista cuantitativo por los Gobiernos de la Concertación. Una de las grandes victorias de los “revolución pingüina” es haber cambiado la imagen del movimiento estudiantil a partir de la búsqueda de nuevas formas de protestas (bailes, coreografías, presentaciones artísticas; en general, todo tipo de manifestación no violenta), que hicieron a gran parte de la población compartir sus demandas. Además, hay que notar que se trata de toda una nueva generación carente de miedo, pues no ha vivido directamente los efectos de la represión política de 1973 (y cuyas esperanzas han sido aplastadas por las directrices político-económicas que se arrastran desde la dictadura). A partir de allí no ha habido punto de retorno en el progreso del malestar y las demandas de distintos sectores de la población. Es importante lo que al respecto señala Gabriel Salazar enmarcando este movimiento en la historia chilena del siglo XX:

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁹⁴ Ruiz S., Carlos. *De la República al Mercado. Ideas Educativas y Políticas en Chile*. Editorial LOM, Santiago, 2010, p. 150.

Es significativo que la ciudadanía se hubiera demorado quince años en reaccionar contra los dudosos encantos seductores del populismo (1932-1947) y que haya demorado el mismo número de años en reaccionar contra los dudosos encantos seductores de continuismo democrático-neoliberal (1990-2006, tomando como inicio de esa reacción la «revolución pingüina» del 2005-2006). Y que, en ambos casos, la reacción haya sido dirigida, a final de cuentas, sobre todo, contra la clase política civil⁸⁹⁵.

¿Es que hay algo que sea incompatible entre los logros democráticos que exalta la clase política y el malestar de los movimientos sociales que emergen luego de la revolución pingüina? Hay que plantear una diferencia ostensible y llamativa entre ésta y la anterior Constitución chilena: “la llamada Constitución de 1980, que es formalmente más rígida que la de 1925, ha sido modificada mucho más veces que ésta. Desde 1989 ha habido casi treinta leyes de reforma constitucional, mientras que en sus casi 50 años de vigencia solo se dictó diez leyes de reforma de la Constitución de 1925”⁸⁹⁶. Se deriva de esto una consecuencia evidente: que las reformas que se han hecho a la Constitución de 1980 tienden a tener un carácter más cuantitativo que busca justificar, de esa forma, por el número de cambios, una mejora significativa. Sin embargo, planteadas estas reformas desde un punto de vista cualitativo, han modificado muy escasamente el panorama sobre el cual se juega la política chilena. Al respecto el historiador Gabriel Salazar es muy crítico: “no hay duda de que la Concertación se benefició de la lentitud con que el grueso de la ciudadanía tomó efectiva conciencia de lo que realmente había ocurrido en los cruciales y alargados años de la «transición». Y pudo por eso gobernar durante veinte años”⁸⁹⁷. Se haya beneficiado a sabiendas o por la inercia del estancamiento, los 35 años de juego político entre la Concertación y la Alianza por Chile no han modificado ni el empate entre estos dos grandes conglomerados políticos, ni la democracia de acuerdos elitista puesta en ejecución y por sobre todo el gran principio metapolítico que defiende la Constitución de 1980: la propiedad privada y el accionar libre del mercado como lo pensaron e implementaron los *Chicago boys*. Los efectos sobre la ciudadanía son los que dan respuesta del descontento generalizado y creciente.

Las huellas de las anteriores afirmaciones son rastreables fácilmente. El año 2009 el diario El Mercurio informaba que Chile ya no era la quinta economía más libre del mundo, sino que la tercera entre 141 países evaluados “«solo detrás de Hong Kong y

⁸⁹⁵ Salazar, Gabriel. *Op. cit.*, p. 43.

⁸⁹⁶ Atria, Fernando. *La Constitución Tramposa*. Editorial LOM, Santiago, 2013, p. 44.

⁸⁹⁷ Salazar, Gabriel. *Op. cit.*, p. 45.

Singapur» (dos hipermercados sin identidad de nación). Y se destacó el hecho de que en el ya pretérito 1980 nuestro país marco apenas 5.56 puntos sobre un máximo de 10.0, en tanto que ahora, 2009, la marca fue ¡8.14!⁸⁹⁸. La conclusión de Gabriel Salazar -pero no solo de él- y los datos lo confirman, es que modelo neoliberal no ha declinado en los años de gobierno de la Concertación, sino que supera con creces los esfuerzos hechos por la dictadura para ejecutarlo. A nivel externo el país se ha abierto con desmesura al inversionista extranjero. Hacia adentro el panorama es extremo desde el punto de vista social. El 10% más rico de Chile gana 46.2 veces más que el 10% más pobre, es decir, la inequidad se eleva. Además, es conocida la relevancia que tienen familias como Luksic, Matte, Angelini y Paulmann en la concentración de la riqueza⁸⁹⁹. La mayor traba para que esa mayoría del país que se ve afectada por estas políticas cambie la dirección de la “concentración de poder” es la misma Constitución de 1980. Como afirma Fernando Atria en *La Constitución Tramposa*, “podríamos decir que es una constitución al derecho pero no al revés, que es una norma fundante, pero no una decisión fundamental del pueblo sobre su identidad y su forma de existencia. Es porque esas normas no le dan forma política al pueblo con la finalidad propiamente constitucional de habilitarlo para actuar, sino con la finalidad de neutralizar su agencia”⁹⁰⁰. Este libro, publicado el 2013, llega a similares conclusiones que las anteriores reflexiones que hemos mencionado: las de Carlos Ruiz (1991) y Kamel Cazor (2000). Diríamos que afirmar la existencia de un principio metapolítico es una forma elegante de establecer que el sistema económico neoliberal impuesto durante la dictadura es intocable. ¿Pero de qué modo podría serlo? Por medio de lo que Atria llamará tres cerrojos y un metacerrojo de la trampa constitucional. Quisiéramos citar en su totalidad los párrafos en que el académico describe estas vallas para la expresión de una democracia con sentido y luego comentarlas.

(i) *Las leyes orgánicas constitucionales y sus quórum de aprobación*. El primer cerrojo es el quórum llamadas “orgánicas constitucionales”. Ellas no pueden ser dictadas, modificadas o derogadas sin la concurrencia de una cantidad de votos en ambas cámaras ampliamente superiores a la mitad más uno: exigen 4/7 de los votos de los diputados y senadores en ejercicio (art. 66). Esto quiere decir que cualquier reforma

⁸⁹⁸ Salazar, Gabriel. *Op. cit.*, p. 364.

⁸⁹⁹ No es difícil encontrar en los medios chilenos artículos que difundan este tipo de informaciones. Un titular denuncia: *Luksic, Angelini, Matte, Paulmann y Piñera: cada uno de ellos gana lo mismo que un millón de chilenos*. Disponible en:

<http://ciparchile.cl/2012/01/23/%E2%80%9Cluksic-angelini-matte-paullman-y-pinera-cada-uno-de-ellos-gana-lo-mismo-que-un-millon-de-chilenos%E2%80%9D/> [Visitado el 8 de mayo de 2015].

⁹⁰⁰ Atria, Fernando. *Op. cit.*, p. 45.

orgánica a una ley orgánica constitucional requiere una mayoría que solo puede obtenerse con la concurrencia de los votos de la derecha. Esto le da, de hecho, poder de veto⁹⁰¹.

(ii) *El sistema binominal.* Este segundo cerrojo hace prácticamente imposible lo que el primer cerrojo ya hacía muy difícil.

El sistema binominal existe para asegurar a la derecha los cincuenta y un diputados que necesita para vetar la modificación o derogación de una ley orgánica constitucional. No es respuesta a esta observación, no elimina el carácter tramposo del sistema binominal, el hecho de que favorezca también a la Concertación, porque es respecto a la derecha donde adquiere relevancia, garantizando ese poder de veto⁹⁰².

(iii) *El control preventivo del Tribunal Constitucional.* En el caso improbable de que alguna decisión contraria a los intereses de la derecha superara estas dos trampas entraría en operación la tercera: el Tribunal Constitucional, que tiene competencia preventiva (en virtud de la cual interviene en el proceso de formación de la ley antes de que esta alcance a ser dictada) completamente exagerada⁹⁰³.

(iv) *El metacerrojo: los quórum de reforma constitucional.* Los tres cerrojos ya identificados están protegidos por un metacerrojo, es decir, uno que protege a los demás: los quórum de reforma constitucional, que actualmente son de 60 a 66% de los diputados y senadores en ejercicio. Como referencia, el quórum de reforma de la Constitución de 1925 era la mayoría de los diputados y senadores en ejercicio (y ya hemos visto que en el doble de tiempo de vigencia se dictó un tercio de las leyes modificatorias de la Constitución de 1925, en comparación con la de 1980)⁹⁰⁴.

En sí, se observará que hay una interrelación entre estos cuatro elementos. Tanto el sistema de elecciones como el Tribunal Constitucional tienen una ley orgánica que los regula, por lo mismo, hacer cambios drásticos a su fisonomía es dificultoso sin un gran acuerdo entre las partes de los dos grandes conglomerados políticos: la Concertación y la Alianza. Los grupos políticos que no pertenecen a alguno de ellos es difícil que puedan verse representados en el Senado o en la Cámara de Diputados. Las leyes orgánicas constitucionales son normas complementarias que acompañan al texto constitucional en materias que están expresamente señaladas en ella. Son, precisamente, objeto de control preventivo por parte del Tribunal Constitucional. Vemos que hay un intrincado nivel de relaciones que se entiende comenzando por la exposición de lo que se ha denominado el sistema binominal de elecciones (segundo cerrojo). La Cámara de Diputados cuenta con 120 integrantes y por cada distrito (60) se eligen 2 y la de Senadores con 38 y por cada circunscripción se eligen igualmente 2. Gran parte de los partidos legales en Chile durante la vuelta a la democracia se unieron a uno de los dos grandes conglomerados políticos: la Alianza y la Concertación. Cada uno de ellos – como otros partidos- puede presentar hasta dos candidatos para llenar los cupos

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 51.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

existentes. Se ganan los cupos no por la mayoría absoluta, sino por el número de votos que obtenga la lista. La única forma de obtener los dos cupos es que la lista doble el número de votos de la lista opositora.

Así, si solo existieran dos conglomerados que presenten candidatos, se necesitaría superar el umbral del 66% de los votos para obtener los dos puestos. Si hay otras fuerzas políticas que presenten candidatos se vuelve aún más complejo, pues aquellos restarían votación a las otras dos fuerzas políticas. Así, obtener tal nivel de votación es dificultoso. Por contraparte, hay una cara un poco vil de este sistema de elecciones: imaginemos que la lista A y C presentan cada uno dos candidatos. Los candidatos de la lista A obtienen 31 y 30% y los de la lista C 20 y 19%. En tal caso, cada lista gana un escaño, pues la suma de los votos de cada lista da 61 y 39% y se ve que la lista A no alcanza a doblar a la B. Podría darse el caso de que exista una tercera lista, la E, que presente igualmente dos candidatos. Imaginemos que en una elección los candidatos de la lista A obtienen 19 y 18%, los candidatos de la lista C obtienen 20 y 19% y los candidatos de la lista E obtienen 23 y 1%. La mayoría absoluta la tiene el primer candidato de la lista E, pero su lista solo suma 24% por lo cual no ha conseguido ganar el cupo. Ganan la lista A y C un puesto cada uno por sumar sus listas 37 y 39% en total. De este ejercicio se desprenden dos consecuencias: tendencia al equilibrio o empate entre dos listas y una exclusión de las minorías políticas en la representación y con ello de diversidad.

Se explica ahora más fácilmente la expresión “el sistema binominal existe para asegurar a la derecha los cincuenta y un diputados que necesita para vetar la modificación o derogación de una ley orgánica constitucional”. Ello nos permite pasar al primer cerrojo. Pensemos nuevamente como si existieran solo dos grandes conglomerados políticos optando por el poder. Se necesita de 51 diputados para tener poder de veto; ello supone que el otro conglomerado tiene 69 diputados. Pero conseguir la última cantidad de diputados ya es difícil debido a un sistema electoral que tiende al empate entre las dos fuerzas; por lo mismo, conseguir los 4/7 diputados requeridos para cambiar una ley orgánica constitucional es todo un reto. Si se lograra pasar por la aprobación de la Cámara de Diputados toca luego pasar por el Senado. Si hubiese aprobación del Congreso, aún queda el escollo del Tribunal Constitucional. El problema mismo no es la existencia del Tribunal como las facultades que se ha arrogado y que

evidencian su carácter antidemocrático. En una resolución del año 2006, en la que Atria y otros juristas chilenos pusieron su mirada, el Tribunal Constitucional señala explícitamente: “el Tribunal sustituye la voluntad de los sujetos involucrados en el conflicto, haciendo prevalecer su voluntad por sobre la del órgano controlado. En otros términos, el Tribunal Constitucional sustituye la voluntad de los parlamentarios o la del Presidente de la República”⁹⁰⁵. El tema que se convocaba era el uso de la “pastilla del día después” y, por lo mismo, el resorte de la resolución fue un tema de conocimiento público y mediático. Nótese que independientemente que el fondo del asunto se relacione con algo sensible para la ciudadanía, lo importante acá son los términos de la resolución: “el Tribunal Constitucional sustituye la voluntad de los parlamentarios o la del Presidente de la República”.

Este 2015 -mientras este trabajo se redactaba- han sucedido dos cosas importantes en relación a modificaciones sustantivas de la Constitución. El 27 de abril del 2015 se ha promulgado una nueva ley de elecciones que sustituye al sistema binominal, pero se debe esperar para ver sus efectos en términos de distribución de poder para las elecciones del 2017. Lo que pareciera ser una afirmación unilateral de Fernando Atria, que la derecha es la que se beneficiaba con este sistema de elecciones, queda confirmado de alguna forma por el requerimiento de inconstitucionalidad presentado delante del Tribunal Constitucional por senadores de la Alianza (coalición de derecha). Es decir, luego de haber superado el paso por la Cámara Baja y Alta, se necesitó el paso por este tribunal con poder de veto. “Interpuesta el 26 de enero pasado por el senador Hernán Larraín (UDI). La petición contaba con el patrocinio de legisladores opositores como Andrés Allamand, Francisco Chahuán, Alberto Espina, Juan Antonio Coloma, Alejandro García Huidobro, José García, Jaime Orpis, Víctor Pérez, Baldo Prokurica, Jacqueline Van Rysselberghe y Ena Von Baer”⁹⁰⁶. El requerimiento fue rechazado y con ello uno de los cerrojos fue roto. Ello no hace menos acuciante los intereses de este escrito, pues el día 28 de abril de 2015 la presidenta ha

⁹⁰⁵ Tribunal Constitucional. *Requerimiento de inconstitucionalidad formulado por 31 diputados en contra de la resolución exenta N°584, del Ministerio de Salud, de 1° de septiembre de 2006, que aprueba normas nacionales sobre regulación de la fertilidad*. Jurisprudencia Constitucional (Santiago), 1 de septiembre de 2006, Tomo IX. Rol No 591, pp. 251-297. <http://www.tribunalconstitucional.cl/wp/wp-content/uploads/009-Tomo-IX-PDF.pdf> [Visitado el 9 de mayo de 2015].

⁹⁰⁶ Diario Emol. *Tribunal Constitucional rechazó requerimiento de senadores de la Alianza por el binominal*. 30 de marzo de 2015. Disponible en: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2015/03/30/710526/tc-rechaza-requirimiento-de-la-alianza-contra-binominal.html> [Visitado el 10 de mayo de 2015].

anunciado para septiembre de 2015 el inicio de un proceso constitucional y es donde la pregunta por la Constitución de 1980 se vuelve aún más importante. “Por eso quiero anunciar que en Septiembre, mes de Chile, daremos inicio al Proceso Constituyente abierto a la ciudadanía, a través de diálogos, debates, consultas y cabildos, que deberá desembocar en la Nueva Carta Fundamental, plenamente democrática y ciudadana, que todos nos merecemos”⁹⁰⁷.

La pregunta más importante de este anuncio es a qué se refiere Michelle Bachelet con “proceso”. Y en ello se juegan dos cosas. Primero: ¿quién será el depositario del Poder Constituyente: será ampliada a toda la ciudadanía para que la Carta Magna tenga una legitimidad fundada en la mayoría o será reducida a ciertos grupos representativos de poder? Segundo: ¿llegará tan lejos esta nueva Constitución como para tocar el intocable principio metapolítico que es la justificación de la propiedad privada a ultranza que penetra *la vida* en todos sus niveles? Obviamente las preguntas están relacionadas y cada una responde a un diferente aspecto. La primera pregunta responde por el procedimiento que se instaurará para hacer que la constitución sea lo más legítima posible y represente de la mejor forma a la mayoría. Aún no se sabe cuáles serán esos procedimientos, pero el que la ciudadanía chilena estima válido es el de la Asamblea Constituyente. Qué sea una Asamblea Constituyente ya es un tema en el cual no entraremos, pero que dejamos graficado al menos. La segunda pregunta va a un tema más profundo aún y habla de si la nueva Carta Magna será realmente una salida de la Constitución del 1980 o se mantendrá ese núcleo inamovible con lo que la nueva Constitución aparecería más como un remozamiento de la Constitución de 1980 que como un proyecto auténticamente soberano de la mayoría. Gran parte de las resoluciones que se tomen y cómo se tomen dirán acerca del tipo de democracia que se instituya, los márgenes de “ampliación de poder” que se le darán al cuerpo social y sobre todo los límites que se le pongan a los procesos que privatizan la vida hasta el hartazgo.

⁹⁰⁷ Diario La Nación. *Bachelet anuncia que en septiembre iniciará "proceso constituyente" y da a conocer medidas anticorrupción*. 28 de abril de 2015. Disponible en: <http://www.latercera.com/noticia/politica/2015/04/674-627479-9-bachelet-anuncia-que-en-septiembre-iniciara-proceso-constituyente-y-da-a-conocer.shtml> [Visitado el 10 de mayo de 2015].

7.5.3. ¿La democracia no es más que una palabra?

Existen hoy democracias de carácter manifiestamente opuesto. Un caso emblemático, por su resonancia mediática, son Estados Unidos y Venezuela y ambos a través del ejercicio de su poder intentan legitimar un sentido de la democracia muy diverso. ¿Es la democracia más que una palabra? Si hiciéramos una genealogía de la democracia, uno de sus resultados sería que en la historia, por momentos, ella ha sido despreciada como forma de gobierno y otras veces justificada como la mejor. Con el ascenso del poder de las clases trabajadoras en el siglo XX, la palabra tomó un carácter valorativo de signo positivo. Hoy, a ojos de la comunidad internacional, todo aquello que se suene a democracia suele ser legitimado. La democracia es vista como el gobierno popular por excelencia. Por otro lado, el escrutinio de Chile desde una perspectiva spinozista inmanente nos ha mostrado que la palabra democracia ha sido apropiada por grupos conservadores, limitando aquello que sería característico de la expresión popular democrática: el poder de una mayoría. Esta concepción de la democracia chilena tiene efectos que hasta hoy pueden ser verificados. En ese sentido, la democracia no es solamente una palabra, si se considera desde el punto de vista de sus efectos y del ejercicio de fuerzas que despliega. Ahora, si la palabra democracia es capaz de designar a un amplio abanico de ejercicios de soberanía, incluso contrapuestos, que incluyen teorías intrínsecamente autoritarias como el neoliberalismo, el apelativo democrático se revela solo como una palabra que designa algo vacío y que ha perdido su sentido.

Puede sonar paradójico, pero la pérdida de sentido de la democracia tiene un sentido. El que las teorías autoritarias y conservadoras se hayan apropiado del término, les sirve para justificar su accionar tanto interior constitutivo como para legitimar su imagen externa. El caso chileno es muy bueno para ilustrar tal situación: se instauró mediante un proceso de dictadura militar una doctrina político-económico mediante una terapia de shock; también, se ideó una Constitución que tiene su inspiración en dos valores: una autoridad fuerte que haga permanecer inamovible aquello que se ha constituido y la libertad individual, extraída de los teóricos de la doctrina neoliberal, para justificar el mercado desregulado. Seguidamente, para legitimar el paso de una dictadura a otra forma de gobierno se establece una “democracia consociativa” cuya principal característica es ser un acuerdo entre élites para el reparto del poder:

empresarios, militares y dos coaliciones políticas. Ellas están imposibilitadas de hacer modificaciones radicales de esa Constitución por los cerrojos establecidos, lo que hace de Chile un ejemplo de autoritarismo político. ¿Para qué ha servido esta “democracia de los acuerdos”? Para legitimar tanto interna como externamente el salto democratizador que Chile realizaría desde una dictadura sangrienta a la “alegría por venir”⁹⁰⁸. Sin embargo, de este proceso contenía internamente las directrices para perpetuar las ganancias de una minoría y para blindar ese metaprincipio político que es la propiedad privada establecido durante la dictadura. Esto prueba que realmente no ha existido una finalización del periodo de transición chileno. A nuestro entender, lo único que podría hacerlo es que el poder constituyente pasara de la minoría desgajada del cuerpo social a la mayoría.

El análisis desde una perspectiva inmanente de la democracia chilena nos deja mucho más. En el TP, basados en la idea de “ampliación de poder” y su contraparte, hicimos notar que para nada existe una suerte de gobierno ideal superior a otros. Una cosa es gobernar y otra cosa es hacerlo bien y Spinoza piensa que eso puede hacerse tanto bajo un régimen monárquico como uno aristocrático u otro democrático. Aunque una teoría democrática no llegue a ser desarrollada por Spinoza debido a su muerte, deja claros indicios de que a diferencia del TTP, una teoría inmanente de la política no puede elevar a un metanivel una forma de gobierno particular. Eso es porque la esencia del problema político constituyente de la *multitudo* es la “concentración de poder” o la “ampliación de poder” y Chile es el caso manifiesto de que las luchas históricas no coinciden con el establecimiento de la democracia como mejor forma de gobierno. Podría contraargumentársenos que aquella democracia chilena es falsa y que es posible pulir la idea para llegar al establecimiento de “la” verdadera democracia. Pero esa idea no toma en cuenta que el ejercicio de una teoría siempre tiene efectos y que no hay nada de falso en las consecuencias de la teoría democrática elitista concebida para Chile en el periodo postdictatorial⁹⁰⁹. Chile, como la expresión de la primera contrarrevolución

⁹⁰⁸ Se instaló con fuerza la idea de la esperanza por venir para todos luego de traspasar el umbral de la dictadura. La franja política del plebiscito de 1988 contra Pinochet cantaba con gran entusiasmo “Chile, la alegría ya viene”. Puede interpretarse que sin forzar demasiado la historia, que esa ilusión fue traicionada por las figuras de la Concertación al transar una democracia de los acuerdos elitista. Se puede ver en esta dirección el video de la franja política. https://www.youtube.com/watch?v=cBw_aIBZwZo

⁹⁰⁹ Mucho más arriba planteamos, con la guía de Pierre-François Moreau, que podría considerarse como principio guía de la filosofía de Spinoza “este mundo no es ilusorio, sino generador de ilusiones”. A partir de aquí podemos señalar que no se trata que la democracia chilena sea una falsa democracia; sino que mediante el postulado de una democracia consociativa, protegida o de elites (como quiera llamársele)

neoliberal en el siglo XX para recobrar los privilegios de clase, da muestras que la democracia, que muchos estados erigen como bandera de legitimación de sus políticas, ha mutado profundamente de significado. Uno de los objetivos de analizar la política chilena luego de 1973 como tema en este escrito, fue porque consideramos que su examen tiene interés para explicar el giro neoliberal dado en el mundo a partir de 1980.

El análisis inmanente desde la perspectiva de la “ampliación” y la “concentración de poder”, tiene otras cualidades analíticas. La consideración de lo propiamente político se afinca en un rol profundamente ontológico: elevar la potencia del cuerpo social completo se consigue propiciando que cada uno de sus componentes eleven su propia potencia. Eso se conseguirá solo si las relaciones sociales establecidas y sus correspondientes afectos consiguen establecer lazos de cohesión entre sus miembros que no segmenten la potencia social y la concentren solo en una parte de él. Se desarrolla el análisis social inmanente en el juego de relaciones y encuentros que se dan en el espacio político-social y eso implica considerar el rol importante que juegan las pasiones. Creemos que todas esas vertientes de análisis están graficadas en nuestras anteriores reflexiones sobre Chile. Todas las luchas que se dieron luego de 1930 por democratizar el poder fueron antes que nada encuentros reales de fuerzas en conjunción o en conflicto. Observamos así, que la crítica spinozista de las nociones de género, diferencia específica o universales del lenguaje tiene todo un contenido político. En ellas se afincan las ilusiones que el hombre se forja acerca de su condición: nuestras invenciones técnicas son superiores a la naturaleza que debemos dominar; la libertad del individuo es la ausencia de interferencias externas; la democracia es la mejor forma de gobierno porque propende siempre a una legitimidad del poder del pueblo. Esto último no coincide con la teoría democrática analizada desde el caso chileno. La inmanencia nos muestra que la esencia del problema político se encuentra en el constante despliegue y repliegue del ejercicio de su potencia ya sea ampliándola o concentrándola. No coincide con un estado fijo ni tampoco con alguna solución ideal que se presente como un puerto de destino final. Después de todo, si existiera una mejor forma de gobierno a la que pudiéramos llegar e hipotéticamente la alcanzáramos, sería el fin de la política y de la historia. Eso es imposible, porque el plano social es la constitución de múltiples transformaciones, encuentros y movimientos que jamás cesan.

produce efectos no “esperados” para una gran mayoría que supone que de la expresión democracia se siguen otros valores.

Pensamos así que el caso de Chile no está muy lejos de la perspectiva de los teóricos modernos que anteriormente analizamos: Hobbes y Locke. Sus doctrinas, que en un principio parecen ser lejanas, las unen más similitudes que diferencias. La autoridad y la libertad individual que de ellas se desprenden, unidas a la consideración de un egoísmo social inherente al trato humano, ha llegado a inspirar indirectamente la formulación de la constitución de 1980 y de su principal redactor: Jaime Guzmán. En una primera etapa de Guzmán, por medio de la noción de Poder Constituyente de Carl Schmitt, encontramos plasmado el autoritarismo hobbesiano. En otra etapa de su pensamiento, en la cual trama perpetuar lo prescrito en la Constitución y sabiendo que es imposible estando legitimado por una sangrienta dictadura militar, se aleja de la junta y se reconcilia con el liberalismo. Asume los postulados de mercado de Friedrich Hayek y justifica la libertad individual expresada principalmente en la defensa de la propiedad privada y la libertad de mercado. La democracia consociativa o tutelada es inspirada por esos dos conceptos, porque se ha demostrado que en la práctica para aplicar medidas que van en contra de la mayoría se necesita de un poder fuerte que aplaque el descontento. En Chile no se necesitó de ninguna medida extra más que la dictadura para la implementación del proyecto de los Chicago Boys y de ahí la inusitada hondura del proyecto. Es por eso que hoy no puede decirse que el proceso de transición esté acabado, porque la Constitución no es una herramienta legítima para ejercer la actividad constituyente de las mayorías. Los cerrojos infranqueables diseñados revelan que la “ampliación del poder” de cuerpo social es impensable bajo la lógica de la Constitución de 1980. El neoliberalismo tiene inscrito inherentemente un carácter autoritario y eso es lo que revela este análisis inmanente de la política desde una perspectiva spinozista. La democracia no es más que una palabra cuando su rol es legitimar prácticas de distinta índole, incluso contrarias. En fin, la política debe ser considerada como la “ampliación” o la “concentración de poder” de la potencia de los cuerpos sociales y de la forma en que ejercitan ese poder para distribuirlo con mayor o menor eficacia. De ahí que la descripción inmanente se preocupe de considerar el ejercicio mediante el cual se instituyen esas “tendencias”.

7.6. La inmanencia es la vida

Los efectos o resultados que somos nosotros los modos o, si se desea hablar de una manera más acorde con una terminología contemporánea, los individuos, no pueden

ser explicados por alguna propiedad común inherente a ellos para todo tiempo y espacio. El individuo (no solo humano) es sobre todo el resultado del encuentro con otros individuos. Somos sistemas de relaciones entre cuerpos simples que pueden seguir descomponiéndose *ad infinitum*. La potencia es la esencia de las cosas; la potencia es sobre todo ejercicio; y el ejercicio es un proceso de transformación y jamás un estado estático (refuerce el pleonismo nuestra intención). Evítese el error de creer que hay un cuerpo simple que sería así como el fundamento de todos los demás. El individuo tampoco es un término que pueda ser señalado con una calidad superior a otros términos. Un término es solo eso: es lenguaje expresado como género o diferencia específica, un universal o un número. No podemos caer en la confusión de tomar el lenguaje como realidad. Él simplemente designa el problema que se da “en” la propia vida. Los individuos tampoco pueden ser dotados con una racionalidad de principio – llamémosle “hombre” a este individuo- que los eleve eminentemente por sobre otros, ya que la racionalidad no fue dada ni para hoy ni para siempre y se puede dudar de su adquisición, si los encuentros realizados en nuestra vida nos conducen hacia otra dirección. Todo el proyecto neoliberal se apoya sobre una base epistemológica endeble: la idea de un individuo que está dotado de principio de una racionalidad que le permite decidir entre distintos bienes en el mercado para optimizar sus beneficios. Apenas si es comprensible cómo se daría individuo alguno sin las relaciones que de suyo lo generan. En realidad, el individuo es el continuo proceso de su despliegue que lo lleva a ser quien es a cada momento. La inmanencia es solo eso: las leyes y procesos por el cual una vida se genera como tendencia.

Que sea así, no es para nada sorprendente. Hay que recordar que al final del libro II de la *Ética*, Spinoza en un largo escolio ya citado, expone la utilidad que para la vida tiene la doctrinas expuestas: útil para la vida en sociedad civil, para la vida social y para el individuo perteneciente a la Naturaleza como totalidad cualitativa continua. El individuo, por medio de los afectos, puede aumentar o disminuir su potencia. El Estado como trampolín propicia o inhibe esa potencia de acuerdo a la “tendencia” que siga su constitución: “ampliación de poder” o “concentración de poder”. No se debe pensar que hay una necesaria coincidencia entre la potencia del individuo y la de la sociedad, pues cada vida como proceso singular puede alcanzar niveles distintos de potencia y seguir distintas direcciones. Pero también, creemos, que la filosofía de Spinoza pone de manifiesto algo que sería reconocido no sin desagrado por muchos: nuestra constitución

propia suele ser más pasiva o reactiva de lo que estaríamos dispuestos a aceptar. Así lo reconoce al final de la *Ética*: el tránsito por los tres géneros de conocimiento no es tarea fácil, pues “todo lo excelso es tan difícil como raro”. Estamos siempre sometidos al azar de los encuentros y los afectos que brotan desde ellos nos llevan en direcciones diversas. La multitud que es capaz de afirmar el movimiento de cada una de sus partes tiende hacia la “ampliación de poder” del Estado que constituye. La que fracciona el cuerpo social se dirige a la “concentración de poder”⁹¹⁰. Hemos dado muestras que en Chile desde el 73, gracias a un gran número de elementos que confluyen hasta hoy se ha dado una tendencia hacia la “concentración del poder”. Se ha legitimado a partir de una Constitución que se inspira en los principios de la autoridad (derivada en autoritarismo) y la libertad (por sobre todo la libertad del mercado desregulado) y por la instauración de una democracia de elites que ha fragmentado el cuerpo social.

Los efectos de la “concentración de poder” a partir de la intocabilidad del principio de la propiedad privada y su extremismo puede constatar en todos los niveles de la vida chilena. En 1979 se inicia “con el objetivo de extender los principios del modelo de Chicago hacia otros planos de las relaciones sociales”⁹¹¹ diferentes “modernizaciones”: Plan Laboral, Reforma Previsional, Reestructuración de la Salud, Municipalización de la Educación. Cada uno de estos ámbitos es indispensable para pensar el desarrollo continuo de una vida. Spinoza decía que no hay nada más útil a un hombre que otro hombre, pues cada uno es difícil que pueda cubrir todas las necesidades de su cuerpo y mente actuando solitariamente. De ahí, se descubre que en el carácter cooperativo entre dos o más hombres, se establece un encuentro alegre que permite crear un cuerpo más potente. Lo que movilizan estas instituciones es vital para que la potencia de una comunidad se afirme. Sin embargo, los procesos iniciados a partir de estas modernizaciones tienden hacia la confirmación de dos cosas: la

⁹¹⁰ El concepto de multitud (*multitudo*) tiene la virtud de hacer pensable la potencia de los cuerpos intermedios de la sociedad (los movimientos sociales, sindicatos u otros) como principio de afirmación. El concepto de “pueblo” tiene intrínsecamente la limitación de hacer pensar el cuerpo social como un “Uno” indiferente y homogéneo. Por tanto, opaca toda la potencia que tienen las multitudes para transformarse hacia una diversidad de tendencias heterogéneas. Nosotros, sin embargo, hemos analizado más bien la multitud desde la óptica de la unidad del Estado para seguir fielmente el planteamiento del TP que Spinoza pensó como un tratado que analizara los elementos más generales del Estado, su proceso constituyente y los tipos de gobierno. Tocamos sí en algunas oportunidades el tema al hablar de movimientos sociales como el de los “pingüinos” en Chile. Además, la *multitudo* tiene la ventaja de hacer pensable al individuo como se genera realmente, es decir, al interior de un grupo sin la necesidad de subsumirlo a la homogeneidad del Estado.

⁹¹¹ Délano, Manuel y Traslaviña, Hugo. *Op. cit.*, p. 74.

expansión de la neoliberalización hacia todas las formas de vida y a la fragmentación del cuerpo social. La Reforma laboral fue hecha para disminuir el poder de los sindicatos y para redistribuir la riqueza en manos privadas. “Las asignaciones familiares a pesar de la propaganda acerca de la igualdad del tratamiento para obreros y empleados, son reducidas al 70.0% de su valor real comparadas con aquellas de 1970”⁹¹². Creo que ya hemos sido enfáticos sobre las diferencias ostensibles que existen hoy en Chile en cuanto a la distribución de ingresos entre sectores altos y bajos. La Reforma Previsional creó las llamadas Administradores de Fondos de Pensiones (AFP). Se pasa así de un sistema solidario para asegurar las provisiones luego de la jubilación a una gran privatización del dinero de los fondos de pensiones. “Cada trabajador cotiza obligatoriamente durante su vida activa. Los fondos que él reúne son administrados por las AFP, que son empresas de servicios con fines de lucro. Las AFP invierten los fondos de los trabajadores en distintas actividades e instrumentos financieros, con el objeto de hacerlos crecer en el tiempo”⁹¹³. En resumen, se traspasan los fondos para que ellas hagan negocios y hagan subir su rentabilidad. Si se gana, todos ganan, pero especialmente quienes administran las AFP. En caso de pérdida, quienes asumen son los que cotizan. Se llega a extremos tan patéticos como el caso de un trabajador cuya pensión es de 200 (1/3 de euro) pesos chilenos mensuales⁹¹⁴. La Reestructuración de la Salud creó las Instituciones de Salud Previsional (Isapres) que se dedican al lucro en salud y que también crean una brecha entre los que pueden y no pagar por su salud. “Las Isapres organizan su funcionamiento en base a contratos individuales que establecen los servicios a proveer a la persona afectada por alguna afección y/o sus cargas, los cuales irán hasta el monto establecido en los contratos y no más allá”⁹¹⁵. Esto no asegura la atención a las personas, pero “las personas rechazadas por las Isapres son acogidas por Fonasa”⁹¹⁶, sistema de atención público que se lleva la mayor carga en número de atención de pacientes, las personas con más riesgos a sufrir dolencias y, por supuesto, las más pobres.

⁹¹² Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 258.

⁹¹³ Déllano, Manuel y Traslaviña, Hugo. *Op. cit.*, p. 79.

⁹¹⁴ Diario La Nación. *AFP al desnudo: el polémico reportaje de en la mira en 10 puntos*. 29 de julio de 2014. Disponible en: <http://www.lanacion.cl/noticias/economia/pension/afp-al-desnudo-el-polemico-reportaje-de-en-la-mira-en-10-puntos/2014-07-29/121730.html> [Visitado el 12 de mayo de 2015].

⁹¹⁵ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 303.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

Todo esto conforma un panorama donde la máxima spinozista que establece que la virtud del Estado es la seguridad⁹¹⁷, no se cumple. Precisamente porque el metaprincipio político sobre el cual se asienta la institucionalidad chilena genera malestar creciente y falta de legitimidad de la política. La propiedad privada dejada actuar libremente y sin regulaciones genera un quiebre entre una clase propietaria que se desgaja del cuerpo social y otra que, aunque admitiendo niveles de distinción en la apropiación, se lleva un trozo más pequeño del reparto de la riquezas y acceso a los servicios. Hace poco, un periodista inglés magister en historia económica, Robert Hunziker, publicó en el diario británico UK Progressive una nota que refleja la magnitud de la “concentración del poder” en Chile y sus efectos:

Para quienes no estén familiarizados, el neoliberalismo es la doctrina del economista Milton Friedman de que el mejor gobierno es el más reducido. Después de todo, la gente puede cuidar de sí misma y se gana mucho más dinero cuando se tiene la posibilidad de tomar decisiones en un mercado libre de regulaciones. La fórmula operativa es: entre menos gobierno exista, más dinero recaerá en el sector privado. Como tal, Chile representa el epítome del neoliberalismo, y nos muestra la probable dirección que tomará Estados Unidos.

El “milagro chileno” es absolutamente cierto si ya eres rico.

Sin embargo una vez que se baja la cortina, las complejidades de Chile desafían las fanfarrias triunfales de esta diosa neoliberal del capitalismo.

Chile tiene una “economía de plantaciones“, similar en muchos aspectos a la economía de plantaciones que tuvo el sur de los Estados Unidos durante el siglo XIX. Durante su cénit, habían 4 a 5 millones de esclavos que eran propiedad del 3.8% de los ciudadanos. Los propietarios de los esclavos los compraban, les daban un techo y los alimentaban.

Hoy en Chile el término “esclavo” se cambió por el término “trabajador”, donde en vez de darles alojamiento y alimentación -como hacían los propietarios de esclavos del siglo XIX- se les entrega un estipendio de 300 mil pesos mensuales para que se lo provean ellos mismos. De paso, los propietarios se evitan el estigma de la esclavitud.

Se estima que la mitad de los chilenos recibe menos de 300 mil pesos al mes, lo que crea un mercado de esclavos incluso más grande que el de Estados Unidos en 1850.

La riqueza en Chile está tan concentrada en favor de unos pocos que se asemeja a la torre inclinada de Pisa, presta a caer en cualquier momento. Los conglomerados y/o las familias extremadamente ricas lo controlan todo, desde las farmacias hasta los hoteles, pasando por los derechos de pesca, las tiendas de retail, las mineras y los supermercados. Es un estado-nación de concentración de la propiedad. El país es como una fotografía de la dirección hacia donde va Estados Unidos, como estado netamente corporativo. Después de todo la clase media ya está bajo ataque⁹¹⁸.

⁹¹⁷ La seguridad en Spinoza no puede ser pensada en términos de lo que profesan las doctrinas de seguridad que hemos mencionado. Ellas se aseguran, como en la dictadura militar de Pinochet, que hay enemigos internos o externos, que socavan las bases de la institucionalidad y, por lo mismo, deben ser eliminadas estableciendo severas vigilancias. La seguridad spinozista deberá tener relación con la buena administración y el procurar ampliar el poder hacia la mayoría. Es la solución racional, pues cualquier fragmentación del cuerpo político genera odio que tarde o temprano revienta en el malestar social generalizado.

⁹¹⁸ BíoBío. *Periodista económico inglés: condiciones de trabajo en Chile son como la esclavitud del siglo XIX*. 19 de diciembre de 2014. Disponible en: <http://www.biobiochile.cl/2014/12/19/periodista->

Nosotros hemos reservado un análisis especial y más en detalle para el tema de la educación, por la importancia que tiene como proceso para la vida misma. Hoy la educación es sinónimo de acceso a otros servicios básicos (remuneración, salud, previsión), pero también es quien reorienta el ejercicio crítico en todos los niveles y puede inclinar en gran medida la “tendencia” que lleva el poder. Decía Spinoza que “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”. Esta es la función que tiene una adecuada educación, hacer más excelente nuestro conocimiento acerca de las cosas, pensándola como un proceso práctico que nos descubre las relaciones entre las cosas. Nótese la diferencia entre Spinoza y el defensor de las libertades John Locke, quien tomando el efecto por la causa, sostenía en sus escritos económicos: “la clase trabajadora que no tiene tiempo para el pensamiento y la política tampoco es capaz de tomar una decisión racional”. Si la experiencia básica por la cual un cuerpo obra y padece, es la rutina de una fábrica o una empresa, está claro que estaremos menos dotados para comprender las relaciones amplias que en nuestro medio establecen. De ahí que demos esta importancia a la educación en esta última sección. Nos abocaremos básicamente a dar algunas señales de la inspiración del modelo educativo y su implementación y algunas consecuencias seguidas en años posteriores. Nos basamos principalmente para esta exposición en dos ensayos del profesor Carlos Ruiz Schneider que condensan de muy buena manera el tema. Seremos breves con la idea de expresar de manera general las consecuencias de la implementación de las políticas de mercado.

La educación fue una de las primeras cosas que el gobierno militar se ocupó de dismantelar. “La educación fue una de las áreas del sector social más maltratadas por la dictadura, ya que se considera que los grupos intelectuales aparecen como los más peligrosos, por lo tanto la represión se utiliza como elemento de lucha, contra las ideas”⁹¹⁹. Pero no hay que pensar que desde un primer momento las medidas aplicadas tuvieron directa consonancia con las teorías neoliberales. Recordemos que desde 1975

[economico-ingles-condiciones-de-trabajo-en-chile-son-como-la-esclavitud-del-siglo-xix.shtml](#) [Visitado el 12 de mayo de 2015].

⁹¹⁹ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 351.

se aplican tales medidas económicas y un plan que apuntara directamente a la educación necesitaba tiempo para una concreción más eficiente (como ocurrió en los demás ámbitos donde se aplicaron las modernizaciones del Estado). Por eso es que en una primera etapa de la dictadura el plan es represivo: “se procede a implementar un sistema de revisión y control de los contenidos y programa de los planes de estudio, para adecuarlos a los principios conservadores y nacionalistas que marcan la ideología de la dictadura militar durante este primer período”⁹²⁰. En general, el daño cometido en contra de la educación es enorme. Plantea Germán Urrea que,

el sistema educacional chileno era uno de los más avanzados en América Latina. Tenía un gran renombre, atraía a estudiantes de todo el continente que regularmente venían para cursar estudios de tercer ciclo, especialmente en las áreas de las ciencias sociales. Esta situación se beneficiaba y era también consecuencia de la presencia de importantes centros de estudios internacionales vinculados a las Naciones Unidas, que habían elegido como sede la ciudad de Santiago, justamente por la calidad del sistema universitario y profesional chileno⁹²¹.

Es a partir de 1979 donde se comienza el giro de la educación hacia la neoliberalización, la cual se opone abiertamente a los logros educativos realizados durante el periodo del desarrollismo. Según Carlos Ruiz son dos los objetivos que se buscan con las nuevas políticas educativas. El primero “tiene que ver con el proyecto neoliberal global del Estado democrático-social, lo que se expresa en una reducción drástica del gasto fiscal en educación y en general de todo el gasto social. El peso del sector educacional es muy importante, ya que su financiamiento representa aproximadamente un 20% del gasto fiscal total”⁹²². El otro, en consonancia con las políticas de la etapa anterior, busca un cierto disciplinamiento de sus actores principales: docentes y estudiantes (en especial, universitarios). A los profesores se les busca asimilar a la lógica de mercado proyectándolos como empleados que venden un producto (conocimiento y habilidades) en el área privada para sus consumidores. A los estudiantes, por sobre todo universitarios, se apunta a desincentivar su actividad política “a través de la implementación de una racionalidad económica costo/beneficio, cuya base es el término del carácter gratuito de la educación superior y, simultáneamente, el agravamiento de las sanciones para la actividad política”⁹²³.

⁹²⁰ Ruiz S., Carlos. *De...*, p. 101.

⁹²¹ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 357.

⁹²² Ruiz S., Carlos. *De...*, p. 103.

⁹²³ *Ibid.*, p. 104.

En estos dos puntos mencionados es posible entrever cosas que nos sonaran familiares si se ha seguido todo el discurso hecho hasta el momento. Primero, las políticas educacionales chilenas corren a partir desde ese momento en sentido totalmente inverso a las directrices educativas aplicadas en los países avanzados. En ellos la educación no se ve como un privilegio, “sino como un derecho que tienen los jóvenes”⁹²⁴. Evidentemente, como veremos de forma más concreta un poco más adelante, el pago por la educación será una traba para que sectores de menores ingresos puedan acceder a una mejor educación. Segundo, nuevamente será el principio de subsidiariedad el que tenga relevancia al momento de pensar lo primordial en educación. Será, entonces, no el Estado el que tenga el rol fundamental, sino la familia como grupo intermedio. Al Estado le corresponde la función de “garantizar a la familia la libertad para elegir las vías y los modos en que puede realizar ésta su vocación formativa”⁹²⁵. Estas ideas se ven reflejadas plenamente en la Constitución: “los padres tienen el derecho preferente y el deber de educar a sus hijos. Corresponderá al Estado otorgar único especial protección al ejercicio de este derecho”⁹²⁶. ¿De qué forma? Pues, “los padres tienen el derecho de escoger el establecimiento de enseñanza para sus hijos”⁹²⁷. Tercero, aquellos que Jaime Guzmán plasmara como idea general en la Constitución, aparece graficado en los planteamientos educativos. “Lo fundamental de la tarea educacional les compete a los individuos y a la esfera privada”⁹²⁸. Vemos que el predominio ontológico del individuo expresado a partir de las doctrinas aristotélico-tomistas no es simplemente especulación intelectual vana, pues se aprecian sus efectos al nivel de la implementación práctica.

En los hechos, el primer paso para la implementación de estas directrices es el traspaso de las escuelas a las municipalidades. Con ello, se aprecia que el papel del Estado queda disminuido y solo aparece como un ente supervisor. “La municipalización no es en sí misma este desmantelamiento, pero el traspaso que emprende el régimen militar apunta ya a un punto central de ese desmantelamiento: a la transformación de los docentes en empleados del área privada”⁹²⁹. El salto viene dado por la implementación del sistema de subvenciones, en el cual pasa a tener un rol primordial la lógica de

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁹²⁶ *Op. cit.*, Art. 19, inciso 10 Constitución (2005) [Visitado el 10 de mayo]

⁹²⁷ *Ibid.*, Art. 19, inciso 11 Constitución (2005)

⁹²⁸ Ruiz S., Carlos. *De...*, p. 106.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 107.

mercado. Carlos Ruiz menciona un artículo del ingeniero comercial Gerardo Jofré, asesor del Ministerio de Hacienda, como un texto que resume las concepciones neoliberales acerca de la educación. Tiene valor echarle un vistazo, pues en él se parte por una concepción ideal de la educación bajo las directrices de mercado, decantándose finalmente por la educación subvencionada que es aplicada desde 1980. Parte el documento señalando que “las familias desean educar a sus hijos y pueden, en principio, sufragar los costos de hacerlo con los mayores ingresos que la educación genera”⁹³⁰. Desde un comienzo se reconoce, como la constitución lo señalara, que la familia debe y puede pagar por la educación, aunque se reconozca que las familias pobres no pueden. Igualmente al inicio del escrito se señala con énfasis que “la intervención estatal debe hacerse generando incentivos correctos e intensos. Para ello los subsidios deben aplicarse sólo en Educación General, y créditos a la Educación Superior. El financiamiento a los establecimientos debe ser en función del servicio prestado. Las escuelas deben transmitir los incentivos a los profesores”⁹³¹. Los incentivos se inscriben también en la lógica de la competencia propia del mercado. Para los profesores las remuneraciones deben depender del éxito o fracaso del establecimiento para conseguir los recursos, lo que estimula por cierto la eficiencia y dedicación de cada uno. Los empresarios que tienen la función de diversificar la propuesta educacional abriendo establecimientos para la demanda, se verán igualmente sometidos al escrutinio de la eficiencia, en especial, en torno a la calidad de la educación que entregan. El pensamiento de fondo que aquí se compromete es que el empresario no se arriesgará a entregar una educación que minimice la utilidad por maximizar las utilidades, pues la competencia de mejor rendimiento lo haría desaparecer. En último término, estos incentivos también se traspasan a los estudiantes mediante la lógica de la competencia.

Ruiz dedica algunas críticas a los fundamentos de estas ideas. Establece que “el primer gran supuesto es que el sistema de la libre enseñanza y la competencia por los estudiantes, que hace recomendable un sistema de subvenciones a la demanda, tenga como resultado necesario una educación de más calidad”⁹³². Este supuesto implica satisfacer dos condiciones: que las familias se interesan efectivamente por la calidad académica de la educación (su libertad de elegir el mejor establecimiento); y que se

⁹³⁰ Jofré, Gerardo. *El Sistema de Subvenciones en Educación: la Experiencia Chilena*. CEP, Santiago, 1998, p. 193.

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² Ruiz S., Carlos. *De...*, p. 115.

entregue información oportuna y completa de la calidad de los establecimientos. Para Ruiz ninguna de estas dos condiciones se cumple debido a que la elección de los padres suele hacerse por criterios más prácticos: cercanía, grupo social de los alumnos, religión, prestigio social. Tampoco la información ha llegado a tiempo para padres que podrían interesarse para tomar decisiones racionales en razón de ella. Al contrario, y más interesante aún, son las secuelas. Primero, “el sistema de educación subvencionada implica fuertes exigencias respecto de los profesores, especialmente en lo que tiene que ver con las modalidades de su contratación y en general con su estatus laboral”⁹³³. Si el sueldo del profesor depende de la demanda del establecimiento, entonces los incentivos para que el profesor consiga objetivos consistirán en una carga extra para obtenerlos, pues siempre existe la posibilidad de ser reemplazados bajo el modelo de la oferta y la demanda. Segundo, “la principal garantía para que un establecimiento que depende de la demanda se mantenga en competencia, es que atraiga el mayor número posible de alumnos”⁹³⁴. Este criterio tiene poca relación con la calidad; es más, atenta contra ella cuando una sala de clases repleta, no permite al profesor llevar de la mejor forma la dirección de una clase. Pero lo tercero, y más importante de señalar, es que como la educación subvencionada o completamente privada es difícil que sea pagada por las clases más modestas, el sistema de educación pública acoge a todos ellos que no pueden hacerlo. El resultado “es un sistema diferenciado por ingreso de los padres, reproductor de las desigualdades económicas y de clase y fuertemente segmentado”⁹³⁵. Si a nivel general durante todo este análisis inmanente de Chile, constatamos el fraccionamiento o descuelgue evidente de un grupo minoritario por sobre la gran mayoría (lo que llamamos la democracia consociativa), vemos que al nivel de la vida práctica se reproduce este mismo esquema. Quien ha tenido la posibilidad de realizar clases en diferentes estratos de la educación chilena (privada, subvencionada, pública-gratuita), como quien escribe, le es fácil reconocer íntimamente las diferencias que existen entre ellas.

Las ideas expuestas anteriormente están contenidas en el cap. V del libro *De la República al Mercado* de Carlos Ruiz. Representan, de algún modo, las ideas base que inspiraron el establecimiento de una lógica del mercado en el sistema educacional. El

⁹³³ *Ibid.*, p. 116.

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 118.

capítulo VI “Educación y Transición a la Democracia en Chile” nos presenta algunas críticas que abarcan hasta aproximadamente el año 2009. Nos dice Ruiz, “hoy disponemos de varias evaluaciones sistemáticas del conjunto de estas políticas educacionales de los Gobiernos de la Concertación por la Democracia, las que en general, y con razón, no diferencian demasiado a estas políticas del rayado de cancha impuesto por la dictadura militar, ya que sin duda existe una gran continuidad entre ambas”⁹³⁶. La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE) es una de las expresiones de continuidad más manifiesta, la que fue publicada un día antes de término de la dictadura militar (10 de marzo de 1990). Una de las evaluaciones a las cuales se refiere Ruiz es la de dos investigadores norteamericanos cuyo ensayo se titula *Cuando las Escuelas Compiten, Cómo Compiten*. Sometidas a evaluación, 20 años después de la implementación del sistema de subvenciones, las conclusiones no son nada halagadoras. “No existen evidencias –sostiene- de que el traspaso de estudiantes de colegios públicos a privados -que fue uno de los efectos, durante cierto periodo de las políticas de subvención, y que dejaron el sistema municipalizado a los escolares de situación económica más precaria- haya mejorado el rendimiento educacional promedio en Chile”⁹³⁷. Está claro que los niños de colegios subvencionados con un capital cultural más rico, tiene rendimientos mejores en las mediciones internacionales que los colegios públicos. Señala Urrea: “Por supuesto, influye de manera decisiva el capital sociocultural de cada estudiante derivado de su grupo familiar, de sus orígenes sociales y de los aportes que sus respectivos padres hacen a los colegios de enseñanza primaria y media”⁹³⁸. Sin embargo, los colegios públicos consiguen mejores resultados con niños de baja condición socioeconómica. Pero, en general, el nivel de la educación en Chile ha descendido en vez de mejorar.

Una segunda evaluación de la cual nos pone al tanto Ruiz es el informe de la OCDE titulado *Revisión de Políticas Nacionales de Educación. Chile* del año 2004. En ella se lee literalmente: “La educación chilena está influenciada por una ideología que da importancia indebida a los mecanismos de mercado para mejorar la enseñanza y el aprendizaje”⁹³⁹. El sistema se presenta lleno de falencias y hay poca evidencia de su buen funcionamiento. En general “no hay ninguna evidencia que muestre que la política

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ Urrea, Germán. *Op. cit.*, pp. 377-378.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 149.

de subvenciones y la de los incentivos económicos dirigidos a los profesores, esto es los dos pilares de la política educacional actual –que, por lo demás se mantienen en la Ley General de Educación que reemplaza a la LOCE desde el año 2009- hayan contribuido a mejorar la calidad de la educación en los últimos 20 años”⁹⁴⁰. La mencionada Ley General de Educación (LGE) que vino a reemplazar la LOCE, no fue un cambio, por cierto, que fuera motivado por iniciativa de las cúpulas políticas. Corresponde a las movilizaciones que desde 2006 se venían dando por el movimiento “pingüino” a las cuales se fueron sumando profesores y estudiantes universitarios. La fuerza de los actores y las movilizaciones, impulsa “finalmente a la Concertación, a intervenir en la situación con una promesa de cambio educativo, que se iba a revelar finalmente como de orden fundamentalmente cuantitativo”⁹⁴¹. Tal como las modificaciones generales a la Constitución y, en especial, la de 2005, las reformas educacionales no apuntan a un cambio cualitativo y a transformar el fondo sobre el cual se equilibran (la lógica de mercado). Más bien, las medidas son superficiales y de acuerdo con el proceder de una democracia consociativa se nombra “una comisión de consenso entre las cúpulas políticas y que incluye una participación menor de los estudiantes y profesores”⁹⁴².

En el mismo documento de la OCDE al que hemos hecho referencia, se esboza una respuesta acerca de por qué el modelo educacional no se ha reestructurado de tal forma que apunte de mejor manera a superarse en términos de calidad y otros objetivos: “Tratar de reestructurar el sistema de financiamiento escolar en Chile produciría una fractura en el frágil equilibrio entre la izquierda y la derecha que formó parte implícita del acuerdo que restableció el gobierno democrático”. La respuesta por cierto es política y de ello concluirá Ruiz algo que es innegable desde el punto de vista de las cifras: que entre 1978 hasta hoy (podemos sin ningún problema hacer extensible esta afirmación al 2015), a pesar del expansión de la cobertura en educación, se ha aumentado la desigualdad entre los estudiantes y las estratificación social de acuerdo a las condiciones socioeconómicas de las familias. En definitiva, a nivel del cuerpo social se reproduce un similar quiebre en educación que el que produce la instauración general del modelo de neoliberalización extrema y de democracia de consenso. Uno de los factores que permite en Chile acceder a mejores remuneraciones y, por lo mismo, tener acceso a

⁹⁴⁰ *Ibid.*

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

⁹⁴² *Ibid.*

mejores servicios (salud, vivienda, previsión social), es la entrada a la Universidad. Por lo mismo, consideremos algunas cifras que son aclaratorias. La prueba de selección universitaria (PSU) para el 2011 revela que, sobre la totalidad del alumnado (248.651 estudiantes), mientras que el 40% asociado a la enseñanza municipal (en total 99.221 estudiantes) logra el 17.7% de los mejores puntajes, el 10.0% de los alumnos de enseñanza privada (25.152 estudiantes) obtiene el 65.8%. Las colegios subvencionadas logran un 16.6% (de un total de 121.983 estudiantes). Si se releva mayor el porcentaje de los liceos públicos que el de los colegios subvencionados es porque tres liceos públicos de tradición (Instituto Nacional, Liceo Lastarria y Manuel Barros Borgoño) logran en conjunto 6.9% de los mejores puntajes, siendo para el resto de los establecimientos públicos del país la cifra solo de 4.8. “Dos explicaciones acerca de esta asimetría: la diferencia de los medios económicos de los que disponen los colegios privados y los municipales y el origen y el contexto socioeconómico familiar de los estudiantes, el capital cultural”⁹⁴³. Por lo mismo, estos datos no son más que el reflejo de la fractura del cuerpo social proyectada por las directrices político-económicas y reproducidas en la vida misma. Su resultado son las desigualdades evidentes y la “concentración de poder” propia de una minoría que se ha desgajado de la mayoría social.

Sabemos que nuestro análisis ha sido breve, aunque hemos intentado dar los elementos necesarios para que se entienda cuál es la forma en que se ha desarrollado la educación en Chile entre 1973 y 2015. Los cambios no han sido gravitantes desde que se insertó en 1979 a la educación dentro de la lógica de mercado prevista en el proyecto general de los *Chicago boys*. Los procesos privatizadores de la vida chilena son diversos: tanto en la salud como la previsión y el trabajo pueden encontrarse variantes de esta inmersión en la dimensión neoliberal. Hemos querido dar una breve muestra que oriente el sentido que tiene la implementación del mercado en la vida chilena. El fondo general sobre el que se desarrolla es la Constitución Política de la República de Chile de 1980 y el extremismo económico aplicado mediante la conocida doctrina de shock del libre mercado. Sobre estos elementos hemos hablado bastante en las anteriores secciones y deben entenderse como el escenario en el cual se deduce la desigualdad en la educación chilena y las desigualdades que, en general, se patenta en todo ámbito. Con

⁹⁴³ Urrea, Germán. *Op. cit.*, p. 389.

esto damos por concluido nuestro análisis inmanente de Chile y también el contenido total de nuestro trabajo doctoral, en el cual se podría distinguir claramente dos partes: la interpretación de las obras principales de los filosofía de Spinoza (*Ética*, TTP y TP) guiada por la idea de inmanencia y el examen inmanente realizado a partir de los criterios spinozistas forjados.

8. CONCLUSIONES

Las pasiones no son un elemento disruptivo, sino que deben analizarse y comprenderse, sobre todo en el plano político donde son constitutivas. No es el único elemento a analizar en política, pero se debe tener en cuenta su sentido y no calificarlas solo como perturbaciones del alma. Las pasiones, siempre asociadas al cuerpo, sufren por la tradición del pensamiento cierto ostracismo asociada a la aceptación de la “pureza” del alma como el elemento característico del ser humano. Spinoza recobra todo el poder de las pasiones para explicar el traspaso de un cuerpo cualquiera de una menor a una mayor potencia, pero con ello provoca un giro que a nuestro entender solo ha podido ser captado con justeza por las interpretaciones de la segunda mitad del siglo XX. Spinoza nos dice que “hasta ahora nadie sabe lo puede un cuerpo” no para ponerlo en un nivel más elevado con respecto al alma (*mens*). Lo que él hace es mucho más profundo, pues recobra la unidad de la Naturaleza y con ello elimina el recurso que apela a la jerarquía externa para explicar la generación de las cosas. El alma no tiene mayor dignidad que el cuerpo, tampoco la razón sobre el afecto y menos el Creador sobre la criatura. Primero, todo lo que “es” es al interior de una misma substancia, Dios o Naturaleza. Segundo, esta unidad de la Naturaleza no puede ser concebida de forma estática, porque ella expresa una causa interna de producción. Las cosas se producen “en” y por eso Dios es concebido como produciendo infinitas cosas de infinitos modos: Dios es infinita potencia de producción. Tercero, existe un solo mundo real que es fuente de los valores y la autoridad. Estas tres características resumen el sentido de la inmanencia.

La inmanencia no tiene que ser vista como el concepto más importante en Spinoza, pero ver su filosofía desde tal tamiz tiene una importante consecuencia: permite darle la mayor consistencia a su pensamiento y evitar las paradojas en que han caído otras interpretaciones. A partir de la inmanencia, p. e., tiene sentido recobrar el papel de los afectos, pues antes que nada ellos son el efecto producido por el encuentro de otro cuerpo. Todo efecto es expresión del único mundo en que es producido y no necesita una causa trascendente (exterior) que le dé explicación. Pero debemos tener cuidado, pues no hay que confundir la doctrina de Spinoza como expresión de un materialismo vulgar. La unidad de la Naturaleza desde la perspectiva de la inmanencia tiene dos polos: la Naturaleza naturante y la Naturaleza naturada. La primera refiere a

los principios genéticos mediante los cuales todas las cosas son generadas y la segunda, a las cosas generadas mismas. Ellas son la expresión de una unidad, como las dos caras de una misma moneda, pero ambas son inmanentes. Se dirá, por lo mismo, que los principios genéticos están inscritos en la forma misma de las cosas; su génesis interna inmanente pertenece a la Naturaleza y no a una realidad que la supere (lo que sería postular una causa trascendente). De la misma forma, los afectos son inmanentes porque siempre son el efecto del encuentro producido por otro cuerpo. Pero para ser explicadas necesitamos una reconstrucción genética de las pasiones y eso es lo que Spinoza nos ofrece a lo largo del libro III de la *Ética*. El deseo es la esencia del hombre, su perseverar en el ser (*conatus*), y la alegría y la tristeza son pasos (*transitio*) hacia una mayor o menor potencia o perfección. Estos tres afectos son los fundamentales y cuando se refieren a un objeto (causa exterior) decimos que se transforman en odio y amor. A partir de ellos se genera toda la amplia gama de pasiones.

Los tres géneros de conocimiento precisamente muestran el camino a través del cual un individuo transita para conocer las leyes de generación de la Naturaleza. Por las pasiones padecemos y ellas siempre expresarán un tipo de conocimiento fragmentario. El primer género de conocimiento es aquel por el cual nos domina el azar de las pasiones. Pero hay que distinguir entre *affectio* y *affectus*. La afección (*affectio*) es la posesión de un estado, pero el afecto (*affectus*) el paso o tránsito de un estado a otro. Aprendemos, por medio de los afectos a transitar hacia otros estados de mayor potencia y, así, a obrar. Es decir, cada vez que aumenta la potencia de nuestro cuerpo para ser afectado a la par aumenta la potencia de nuestra alma para comprender. Esta es la tesis del paralelismo, donde el orden y conexión de las ideas es la misma que el orden y conexión de las cosas. En ese sentido, el cuerpo no puede explicarse por el alma ni el alma con el cuerpo. Esto se funda en el orden de la Naturaleza total donde pensamiento y extensión son dos de los infinitos atributos de Dios y cuerpo y alma son solo modificaciones de la substancia. Aprender a obrar, por lo mismo, involucra la potencia de ambos aspectos que constituyen la unidad que somos nosotros como modos. Pasamos al segundo género de conocimiento cuando dominamos una pasión alegre, así obramos, y conformamos una noción común. La noción común es la composición de una relación entre dos o más cuerpos: sabemos que hay algo común a ellos y podemos avanzar en potencia hasta establecer, p. e., que a todos los cuerpos le es común la extensión. Por el tercer género de conocimiento conocemos una cosa singular que no es

más que un grado de potencia expresada en la infinita potencia creadora de la Naturaleza. “La potencia de Dios es su esencia misma” dice Spinoza recordando la prop. XXXIV del primer libro I. Llegar a la posesión de este tercer género no significa, sin embargo, eliminar la pasión, pues ni el individuo más sabio puede hacerlo. Ellas son parte de nuestra naturaleza y sometidos al azar de los encuentros no llegamos a conocer la esencia y la conformación de las cosas; solo por medio del afecto nos elevamos hacia una potencia mayor y aprendemos a obrar.

Cuando llegamos al final de la *Ética* nos damos cuenta que los procesos afectivos atraviesan los procesos ontológicos y epistemológicos y que plantearlos como una perturbación del alma no tiene sentido. Si hemos titulado nuestro capítulo 3 “la unidad de la doctrina de Baruch Spinoza” es porque él muestra como todos estos ámbitos (ontológico, epistemológico, afectivo) forman un conjunto que no expresa otra cosa que la unidad de la Naturaleza misma. Pero la unidad de la Naturaleza no debe confundirse con la unidad de los simples términos. Eso sería proceder confundiendo el lenguaje con la expresión de la realidad misma y pensar que los universales, el género y la diferencia específica y los números son capaces de decirnos algo sobre la esencia de las cosas. Bergson, a quien hicimos alusión, patentó de manera clara este problema. El lenguaje suele volver estática la realidad y ocultar la verdadera naturaleza de las cosas que es móvil. El dinamismo de la substancia no puede ser expresado mediante conceptos que fijen la realidad. La unidad de la substancia tampoco puede expresarse mediante el “uno” cuantitativo que solo representa a la realidad: la unidad de la substancia es cualitativa y continua.

Sin embargo, somos injustos sino mostramos como el plano político forma también parte de esta unidad integral. A pesar de que en la *Ética* tocamos algunos puntos sobre la teoría política spinozista, la tratamos separadamente en un capítulo 4. Está claro, sin embargo, que hay una consonancia entre la teoría de los cuerpos expresada en la *Ética* y sus escritos políticos. Existen cuerpos simples y cuerpos compuestos. Los cuerpos simples no son fundamento de nada, pues su característica es ser simples y pueden descomponerse hasta el infinito. Los cuerpos compuestos son conglomerados de cuerpos simples que para ser considerados como una unidad deben poseer una relación característica y un movimiento propio. En ese sentido, el cuerpo humano es una composición de cuerpos simples (células, órganos, extremidades) que

contiene una relación. Si ella es descompuesta hasta un nivel de potencia 0, decimos que ese individuo está muerto y ya no hay movimiento propio. A la vez, un Estado es la composición de un individuo mayor con una relación y movimiento propio. Un *Imperium*, de la misma forma, puede extinguirse y perder su relación; pero también como cualquier otro cuerpo puede tener una relación más o menos potente con cada una de sus partes. Como lo hicimos ver con Simondon, hay una mutua implicación de lo político-social y lo individual y es simplemente abstracto considerar una sin recurrir a la otra.

En lo relativo a lo teoría política, sin embargo, en Spinoza existe una evolución de su pensamiento. Para sacar todas las consecuencias de una política propiamente inmanente, existe un tránsito que va desde el TTP al TP. La *Ética*, sin duda, es el tratado que contiene la doctrina general del pensamiento de Spinoza. El TTP es escrito en un momento en el que abandona la escritura de la *Ética* y pasa a tomar una postura ante los acontecimientos históricos que vive. Hay, primeramente, una fuerte y extensa crítica del significado de la religión, de la cual intenta revelar su sentido. También hay una exposición de los fundamentos del Estado que se revela poco sistemático, pero de la cual se desprendieron dos aspectos que son de nuestro particular interés. Primero, el intento de conciliar la afirmación de un estado soberano y la libertad individual. El segundo, la idea de la democracia como exigencia inmanente de todo Estado.

Estos dos aspectos son modificados en el TP. Con relación al primero hay dos causas externas que motivan tal transición: la muerte de Jan de Witt para quien Spinoza representaba la posibilidad de la instauración de un Estado tolerante cercano a los valores de la democracia; el otro, la finalización de la *Ética*, que le permite asumir a Spinoza el proyecto de concebir una teoría política científica, teniendo claridad del significado de su doctrina general. Las causas internas de la reformulación tienen que ver con darle coherencia a las ideas desde la perspectiva inmanente. El movimiento de conciliación entre la suprema potestad del Estado y la libertad aparecen aún demasiado abstractas, porque no muestra la instancia desde la cual se constituye el poder. Para ello Spinoza inserta el concepto de *multitudo*. “Este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud suele denominarse Estado”. Este concepto tiene la virtud de concordar plenamente con la teoría general de los cuerpos de Spinoza, pues una multitud es tan indeterminada como lo es el concepto de Dios: así como Dios engloba

las leyes constituyentes de toda la naturaleza constituida, el concepto de *multitudo* engloba las leyes constituyentes de todo Estado constituido.

El otro aspecto puede parecer más polémico, pues considera nuestra propia interpretación del TP. Se vuelve más dificultoso también porque sabemos que el TP es un libro inacabado y la sección donde Spinoza habla de la democracia no acabó de redactarse. Además, por lo mismo, como detecta Toni Negri, las revisiones al escrito debieron ser escasas. Pensamos que desde una teoría inmanente de la política no tiene sentido alzar a un tipo de gobierno como modelo. Eso atentaría contra varios presupuestos de la filosofía spinozista. El primero: erigir a un tipo de gobierno a una calidad trascendente. Por vía de la inmanencia sabemos que Spinoza ha expurgado todo tipo de jerarquías externas. Segundo, sugerir que la democracia tiene un carácter constituyente y no solo es un resultado de la constitución. Tercero, que hay en la política una especie de fin dado con anterioridad a cualquier génesis del Estado: la democracia sería un fin por sí y eso es completamente rechazado por Spinoza en el apéndice del primer libro de la *Ética*, pues la causa final es el resultado de invertir el orden de la Naturaleza. En el TP hay varios indicadores que orientan la interpretación hacia otro lugar. Primero, Spinoza asevera que todos los tipos de gobierno bien conducidos pueden ser equilibrados. Segundo, en el desarrollo de la teoría monárquica y de la aristocrática centralizada y descentralizada hay claros indicios de que algo las comunica: la necesidad de que el poder sea bien distribuido de acuerdo al tipo de gobierno que sea dado. Tercero, en un lugar estratégico sobre los tipos de gobierno -la conclusión-, y quizá el mejor de estos capítulos en términos de consistencia, el de la monarquía, Spinoza señala: “La multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente **amplia**, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo **poder** (*potentia*) de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. Y ésta ha sido la única **regla** que yo he seguido al establecer las bases del Estado monárquico”. Si observamos con cuidado, no nos está hablando de una característica que pertenezca al plano de lo constituido (tipos de gobierno), se refiere a la regla seguida para establecer las bases del Estado monárquico. Se refiere al plano constituyente y lo confirma el hecho de que hable sobre la *potentia* y no sobre la *potestas*. La única regla es que la libertad sea lo suficientemente amplia. Pensamos que tal regla constituyente debe ser aplicada a los tres tipos de gobierno clásicos. En ese sentido, hemos concluido que la esencia de la política en Spinoza tiene relación con dos “tendencias”: la “ampliación de

poder” y la “concentración de poder”. Ello concuerda perfectamente con la doctrina spinozista general. Primero, si la potencia de Dios o la Naturaleza es su esencia, entonces no hay contradicción en que lo esencialmente político sea una tendencia en direcciones divergentes. Segundo, concuerda también con la teoría de los afectos en cuanto la alegría eleva la potencia del individuo y la tristeza la disminuye. El cuerpo político igualmente se ve afectado por una disminución y aumento de su potencia y los nombres que reciben esas dos direcciones ya lo hemos dado arriba. Esto hace pensar que existe también una íntima relación entre política y pasiones la que ya hemos confirmado desde el parágrafo §1 del TP: los hombres al no considerar los afectos como constitutivos del campo político jamás han concebido una teoría que puede llevarse a la práctica. De hecho, si para generar afectos es necesario el encuentro con otros cuerpos, a los procesos políticos-sociales parecen serle indisociables las relaciones establecidas entre diversas fuerzas en conjunción o en conflicto. Como decíamos más arriba, en términos de Simondon, la individuación colectiva y psicológica parecen ser indisociables, pero las pasiones dominantes en uno y otro son distintas. Hasta aquí lo referente a nuestra interpretación de Spinoza. Creemos haber dejado claro que en ella la relación entre política y pasiones es esencial y que los afectos necesitan ser explicados como una parte integrante de nuestra naturaleza.

La que podríamos considerar una segunda parte de nuestro trabajo se orienta a justificar estos mismos elementos pero por una vía distinta. En nuestra introducción propusimos que sería posible conformar desde una perspectiva spinozista herramientas de análisis inmanente que sirvieran para un examen político-social. Propusimos algunos criterios que, como señalamos manifiestamente, se encuentran mutuamente implicados. No se puede pensar que los resultados de tales análisis puedan agruparse como datos en una tabla numérica. Así, son cinco criterios los cuales acuñamos: 1. Principio de inmanencia; 2. Principio de horizontalidad; 3. Conceptos de análisis singulares; 4. Análisis de fuerzas; y 5. Carácter procesual del análisis. Estos principios fueron esbozados en la introducción y fueron ampliados en el cuerpo de nuestro trabajo, así que no consideramos necesario dar mayores detalles en esta conclusión. A partir de ellos analizamos dos objetos: desde el punto de vista de los discursos las teorías políticas de John Locke y Thomas Hobbes y desde el punto de vista de los hechos las transformaciones políticas sufridas en Chile desde 1973 hasta hoy. Reconocemos que un análisis de tal alcance requiere una ampliación mucho más profunda, pero como para los

términos de este escrito lo importante era probar la potencia de la inmanencia como herramienta de análisis político-afectivo, se nos dispensará de un trabajo más detallado. Sin embargo, creemos que los resultados a los que hemos llegado no dejan de ser atractivos para el lector.

En una primera instancia parece que estos elementos hayan sido escogidos al azar, pero para nada lo son. Las teorías políticas de Hobbes y Locke son, en términos de las tendencias que muestran, importantes para la teoría política moderna por el alcance de lo que legitiman. Sus influencias pueden encontrarse manifiestamente en la historia y sobre diversos autores de las teorías políticas-económicas contemporáneas. En el caso de Chile, esas influencias pueden verse perfectamente graficadas en la exposición de lo sucedido luego de 1973 hasta la finalización de la dictadura militar y luego con el periodo de la transición hacia la democracia. Vimos que la teoría de Hobbes le subyace la tendencia a postular principios trascendentes para explicar lo propiamente político. El hombre mira la Naturaleza desde un lugar privilegiado; la naturaleza salvaje está para ser apropiada por el hombre. La naturaleza específica del hombre es pendenciera, hostil, egoísta. La única manera de dominar estos impulsos es creando un artificio que ponga coto a la inestabilidad predominante en la conducta humana: El Estado. Sin embargo, la propuesta es imposible desde un punto de vista inmanente, pues genera una fractura en la unidad intrínseca de la Naturaleza. ¿Qué exceso de la razón permite creer que los modos ínfimos que somos nosotros podemos ver con lentes especiales todo el escenario cósmico? En más de algún momento Spinoza reconoce en sus obras que solo somos partículas en el vasto universo. Estamos insertos en la naturaleza única, no fuera de ella ni sobre ella. Sin embargo, esa diferenciación de principio marcará toda la teoría política hobessiana. Salir de estado de naturaleza involucra la creación de un pacto social abstracto que entrega todo el poder político a una sola persona. ¿Por qué? Porque las pasiones no tienen ningún poder transformador, son nocivas, deben ser erradicadas. El miedo, predominante en el estado de naturaleza, solo tiene un modo de ser aplacado: entregando el poder a una sola autoridad con poderes plenipotenciarios y que pueda sosegar con las herramientas del Estado el poder destructivo de cada hombre. La autoridad se funda, por cierto, en una voluntad fuerte que atemorice a los individuos. ¿Cómo sucederá que el poder de uno logre maniatar estas tendencias? ¿Aún más, acaso quien detenta el poder no posee las mismas inclinaciones de los demás hombres? El miedo, pasión triste, no logra establecer los vínculos adecuados para mantener el orden,

sin generar malestar colectivo. Tampoco nada impide que el mandato de un soberano investido de un poder abrumador, derive en una tiranía. Que la monarquía de estilo hobbesiano pueda ser el mejor tipo de gobierno, solo aparece como una abstracción fundada en premisas ilusorias. Esta forma de gobierno exhibe una evidente “concentración de poder” y no eleva la potencia del cuerpo social.

Aplicar nuestras categorías de análisis inmanente a John Locke resultó un poco más dificultoso. Se reconoce a la teoría política hobbesiana ser una de las más consistentes de la modernidad. La teoría política de Locke, en cambio, adolece de mucho rigor interno, pero no se puede negar que la influencia y los efectos de sus principios han dejado una huella indeleble. Se debe despejar una maraña de elementos para llegar al fondo de lo que propone en términos de la “tendencia” que sigue. Uno de las principales conclusiones que estipulamos es que Locke parece no estar muy lejos de los postulados hobessianos, y vimos por qué. En principio, la teoría está bañada por una suerte de fabulación: Dios ha entregado a los hombres todo lo contenido en el mundo y, por lo mismo, cada uno vive en condiciones de igualdad y libertad para usar sus frutos. Pero este amistoso estado de naturaleza desde un primer momento riñe con los posteriores presupuestos, pues hay hombres de condición pendenciera que vuelven necesaria la constitución de un contrato. ¿Pero de dónde aparecen esos hombres en este supuesto estado inicial de concordia? No hay respuesta. Resulta aún mucho más abstracto y paradójico el hecho de que al interior del estado de naturaleza encontremos un sistema de relaciones mercantiles. ¿Cómo se han generado sin una institución que regule sus transacciones? Es ignoto... pero así sucede. El objetivo de Locke, independiente de todas las contradicciones que se puedan apreciar, es justificar la propiedad privada y, por sobre todo, que la posibilidad de apropiación ilimitada de bienes traerá beneficios para todos. Esta esperanza se diluye en un egoísmo que justifica la apropiación ilimitada de unos pocos. La insatisfacción por el incumplimiento de lo prometido y la avaricia inmoderada impiden la elevación de la potencia de la gran mayoría. Se genera una fractura entre propietarios y no-propietarios y, por lo mismo, una disminución de la potencia del cuerpo social. La apropiación ilimitada contiene en sí la simiente de la desigualdad y de la “concentración de poder” de una minoría privilegiada. Toda la bondad expresada desde un inicio se comporta como una fuente de ilusión que justifica simplemente la apropiación, pues la libertad se concibe principalmente como la libertad de apropiarse sin límites de los beneficios extraídos de la

tierra y del trabajo de los hombres. El Estado es la institución que se encarga, por sobre todo, de cuidar los límites de la propiedad privada. De la doctrina de Locke, se sigue una imagen de la naturaleza y de la condición humana similar a la de Hobbes: debemos dominarla para salir de la condición salvaje.

La última parada de nuestro itinerario estuvo encargada del análisis inmanente de la situación político-histórica de Chile: entre el arribo de la dictadura militar en 1973 y la actual situación en que se encuentra sumergida la nación. Obviamente, hemos sido sucintos y nos ocupamos de los elementos más importantes para darle cohesión a nuestro discurso desde la perspectiva inmanente spinozista. Son un poco más de 40 años de historia que no pueden ser explicadas a fondo en unas pocas páginas, pero insistimos que para nosotros nuestro objetivo ha sido resaltar la potencia de la inmanencia como herramienta de análisis político-afectiva. A pesar de esta dificultad, pensamos que en este capítulo 7 está expresado de la forma más manifiesta el poder de análisis desde la perspectiva inmanente. La selección de Hobbes y Locke no fueron azarosas: tales teorías políticas, en términos de la “tendencia” que vehiculan, pueden verse expresadas por distintas vías en el itinerario chileno que se forja a partir de 1973. Sin embargo, el interés de Chile es más amplio, pues al considerarse la primera «contrarrevolución» neoliberal en pos de recuperar privilegios de clase que se perdieron en el periodo del Estado de Bienestar (desarrollismo para Chile y Latinoamérica), su análisis es de gran interés para analizar las “tendencias” de “concentración de poder” que se dan en el mundo desarrollado en la actualidad.

La dictadura militar que toma el poder en Chile el año 1973 acaba con años de acumulación de fuerzas de distintos actores sociales. Se inicia un periodo repliegue social. El ideario de este momento histórico puede verse reflejado en el pensamiento del redactor de la Constitución de 1980 en Chile: Jaime Guzmán. El análisis del pensamiento de Guzmán nos lleva precisamente en la dirección de la “tendencia” que ha seguida la política y la institucionalidad chilena hasta el presente. Autoridad y libertad son las ideas que guían su reflexión. El problema es discernir qué tipo de autoridad y qué tipo de libertad es de la cual estamos hablando y para eso hemos seguido el desarrollo del pensamiento de Guzmán. A partir de los 15 años se veía influenciado por el régimen español de Franco y por los juristas españoles de la época. A partir de ellos toma el concepto de Poder Constituyente acuñado por el *Kronjurist* de Hitler, Carl

Schmitt. A partir de él justifica la toma del poder por parte de la Junta Militar de Gobierno presidida por Augusto Pinochet. Todo el camino recorrido por Guzmán desde la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* culmina en la Constitución de 1980: Carta Fundamental autoritaria que somete el accionar de los agentes sociales. La idea de libertad en que se posiciona posteriormente Guzmán no está presente desde sus albores intelectuales. Durante un periodo considerable la junta de gobierno no sabe qué dirección seguir. En 1974 decide asumir las directrices neoliberales con el apoyo de Milton Friedman. Guzmán, defensor del capitalismo, ve sin embargo, con desconfianza los valores del liberalismo. Los economistas conocidos como los *Chicago boys* no tienen influencia en él hasta un periodo posterior, en el cual se ve sometido a la pregunta sobre la forma de legitimación de una Carta Magna creada durante una cruel dictadura. Habiéndose bañado de los principios neoliberales gracias a la influencia de los *Chicago boys*, plasma sus valores en la Constitución: justificación de la propiedad privada y libertad de apropiación. Luego de eso se aleja de Pinochet, pensando en la posterior legitimación de los principios políticos instaurados y proyectando la forma que debía tener una posterior vuelta a la democracia. La Constitución señala expresamente que “Chile es una República democrática” en su artículo 4°. Sin embargo, los valores proyectados, autoridad y libertad, concuerdan precisamente con lo que Hobbes y Locke fundamentan: autoritarismo, donde el poder de unos pocos reemplaza la decisión de la mayoría, y libertad para la acumulación privada sin límites. Se aleja esto mucho de lo que intuitivamente podríamos considerar como una expresión de la democracia.

Lo que el análisis de Chile nos ha permitido es adentrarnos en los efectos de tales directrices, las que comprueban manifiestamente que asumidas tales premisas no tenemos otro resultado que una “concentración de poder”. En Chile, lo que encontramos es una amalgama entre libertad y autoridad, lo que nos llevó directamente a la siguiente conclusión: tal como analizados los presupuestos de Locke se conectan muy bien con los de Hobbes, pensamos que el neoliberalismo como “tendencia” tiene una intrínseca inclinación hacia al autoritarismo. En Chile el proyecto neoliberalizador se consolida tan sólidamente no porque él encontrara en una dictadura la coyuntura perfecta para aplicar sus lineamientos, sino porque aplicar medidas tan antisociales, como la posibilidad de apropiación ilimitada, necesita de una autoridad potente que controle el descontento de sus efectos. La sección “la dinámica miedo-esperanza y su rol en el proceso de dictadura chilena” es la muestra de cómo se fue posicionando un escenario

en que la represión constante permitió a la vez la instauración de medidas política-económicas que de otra forma hubiera sido imposible arraigar tan profundamente: privatizaciones de empresas entregadas en pocas manos y concentración de la riqueza. Además, muestra que las afecciones pensadas como un proceso de encuentros y relaciones, tiene fuerza explicativa al momento de reflexionar sobre la práctica del establecimiento del neoliberalismo en Chile. No estamos muy lejos del panorama actual del neoliberalismo a escala mundial.

En el año 1989 la democracia vuelve a Chile luego de 17 años de dictadura. ¿Cómo puede entenderse esta democracia, si ella arrastra una Constitución (1980) forjada durante dictadura y las mismas prácticas político-económicas que ella fundamentó? Hicimos un repaso sobre la idea de democracia pensada para el periodo conocido como “la transición” y vimos que con distintos nombres (consociativa, de consensos, de elite, de acuerdos, limitada, protegida) esa democracia tiene una característica fundamental: que en ella toman acuerdos solo una parte del cuerpo social (militares, empresarios, políticos), los que previamente se habían repartido el poder. Además, esta democracia tenía un componente esencial: la instauración del metaprincipio político de respeto a la propiedad privada. Por lo mismo, como lo entendía Carlos Ruiz, democracia hay en Chile porque con previo acuerdo se deja intocada la libertad de mercado, no porque ella sea un principio de decisión y cambio de las mayorías.

La “concentración de poder” en todo ámbito es una de las constataciones más notables del periodo 1973-2015 y que no decrece, sino que se agudiza especialmente durante los periodos de mandato de la Concertación de Partidos por la Democracia. Si bien, luego del retorno de la democracia el autoritarismo cesa en su expresión de represión con asesinato, muerte y tortura, el autoritarismo se traslada hacia otro lugar: hacia una forma de política neutralizada, donde lo que se neutraliza es el poder de la mayoría para tomar parte real de las decisiones políticas (recordemos los cerrojos de la Constitución) y donde las riquezas han sido apropiadas por minorías. ¿Qué sentido tiene entonces la democracia chilena? Por un lado, el concepto democracia protegida, de élites o limitada –como desee llamarle el lector- no puede ser otra cosa que un eufemismo o un oxímoron, porque con ella se intenta pensar algo que nunca ha tenido ningún sentido para la democracia misma: un gobierno para las mayorías, pero donde

las decisiones son tomadas por una minoría. Pero, por otro lado, confirma un pensamiento spinozista clave: no existe por necesidad un tipo de gobierno que sea superior a los demás o que pueda decirse de él que es el mejor gobierno. Todos ellos pueden fracasar como tener éxito de acuerdo con las modalidades de distribución del poder que supongan. Lo esencial en política desde una perspectiva inmanente no tiene en absoluto relación con la forma de un gobierno instituido, sino con el tipo de “tendencia” sobre la que se constituye: hacia la “ampliación de poder” o la “concentración de poder”.

Es por eso que decimos que el periodo de transición a la democracia en Chile aún no acaba. La Constitución de 1980 ha sufrido una gran cantidad de enmiendas. Las más importantes, seguramente, son las de 1989 y la de 2005. Las de 1989 intentaron moderar algunos aspectos de la constitución que eran totalmente incompatibles con la democracia (p. e., el artículo 8°). Se pudo sostener sin modificaciones de gran monta hasta el año 2005, donde Ricardo Lagos establece una serie de modificaciones pensadas para democratizarla, declarando al final de proceso que la transición acababa con estas reformas. Pero a partir del 2006 las manifestaciones sociales de descontento por las directrices político-económicas han ido en aumento. Sucede que estas reformas han tenido por sobre todo en cuenta la lógica de la cantidad, pero para nada rozan el principio intocable de la propiedad privada (lo que sería un cambio cualitativo). Las lógicas de distribución de la riqueza en Chile siguen un patrón de acumulación alrededor de unas pocas personas que concentran gran parte de las ganancias, mientras los salarios de la mitad de la gente en Chile se mantiene en un umbral bajo. En gran medida, este escenario es inmodificable si no se cambian los cerrojos que hacen de la Constitución de 1980 una Carta Magna que, como señalaba Fernando Atria, neutraliza el accionar de las mayorías. Estos cerrojos eran: el sistema binominal que tiende al empate de dos coaliciones políticas que se equilibran; la existencia de leyes de quórum que necesitan 4/7 de votación para ser modificadas (se hace difícil alcanzar ese nivel cantidad si el sistema de votaciones tiende a la paridad); un Tribunal Constitucional que, como hemos visto, se arroga unos poderes excesivos y puede declarar inconstitucional algunos de esos cambios. Además, existe un metacerrojo que es el alto nivel de quórum necesitado para todo cambio constitucional. De ahí que la democracia como forma de gobierno no tiene sentido si la “concentración de poder” tiende a la fragmentación del cuerpo social y no la “ampliación de poder” hacia una gran mayoría. Pero aún más: la

democracia así pierde cualquier sentido y sirve solo como elemento de legitimación de prácticas incluso contrapuestas. La neoliberalización ha influido en todos los ámbitos de la vida chilena y eso hemos querido dejarlo patente con el análisis de la educación chilena. Ella muestra como la fragmentación presente de principio en el ideario de la dictadura, se reproduce a todo nivel. En consecuencia, aparte de mostrar la importancia de las pasiones en relación a la política, creemos que este análisis inmanente muestra muy bien la potencia de la inmanencia como herramienta político-afectiva.

En general, una de las mayores aportaciones referente a la doctrina spinozista de este trabajo es reposicionar el TP como una obra de importancia dentro del itinerario intelectual de Spinoza. En comparación, los trabajos dedicados al TTP y a la *Ética* son más numerosos y extensos. Quizá se deba a que es un trabajo inconcluso y poco pulido y a la importancia histórica que ha tenido el TTP y que ha opacado el interés por el pensamiento político del TP. Sin embargo, nosotros vemos en el TP la culminación de una búsqueda en pos de una política propiamente inmanente. Los presupuestos están contenidos en su obra mayor, la *Ética*, pero no están plenamente claros para Spinoza cuando redacta el TTP. Recordemos que él abandona por un tiempo la redacción de la *Ética* para iniciar su primer tratado político. Sin duda, elementos de este intermedio han servido para pulir ciertos pensamientos de la *Ética*. El TP comienza a ser escrito cuando está en plenitud el pensamiento de Spinoza y tiene claridad sobre los presupuestos que guían una política bajo los principios inmanentes de la *Ética*. Lamentablemente, el texto termina inacabado por la muerte de Spinoza y se necesita escarbar en el texto para llegar a conclusiones óptimas. Creemos que el postulado de dos tendencias divergentes llamadas “ampliación de poder” y “concentración de poder” como lo primordial de la política, es un aporte a la teoría spinozista, especialmente, porque ellos se ordenan muy bien con los elementos más generales de la teoría inmanente spinozista. Existe una potencia infinita de creación atribuida a la naturaleza, una potencia propia de los individuos y otra del cuerpo político-social. A la Naturaleza naturante como principio de generación de todas las cosas y a la Naturaleza naturada como expresión de todo lo creado, le sigue un plano político una configuración similar. Una política constituyente como regla de constitución de todo Estado: la *multitudo* y una tendencia propia hacia la ampliación o concentración de poder. Y una política de lo constituido cuyo resultado son propiamente los tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Los

resultados de la política spinozista del TP- no así del TTP-se tornan, así, coherentes con la inmanencia como la expresión de la potencia de un mundo único.

9. BIBLIOGRAFÍA

9.1. Libros

Allende, Salvador. *Salvador Allende y América Latina: 12 Discursos y 2 Conferencias de Prensa*. Casa de Chile en México, México, 1978, p. 15.

Atria, Fernando. *La Constitución Tramposa*. Editorial LOM, Santiago, 2013.

Aquino, Tomás. *Summa theologiae. I pars*. Editorial Católica, Matriti, 1951.

------. *Suma Teológica, Parte I*. Editorial Católica, Madrid, 1988.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Editorial Gredos, Madrid, 1999.

------. *Metafísica*. Editorial Gredos, Madrid, 1970.

Balibar, Étienne. *Spinoza. De la Individualidad a la Transindividualidad*. Editorial Brujas, Córdoba, 2009

------. *Spinoza y la Política*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.

Bayle, Pierre. *Diccionario Histórico y Crítico (Selección)*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

Bergson, Henri. *El pensamiento y lo Moviente*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2013.

Berkeley, George. *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Boétie, Étienne de la. *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.

Cabañas, Leticia y Esquisabel, Oscar (eds.). *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Editorial Comares, Granada, 2014.

Carvajal, Julián y De la Cámara, María Luisa (Eds.) *Spinoza: De la Física a la Historia*. Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008.

- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía, V.4. De Descartes a Leibniz*. Editorial Ariel, Barcelona, 2001.
- Cristi, Renato. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*. Editorial LOM, Santiago, 2000.
- Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo. *La República en Chile. Teoría y Práctica del Constitucionalismo Republicano*. Editorial LOM, Santiago, 2006.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza*. Editorial Crítica, Barcelona, 2005.
- Delano, Manuel y Traslaviña, Hugo. *La Herencia de los Chicago Boys*. Las Ediciones del Ornitorrinco, Santiago, 1989.
- Descola, Philippe. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 2012.
- et al. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Editorial Siglo XXI, México, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Dos Regímenes de Locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos, Valencia, 2007
- . *En Medio de Spinoza*. Editorial Cactus. Buenos Aires, 2008.
- . *La Isla Desierta y Otros Textos*. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- . *Lógica del Sentido*. Editorial Paidós, Madrid, 2005
- . *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2008
- . *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Muchnik Editores, Barcelona, 1999.
- . *Spinoza, Filosofía Práctica*. Tusquets Editores, Barcelona, 2009.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Ediciones KRK, Oviedo, 2004.
- . *Obras Completas*. Ediciones Ananconda, Buenos Aires, 1946.
- Devés, Eduardo et al. *El pensamiento chileno en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999

- Emery, Gilles. *La Teología Trinitaria de Santo Tomás*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 2008.
- Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa (eds.) *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Editorial Trotta. Madrid, 2007
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
- Friedman, Milton. *Capitalismo y Libertad*. Ediciones Rialp, Madrid, 1966.
- Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Editorial Posada, Buenos Aires, 2008.
- Giancotti, Emilia. *Lexicon Spinozanium, V.1, V.2*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- Gueroult, Martial. *Spinoza, Dieu (Ethique, 1)*. Editions Aubier-Montaigne, París, 1968.
- *Spinoza, L'Âme (Ethique, 2)*. Editions Aubier-Montaigne, París, 1974.
- Hayek, Friedrich. *Los Fundamentos de la Libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1978.
- Harvey, David. *Breve historia del Neoliberalismo*. Ediciones Akal, Madrid, 2007.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, V.3*. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Hernández Sampieri, Roberto. *Metodología de la Investigación*. Editorial McGraw-Hill, México, 1991.
- Hobbes, Thomas. *Antología de Textos Políticos. i. Del Ciudadano. ii. Leviatán*. Editorial Tecnos, Madrid, 1965.
- *El Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- *Tratado sobre el Cuerpo*. Editorial Trotta, Madrid, 2000.

- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editorial Tecnos, Madrid, 2002.
- Jofré, Gerardo. *El Sistema de Subvenciones en Educación: la Experiencia Chilena*. CEP, Santiago, 1998.
- Kaminsky, Gregorio. *Spinoza, la Política de las Pasiones*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Editorial Taurus, Madrid, 2012.
- Klein, Naomi. *La Doctrina del Shock. El Auge del Capitalismo del Desastre*. Editorial Paidós, Madrid, 2007.
- Latour, Bruno. *Políticas de la Naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. RBA Libros, Barcelona, 2013.
- Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- . *Escritos Monetarios*. Ediciones Pirámide, Madrid, 1999.
- . *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- . *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- . *The Works of John Locke. V. 5*. Scientia Verlag Aalen. Germany, 1963.
- Losurdo, Doménico. *Contrahistoria del Liberalismo*. Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2007.
- Lucrecio. *La Naturaleza de las Cosas*. Alianza Editorial. Madrid, 2003.
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires, 2006
- Macpherson, C. B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Marx, Karl. *Cuaderno Spinoza*. Editorial Montesinos, España, 2012.

- Matheron, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit, 1988.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza y el Spinozismo*. Escolar y Mayo Editores. Madrid, 2012.
- . *Spinoza. Filosofía, Física y Ateísmo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2014.
- Nadler, Steven. *Spinoza*. Editorial acento, Madrid, 2004.
- Negri, Toni. *La anomalía salvaje*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia v. IV, enero de 1880-diciembre de 1884*. Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- . *La genealogía de la Moral*. Editorial Alianza, Madrid, 2013.
- . *La Voluntad de Poder*. Editorial Edaf, Madrid, 2010
- . *Más allá del Bien y el Mal*. Editorial Alianza, Madrid, 2012.
- Novalis. *La Enciclopedia (notas y fragmentos)*. Editorial Espiral, Madrid, 1976.
- Parménides. *Poema. Fragmentos y tradición textual*. Ediciones Itsmo, 2007
- Pineda, Víctor. *Horror Vacui, Voluntad y Deseo en el Pensamiento de Spinoza*. Editorial Plaza y Valdés, México, 2009.
- Ruiz E., Carlos y Boccardo, Giorgio. *Los chilenos bajo el Neoliberalismo. Clases y Conflicto Social*. Ediciones El Desconcierto, Santiago, 2014
- Ruiz S., Carlos. *De la República al Mercado. Ideas Educativas y Políticas en Chile*. Editorial LOM, Santiago, 2010.
- . *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia*. Universidad Andrés Bello, Santiago, 1993.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1996

- Sabine, George. *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Salazar, Gabriel. *Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria Histórica y Proyección Política*. Uqbar Editores, Santiago, 2012
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia Contemporánea de Chile I. Estado, Legitimidad, Ciudadanía*. Editorial LOM, Santiago, 1999.
- . *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, Identidad y Movimientos*. Editorial LOM, Santiago, 2002.
- . *Historia Contemporánea de Chile III. La Economía: Mercados, Empresarios y Trabajadores*. Editorial LOM, Santiago, 2002.
- Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Editorial Patria, México D. F., 1993
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- . *Teoría de la Constitución*. Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2009
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia Completa. Carta XLIII*. Ediciones Hiperión, Madrid, 1988.
- . *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Alianza editorial, Madrid, 2011.
- . *Ética*. Traducción de Atilano Domínguez. Alianza Trotta, Madrid, 2000.
- . *Opera*. Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972.
- . *Tratado Breve*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial alianza, Madrid, 1990.
- . *Tratado de la Reforma del Pensamiento; Principios de la filosofía de Descartes; Pensamientos Metafísicos*. Editorial Alianza, Madrid, 2006.
- . *Tratado Teológico Político*. Traducción de José Luis Gil Aristu. Editorial Laoteli, Pamplona, 2014.
- . *Tratado Teológico Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Alianza, Madrid, 2012.

------. *Tratado Teológico-Político*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

------. *Tratado Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Alianza, Madrid, 2010.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores). *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Tarde, Gabriel. *Las Leyes de la Imitación y la Sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. Madrid, 2011

Urrea, Germán. *Chile: por un Nuevo Modelo Económico. Para una Sociedad Democrática, Solidaria y Sustentable*. Ceibo Ediciones, Santiago, 2014.

Virno, Paolo. *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueño, Madrid, 2003.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales*. Editorial Katz, Buenos Aires, 2010.

VV.AA. *Biblia de Jerusalén*. Editorial Espantada, México, 1998.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el Marrano de la Razón*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995.

9.2. Libros, tesis y artículos en internet

Libros:

Centro de Estudios Públicos. *El ladrillo. Bases de la Política Económica del Gobierno Militar Chileno*. CEP, Santiago, 1992. Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/cat_794_inicio.html [Visitado el 7 de noviembre de 2014].

Rojas, María Eugenia. *La Represión Política en Chile: los Hechos*. Editorial Iepala, Madrid, 1988. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/chile/libros/represion/index.html> [Visitado entre el 14 y 15 de marzo de 2015].

Spinoza. EthicaDB. *Publicación Numérica y Multilingüe de la Ética de Spinoza*. Disponible en: <http://ethicadb.org/index.php?lg=es&PHPSESSID=ba31f1a2bed8607610248651b98d11ef> [Visitado el 30 de abril de 2014]

Tesis:

Hoyos, Inmaculada. Tesis Doctoral: *Naturalismo y Pasión en la filosofía de Spinoza. Las Fuentes Antiguas de la Teoría Spinozista de las Pasiones*. Editorial de la Universidad de Granada, 2011. Disponible en: <http://hera.ugr.es/tesisugr/19954293.pdf> [Visitado el 13 de marzo de 2014]

Ramos, Luis. Tesis Doctoral: *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Universidad de Salamanca, 2008. Disponible en: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/19362/1/DFLFC_Concepto%20de%20ingenium%20obra%20Spinoza.pdf

Artículos:

Cazor Aliste, Kamel. *Democracia y Constitución en Chile*. Rev. Derecho (Valdivia), dic. 2000, vol. 11, pp. 27-34. Disponible en: <http://mingaonline.uach.cl/pdf/revider/v11/art03.pdf> [Visitado entre el 5 y 7 de mayo de 2005].

Cumplido, Francisco. *Reforma Constitucional en Chile*. Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano, 2006. Tomo I. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, pp. 105-113. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/dconstla/cont/2006.1/pr/pr6.pdf> [Visitado el 8 de mayo de 2015].

Fernández, Lelio. *Derecho Natural y Poder Político en Hobbes. Diferencias entre Spinoza y Hobbes*, Rev. Ideas y Valores (Colombia), 1989, Vol. 38, núm. 80, pp. 95-120. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/24586/1/21775-74571-1-PB.pdf> [Visitado el 5 de Octubre de 2014].

Flisfisch, Ángel *et al.* *Acuerdo Nacional y Transición a la Democracia*. Rev. Estudios Públicos (Santiago), verano 1986, vol. 21, pp. 1-93. Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1194_48/rev21_avetikian.pdf [Visitado el 4 de mayo de 2015].

Junta Militar de Gobierno. *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*. Centro de Estudios Miguel Enríquez, Santiago, 11 de marzo de 1974, pp. 1-12. http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm005.pdf [Visitado el 3 de enero de 2015].

Juan Pablo XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*. La Santa Sede. Página Oficial del Vaticano (roma), 15 de mayo de 1961, párrafo 55 y 109. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. [Visitado el 28 de diciembre de 2014].

Oxfam. *Gobernar para las Élités. Secuestro Democrático y Desigualdad Económica*. Informe 178, 20 de enero de 2014, pp. 1-34. Disponible en: <http://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf> [Visitado el 16 de noviembre de 2014].

Tribunal Constitucional. *Requerimiento de inconstitucionalidad formulado por 31 diputados en contra de la resolución exenta N°584, del Ministerio de Salud, de 1° de septiembre de 2006, que aprueba normas nacionales sobre regulación de la fertilidad*. Jurisprudencia Constitucional (Santiago), 1 de septiembre de 2006, Tomo IX. Rol No 591, pp. 251-297. <http://www.tribunalconstitucional.cl/wp/wp-content/uploads/009-Tomo-IX-PDF.pdf> [Visitado el 9 de mayo de 2015].

9.3. Diarios electrónicos

CiperChile. *Luksic, Angelini, Matte, Paulmann y Piñera: cada uno de ellos gana lo mismo que un millón de chilenos*. 23 de enero de 2012. Disponible en: <http://ciperchile.cl/2012/01/23/%E2%80%9Cluksic-angelini-matte-paullman-y-pinera-cada-uno-de-ellos-gana-lo-mismo-que-un-millon-de-chilenos%E2%80%9D/> [Visitado el 8 de mayo de 2015].

Diario BBC Mundo. *Chile, fin de la transición*. 14 de julio de 2005. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4682000/4682157.stm [Visitado el 3 de mayo de 2015]

Diario Emol. *Tribunal Constitucional rechazó requerimiento de senadores de la Alianza por el binominal*. 30 de marzo de 2015. Disponible en: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2015/03/30/710526/tc-rechaza-requirimiento-de-la-alianza-contr-binominal.html> [Visitado el 10 de mayo de 2015].

Diario El País. *En Chile la transición a la democracia no ha terminado y la reconciliación no ha comenzado. Entrevista a Jorge Edwards*. 8 de enero de 2005. Disponible en: http://elpais.com/diario/2005/01/08/babelia/1105144750_850215.html [Visitado el 3 de mayo de 2015]

Diario La Nación. *AFP al desnudo: el polémico reportaje de en la mira en 10 puntos*. 29 de julio de 2014. Disponible en: <http://www.lanacion.cl/noticias/economia/pension/afp-al-desnudo-el-polemico-reportaje-de-en-la-mira-en-10-puntos/2014-07-29/121730.html> [Visitado el 12 de mayo de 2015].

Diario La Nación. *Bachelet anuncia que en septiembre iniciará “proceso constituyente” y da a conocer medidas anticorrupción.* 28 de abril de 2015. Disponible en: <http://www.latercera.com/noticia/politica/2015/04/674-627479-9-bachelet-anuncia-que-en-septiembre-iniciara-proceso-constituyente-y-da-a-conocer.shtml> [Visitado el 10 de mayo de 2015].

9.4. Jurisprudencia

Chile. *Decreto-Ley 1.* 11 de septiembre de 1973. Acta de constitución de la Junta de Gobierno. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 18 de septiembre de 1973. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=237897> [Visitado el 8 de marzo de 2015].

Chile. *Decreto-Ley 128.* 12 de noviembre de 1973. Aclara el sentido y el alcance del artículo 1° Decreto-Ley n°1, de 1973, 16 de noviembre de 1973. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5787> [Visitado el 8 de marzo de 2015].

Chile. *Decreto-Ley 521.* 14 de junio de 1974. Crea la Dirección de Inteligencia Nacional, 18 de junio de 1974. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=204417> [Visitado el 15 de marzo de 2015]

Chile. *Decreto-Ley 788.* 2 de diciembre de 1974. Dicta normas sobre el ejercicio del poder constituyente, 4 de diciembre de 1974. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=204417> [Visitado el 11 de marzo de 2015].

Chile. *Ley 18825.* 15 de junio de 1989. Modifica la Constitución Política de la República de Chile. 17 de agosto de 1989. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idLey=18825> [Visitado el 6 de mayo de 2015].

Constitución Política de la República de Chile. 1980. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=17039> [Visitado entre 3 y 6 de mayo de 2015].

Texto Refundido, Coordinado y Sistematizado de la Constitución Política de la República de Chile. 2005. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=242302> [Visitado entre el 7 y 10 de mayo de 2015].