

Fuera de serie

Momento de reflexión desde este desbarrancadero trumpiano.

“Hitler ganó la guerra”, Michel Serres

En Robin Clarke [*La course à la mort*. tr. G. Renard. Seuil, 1972], como en todas partes, se plantea la pregunta: ¿qué ocurriría si algún loco peligroso que llegue al poder decidiera en el instante desencadenar el apocalipsis nuclear durante un acceso de manía psicótica? La respuesta no tiene dilema: el fin del mundo y de / la especie humana. El depósito de armamento disponible, en los inventarios más restrictivos, rebasa con mucho la posibilidad de alcanzar este objetivo. Pero la pregunta está mal planteada. Esta es una pregunta sólo para los que admiten la pesadilla contemporánea como constituyendo condiciones normales. De hecho, incluso no hay pregunta, sólo existe una evidencia: los locos peligrosos están ya en el poder, puesto que han construido esta posibilidad, dispuesto los depósitos, finamente preparado la extinción total de la vida. Su psicosis no es un acceso momentáneo, sino una arquitectura racional, una lógica sin borrón, una dialéctica rigurosa. Estudiad de cerca los documentos, observad los hechos, quedaréis convencidos entonces de que sólo algo como una psiquiatría puede explicar verdaderamente el segmento histórico de la post-guerra. Estaréis persuadidos que hemos vivido y vivimos bajo la posteridad de Hitler: me parece demostrado que él ganó la guerra. Como se decía que los Griegos la habían ganado contra los Romanos, después de su derrota. Su paranoia propia, que no era individual sino histórica, ha ganado todos los Estados, investido su política exterior y ello sin ninguna excepción. En la actualidad no existe ningún jefe de Estado que no se conduzca como él, bajo el aspecto de la estrategia, del armamento, del engegucimiento completo sobre los fines perseguidos por medio de esos depósitos. Ninguno se comporta distinto de él en cuanto al desvío de la ciencia para fines de muerte. Ninguno actúa distinto de él en cuanto al disfraz de esta única verdad, en lo que respecta a su pueblo. Cualquiera sea la intención, el discurso ideológico, la conducta es constante, invariable, estructural, en el planeta entero, con respecto a las fuerzas termonucleares y a los misiles intercontinentales. Yo no digo: hay locos peligrosos en el poder —y uno solo sería suficiente—, yo digo claramente: en el poder no hay mas que locos peligrosos. Todos juegan el mismo juego y le ocultan a la humanidad su muerte, la que ellos organizan. Sin azar. Científicamente (Michel Serres. *HERMES III: LA TRADUCCIÓN*. París: Minuit, 1974. pp. 73-74)

https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/es/article/view/824?articlesBySameAuthorPage=3.

«Traición: La Thanatocracia: (Michel Serres)». 2012. *Ciencias Sociales Y Educación* 1 (2): 189-215. https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/824.

¿Qué hacer? La espalda contra el muro, es siempre el estoico el que habla. El viejo estoico que, antiguamente, intentaba la resignación en un mundo estrecho de series naturales de tejido necesario. Ataraxia, opio límite de sufrimientos límites. De allí tal cantidad de opios en la actualidad, y de todo tipo, en medio de artefactos que imitan lo más de cerca posible a la naturaleza, en sus dimensiones, sus redes y sus fuerzas. ¿Pelear entonces? Sólo existen lugares de combate aquí y allá, a nombre de particiones en número. Esto conduce a precipitar el proceso y no es precisamente hoy cuando se deba tener premura en acelerar la historia, si es verdad que ella está sobre estos rieles. A fin de cuentas, son siempre los mismos los que pagan, los esclavos que están más lejos de la decisión. Y la decisión del juego supremo precipita a la humanidad entera al mismo lugar. Incluso si Clarke y otros, entre los cuales me cuento, se equivocan poco o mucho en la apreciación, es éste / un riesgo que uno puede razonablemente negarse a tomar. Que se puede matemáticamente rehusar correr. Ahora bien, dejar las cosas en el estado en que están es, matemáticamente de nuevo, un riesgo casi tan grande. La situación es de una luminosa simplicidad: que el compromiso se tome o se deje, el resultado de la partida es más o menos invariante. Intentad computar la relación de fuerzas, cuando las fuerzas puestas en juego hacen la suma energética disponible sobre el planeta... Es una cantidad que desafía la relación.

La única posibilidad real dejada al filósofo, puesto que su única herramienta es el discurso, es la de hablar en el ámbito de una de los tres componentes del triángulo, la ciencia. Precisamente la única que es universal, al menos en su contenido y sus maneras. Y que es el eslabón más débil de la cadena. En el triángulo sólo le es posible interceptar el flujo en ese lugar. **Científicos de todos los países, unios. Cruzaos de brazos mientras que vuestra especialidad permanezca articulada al proyecto de suicidio. La interrupción del trabajo y de la información, la huelga universal de los científicos, deben aislar todos los puntos de aplicación. Por un tiempo que habría que precisar, la humanidad instruida, los trabajadores de la prueba, no deben plantear y por tanto no deben resolver sino problemas *demostrablemente inútiles*. Puesto que más o menos toda la utilidad del saber está canalizada hacia la muerte. El resto hay que cerrarlo 'por inventario'.** Y el inventario hay que hacerlo tomando el límite mortal como referencia de pensamiento. Aquí la crítica ya no es teórica, subjetiva, condicional, sino práctica, objetiva, teleológica. Ya no consiste en investigar las condiciones de posibilidad, en el sujeto que piensa, de una pureza teórica; consiste en desviar de su fin actual a un conjunto práctico de informaciones y de herramientas. El fin es referencia: límite donde se proyectan sobre un telón gigante, sobre un espejo gigante, todos los rostros concebibles del instinto de muerte, que la totalidad casi finita de la historia ha dibujado laboriosamente, los ha realizado perfectamente. La única esperanza que queda en esta crítica por el fin, es la puesta en cortocircuito de saberes y productos, (presentes y milenariamente heredados) con la escena final, la lucha final, el holocausto apocalíptico y definitivo que ellos preparan con la minucia atenta de la inconsciencia. Esta crítica define un punto crítico del tiempo y de la historia, donde la historia del pasado de la razón se encuentra cara a cara con el final de sus esperanzas y de su porvenir. El rostro de la muerte próxima desenmascara los rostros virtuales del instinto de muerte esparcidos / en el ejercicio de la razón. En este punto crítico del presente, por un tiempo aún viviente, el pasado mortífero encuentra, en un destello, el porvenir y su hueco de nada. La historia total se involuciona en ese lugar, de lo cual se puede decir seguramente que, si no hay lugar, nuestra sobrevivencia es breve. En este punto crítico, en el desvanecimiento de este relámpago, alguna cosa puede y debe advenir: *que la muerte próxima mate para siempre, en un instante de conciencia histórica y colectiva única, al instinto de muerte que la engendra y recíprocamente. Muerte a la muerte*, la última palabra de la filosofía. Pasaremos este umbral, veremos

este destello, o falleceremos en medio de los mil soles de nuestra razón infernal. Pasado ese umbral, nos pondremos a hablar de la in-mortalidad. De la ciencia nueva (pp. 102-104).

Montaje hecho por Luis Alfonso Paláu C. en la noche del martes 7 de abril de 2026, cuando “el mundo vivió bajo la amenaza, proferida por Donald Trump, de aniquilar la civilización iraní. Si Irán no reabría el estrecho de Ormuz y aceptaba el alto el fuego propuesto, el país, su régimen, su infraestructura – ¿y su gente? – serían borrados del mapa. «Una civilización entera desaparecerá esta noche para no resurgir jamás», escribió Trump en su red Social Truth. Añadiendo a esto ‘como si nada’, mientras aumentaban las preguntas sobre el posible uso de armas nucleares en tal escenario: «¿QUIÉN SABE? Lo descubriremos esta noche, en uno de los momentos más importantes de la larga y compleja historia del mundo».

Franck Tinland

El Hombre aleatorio

París: P.U.F., 1997

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Envigado, co, mayo de 2021 – diciembre de 2022 – marzo de 2023 – agosto de 2025 – abril de 2026

Ved el torbellino atornillado sobre el río, él es el primer paso de las cosas.

Michel Serres. *Génesis*.♦♦

Introducción

El nacimiento de los Tiempos modernos ha coincidido con una reforma del establecimiento de los hombres en el mundo, con una ruptura en su manera de habitarlo, es decir también de pensar su coexistencia con lo que los rodeaba. Esta reforma es solidaria de las fracturas que han roto el cosmos geo- y antro-po-centrado, figura de un hábitat en el que, bajo tutela divina, la humanidad tenía su lugar privilegiado —y su papel— sobre un fondo de escatologías comúnmente recibidas.

Ni la situación de partida expuesta al comienzo del *Discurso del método* como en el arranque de la *Meditaciones*, ni el miedo de Pascal entre infinitos espacios y cresas, son disociables de este trastocamiento que, de Colón a Copérnico, cuestiona las referencias familiares y las pendientes en torno a las cuales se organizan representaciones y actitudes. Si se exceptúa el recentramiento de una parte esencial de nuestra filosofía en torno a una subjetividad fundadora que, de sustancia pensante a ego trascendental, asume la separación entre la instancia para la que hay un mundo y el hombre como ser del mundo, se ofrecían dos recursos para darle un marco y perspectivas a la existencia humana: la Naturaleza y la Historia. Tanto la

♦♦ Michel Serres. *Génesis*. trad. Luis Alfonso Paláu C. Envigado, co: Piedra Rosetta, 2026. p. 124,

una o la otra, a veces la una y la otra, permitían la reintegración de aquello en lo que se identifican individuos y colectivos en un orden significativo.

Más allá de la diversidad de las figuras bajo las que se podían pensar la naturaleza y la historia, e incluso si la ebriedad de una libertad fundada sobre el distanciamiento abierto por un poder de “aniquilamiento” podía en un tiempo seducir a un público liberado de las pesadas limitaciones del momento, era tranquilizador poder adosar las contingencias de la vida y sus elecciones fundamentales al orden, en devenir o no, de lo que les pasaba infinitamente a las fuerzas y debilidades inherentes a la condición humana.

Sin duda en ninguna parte esto fue más aparente que cuando K. Marx abrió la dialéctica sobre un paradójico tras-mundo: el de la gran reconciliación del hombre con el hombre y del hombre con la Naturaleza. Recordemos los *Manuscritos* de 1844: “El comunismo es, en tanto que naturalismo acabado, naturalismo. Es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (...) en esa relación se muestra pues de manera sensible (...) hasta qué punto el ser humano se ha vuelto la naturaleza del hombre, o la naturaleza el ser humano del hombre”. A estas perspectivas un tanto abstractas, la *Ideología alemana* les dará un contenido más concreto al oponer a las sociedades fundadas en la división del trabajo y la escisión entre “intereses particulares e intereses comunes”, la sociedad comunista, “donde cada uno no tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que puede perfeccionarse en cualquiera de las ramas. La sociedad reglamenta la producción general y me da así la posibilidad de hacer hoy esto, mañana eso, cazar en la mañana, pescar al mediodía, hacer ganadería en la tarde, incluso entregarme a una actividad crítica luego de la comida sin nunca volverme cazador, pescador, o ganadero o crítico; justo según lo que me apetece”.

Ciertamente, el acceso a esta tierra prometida implicaba dolorosas transiciones, pero la lógica interna a las oposiciones que había que superar justificaba la aceptación de los sacrificios actuales a nombre de la armonía por venir, y daban sentido a la historia.

Piénsese que en la misma época, el autor de los *Miserables* atribuía al estudiante Enjolras, portavoz de una esperanza revolucionaria, este discurso: “Ciudadanos, el siglo XIX es grande pero el XX será feliz. Entonces ya nada será parecido a la vieja historia, ya no habrá que temer como hoy a una conquista, una invasión, una rivalidad de naciones a mano armada, una interrupción de civilización que dependa de un matrimonio de reyes, y el cadalso y la espada, y las batallas y todos los bandidajes del azar en el bosque de los acontecimientos. Casi que se podría decir: ya no habrá más acontecimientos. Seremos felices”.

Estas afirmaciones tienen para nosotros algo de extrañas, y para medir la distancia que separa estas profecías de la historia tal como ella sucedió, sería posible confrontarles estas expresiones de Th. W. Adorno en *Dialéctica negativa*: “No existe historia universal que conduzca de la barbarie a la humanidad, sino más bien una historia universal que conduce de la fronda a la bomba H. Ella termina en la amenaza total, que representa para los hombres la humanidad organizada por el apogeo de la discontinuidad”.

Mientras tanto hubo, luego de la primera conflagración mundial y de los avatares de la experiencia soviética, Auschwitz, Hiroshima, Praga y, ¿por qué no? Atlanta, símbolo de la violencia latente en las puertas de nuestras ciudades. Y el horror de Ruanda, para sólo citar este ejemplo evocador de tantos otros dramas. Pero también existió *Amoco Cadiz* y el *Axxon Valdez*, Minamata, Chernóbil, como está el desierto del mar de Aral, la expansión del hueco de ozono... Y ya que llegamos tan lejos, y si se nos permite añadir una nota de irrisión a estas evocaciones, por qué privarnos del delicioso aunque efímero escalofrío ligado a la proclamación del fin de la Historia... puesto que la democracia está llamada a reinar sin competencia alguna, condición y efecto de un mercado sin trabas.

Y si oscurecemos aún más el cuadro, ejercicio bien fácil, no ganaríamos nada. También sería justo pintarlo con los colores prestados a la prolongación de la esperanza de vida, al retroceso del dolor bajo el efecto de una medicina que realiza en este punto una esperanza bien querida por Descartes, a las manifestaciones de solidaridad patentes especialmente frente a las catástrofes naturales, pero también en muchas otras ocasiones. Seguro que esto no restaurará por tanto la confianza (que no se decreta) en las figuras de un orden predestinado o de una necesidad bastante flexible para dejar jugar nuestra libertad, al mismo tiempo que se aseguran las fundaciones de nuestro establecimiento en este bajo-mundo.

En este punto podríamos creerle al biólogo cuando, habiendo creído constatar que éramos el fruto de acontecimientos improbables comparables al lanzamiento de dados en el tapiz cósmico¹, concluye por ello que se requeriría que “el hombre despertara de su sueño milenar para descubrir su soledad total, su radical extrañeza. Él sabe ahora que, como un zingaro, está al margen del universo donde debe vivir...”² “La antigua alianza ya está rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte.”³ Y sin embargo... “Nosotros nos queremos necesarios, inevitables, ordenados desde siempre. Todas las religiones, casi todas las filosofías, una parte de la ciencia, atestiguan el incansable, heroico esfuerzo de la humanidad negando desesperadamente su propia contingencia.”⁴

Cierto que no son palabras del Evangelio. Por lo demás la réplica le vino bien pronto bajo el signo de *la Nueva Alianza*, ampliamente girada hacia la neutralización de las extrapolaciones salidas de las primeras formas como fue teorizada la irreversibilidad del devenir de los sistemas físicos, con la inversión termodinámica de una “flecha del tiempo” que toma a contra-corriente la visión “moderna” de un orden que se desarrolla de la historia humana hacia la estructuración de la Nebulosa Primitiva, pasando por la sucesión de las especies.

¹ “Otro acontecimiento único que debería, por eso mismo, prevenirnos contra todo antropocentrismo. Si fue único, como quizá lo fue la aparición de la misma vida, sus posibilidades, antes de aparecer, eran casi nulas. El Universo no estaba preñado de la vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo.” J. Monod. *El Azar y la Necesidad*. Barcelona: Tusquets, 1970. p. 170.

² *Ibid.*, p. 200.

³ *Ibid.*, pp. 208-209.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

Este es entre otros el conflicto que subyace al pensamiento bergsoniano: la colisión de las dos vecciones del tiempo no está en vano en la desorganización del mundo en el seno del cual habitamos. En el momento mismo en que la compatibilidad de los principios físicos, incluida la entropía, y el aumento en complejidad es buscado a través de todas las modelizaciones de procesos de organización siguiendo el eje de una complejidad creciente, la *Nueva Alianza* no deja de converger, más allá de una visión pacificada de nuestras relaciones con la Naturaleza, en la constatación según la cual “nos encontramos en un mundo indiscutiblemente aleatorio, en un mundo en el que la reversibilidad y el determinismo son casos particulares y en el que la irreversibilidad y la indeterminación microscópicas son la regla.”⁵. Añadamos que las controversias a propósito de la determinación de los fenómenos en la escala cuántica no cambian gran cosa a la distancia tomada con respecto a las dos formas de integración de lo diverso de la Naturaleza y de la Historia como lo siguen siendo, en el horizonte de nuestro pensamiento, las perspectivas laplaciana sobre el universo o hegeliana sobre el movimiento, por el que se engendran y se superan las diferencias, incluidas la Naturaleza y las aventuras del espíritu en su devenir.

Desde la *Nueva Alianza*, la fortuna de las teorías del caos y la insistencia puesta en la inestabilidad de los sistemas sensibles a las condiciones iniciales –incluido ¿por qué no?, el sistema solar– no ha podido sino debilitar aún más las representaciones antaño aseguradas de un orden tranquilizador.

El esquema del reloj, ajustado a la idea misma de mecánica celeste, garante de un funcionamiento regulado, es sustituido por el lado de la imaginería organizadora de nuestras representaciones, por el de la agitación molecular desordenada que da razón, siguiendo la teoría cinética de los gases, de la continuidad y de las leyes simples que, luego de Mariotte, significa la simplicidad y la regularidad de las vías de la naturaleza.

Por otra parte, la debacle de las filosofías de la historia, que deja al descubierto, frente a la multiplicación de los conflictos locales que se alimentan de referencias tradicionales o arcaicas sobre un fondo de borradura de los dos bloques enfrentados, y a la planetarización que acompaña al aumento en potencia de la trama tecnológica, generadora de amenazas proporcionales a las esperanzas de mejor estar que ella suscita... embona con la visión de un mundo incierto y la revelación de una naturaleza de repente afectada de fragilidad.

Ciertamente que es posible cantar este nuevo mundo, su lujoso desbordamiento por fuera de los marcos en los que estábamos encerrados, su imprevisibilidad y los posibles de los que entonces se rodea el “curso de las cosas”. Entonces no nos sorprenderá para nada ver a un filósofo nostálgico de la espuma de los mares como de los fuegos y signos de bruma, celebrar el nuevo espacio en el que hemos trazado nuestra ruta:

Entre una tierra en presunto o deseado orden y el sistema planetario o solar en equilibrio metaestable, los meteoros, olvidados por las clases de teoría, dejan ver un

⁵ I. Prigogine & I. Stengers. *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1983. p. 38.

suntuoso desorden. La filosofía miraba el cielo, los eclipses y las elipses, y no decía nunca que las nubes, a veces, le impedían verlos. O bien trabajaba para cambiar de orden sobre la tierra y sospechaba de todos los que parecían pensar en las nubes. Había un orden estable, Copérnico se había ocupado de ello, revolución de los orbes, y órdenes que transformar, aquí y en la historia (...). Ahora bien, de golpe, nuevo comienzo, que la visión del mundo, como se dice, se invierta (...) Los meteoros, en desorden aparente, parecían una excepción rara entre dos órdenes donde las leyes reinaban. Inversión: los viejos sistemas ordenados, por el contrario, ya no son más que islas raras sobre un mar que no se para, desde el más pequeño mundo al más grande; cristal, organismo o planeta, he aquí algunas cimas, algunos Olimpos, aquí y allá, emergiendo de las nubes, azotados por los vientos. El orden no es más que una rareza donde el desorden es lo ordinario⁶.

Revancha pues de Dionisos sobre Apolo, y ebriedad ante la danza elemental de donde nacen las figuras y en la que se deshacen las estructuras. El hecho es que ningún marinero, desde que la brújula abrió las vías de alta mar, puede hacer frente a tales condiciones de navegación sin puntos de referencia capaces de indicar un camino por allá mismo donde no se conserva la traza de los pasajes precedentes. Aún la mar está hoy en día perfectamente balizada, y se sabe que las tempestades son provisionales. Hemos inventado nuestra ruta por un mundo en el que, ciertamente, lo provisional, lo fluente han extendido su influencia, pero sin dejarse pensar como un momento de crisis que espera ser superada. Entre más incierto sea el horizonte, tanto más conviene tomarse el tiempo para la reflexión, para orientar mejor las reglas de conducta...

Ciertamente que sería por lo menos presuntuoso pretender hacer el inventario, definir nuestra posición, luego escoger la "buena" dirección. El hecho es que le corresponde a la responsabilidad de cada uno el regresarse sobre las condiciones a partir de las cuales podemos pensarnos nosotros mismos y sacar partido de este retorno para volver a situar nuestras prácticas, individuales y colectivas, sobre el fondo de las posibilidades y limitantes que dan a nuestras elecciones su significación.

El lector encontrará pues en esta obra algunas referencias y algunas perspectivas. Seguro que es a él al que le corresponde integrarlas (o no), con otras sin duda, entre los puntos de referencia en función de los cuales se ordena una manera de vivir, es decir de coexistir con todo lo que compone un mundo para nosotros. Esta es nuestra común morada. Pero hay muchas maneras de inscribir aquí nuestras existencias. Todas las filosofías proponen un estilo de habitación de lo que fue el *Cosmos* para los griegos, la *Creación* tal y como está descrita en *el Génesis*, el Mundo del que Descartes emprendió escribir *el Tratado*, la Tierra por encima de la cual centellean, sobre un fondo "de mundos que se añaden a mundos", las estrellas que el epitafio de Kant reúne con la ley moral, la Naturaleza transformada por el trabajo que transforma a los hombres y sus relaciones según Marx... sin olvidar lo que es "habitar como poeta" para Heidegger, en el polo opuesto de ese aviso formal

⁶ M. Serres. *Hermes IV: la Distribución*. "Prefacio: la Distribución del caos", tr. de Javier Saéz. In traducción al español de Luis Alfonso Paláu. Medellín, Septiembre de 2007, pp. 2-3.

enviado a la Naturaleza de “qué se muestre como un complejo calculable de fuerzas” y un “depósito de energía”.

Más prosaicamente nuestro mundo ha visto la revancha de la contingencia y de la acontecimentalidad, de las bifurcaciones y series estocásticas, de lo complejo sobre lo simple, de los sistemas sobre el Sistema, de los flujos y fluctuaciones sobre los estados y las cosas... El mundo no es solamente aquello que nos enfrenta... o más bien: en tanto que él se despliega ante nosotros, él deriva de aquello de lo que hacemos parte y en el seno de lo cual se han anudado las condiciones de nuestra existencia. Ya no podemos, salvo que nos abriguemos en el temor de algún punto de vista trascendental, pensarnos como exteriores y ajenos a lo que nos rodea y de lo que somos indisociables. Por tanto ya no podemos encontrar en él la indicación de una necesidad de ser lo que somos, o la de la predestinación a volvernos lo que debemos (o deberíamos) ser.

Este mundo, que es el de nuestra posibilidad después de un devenir tan largo como lo requiere la *Paciencia en el Azur*, es también el que abre el abanico de los posibles que dependen de nosotros. Pero al mismo tiempos estos posibles están preñados de amenazas que surgen de las fisuras en las que se ha roto la representación de un orden intemporal, hasta en la ley de su cambio, y necesaria hasta en su composición con nuestra libertad.

En el comienzo de nuestras existencias como en el final de nuestras decisiones se abre pues el horizonte de los posibles sobre el fondo del cual toma cuerpo lo real y se perfila la responsabilidad de las realizaciones. Nuestra historia, la de cada uno de nosotros, la de los colectivos en los que participamos, la de la humanidad investida de una realidad nueva por la potencia misma de nuestra tecnología, es aventura, aventura de este hombre aleatorio que tomamos consciencia de ser, a veces no sin reticencias.

Nadie se sorprenderá de ver cómo arranca este itinerario a partir de la interrogación de una filosofía que niega la diferencia de lo posible y de lo real para asegurar mejor la tarea de lo necesario. Aquí sería demasiado simple decir que este punto de partida es también la referencia que permite medir una distancia y poner de relieve una brecha. La actualidad de Spinoza conduce a no reducir su evocación al contraste que permite dibujar mejor los contornos de la condición que es hoy la nuestra. Sin duda que el lector perseverará en sí mismo, más allá de todo lo que separa los temas abordados de la *Ética*, lo que estos textos le deben a una filosofía que en tantos puntos resuena con nuestro tiempo.

Primera parte

REFERENCIAS Y MARCAS

*El Desvío por el cuerpo
en la teoría del espíritu humano
según la Ética*

El lector de la *Ética*, fascinado por el progreso altivo del *De Deo*, puede llevarse alguna sorpresa al encontrar, al comienzo de una segunda parte consagrada, según su intención confesada, a la “naturaleza y al origen del espíritu”, una definición inaugural que tiene por objeto el cuerpo. Esta sorpresa estará entonces duplicada por el descubrimiento, más allá de la proposición trece, de algunas páginas que interrumpen la linealidad de las proposiciones deducidas de principios indemostrados. Se encuentran en efecto introducidos, entre las proposiciones trece y catorce, no solamente un corolario y un escolio, sino también de forma brutal dos juegos de axiomas, una definición y seis postulados. Entre estos enunciados se intercalan siete lemas, seguidos estos de sus demostraciones y eventualmente de sus escolios.

Este sorprendente pasaje viene luego de una proposición que precisa la undécima que, en un encaminamiento prudente, afirmaba que “lo que constituye el ser actual del espíritu humano no es nada distinto a la idea de una cosa singular que existe en acto”. Por la décima tercera sabemos que esta cosa singular es “el cuerpo, es decir un cierto modo de la extensión, y nada más”. Spinoza saca de acá un corolario, totalmente formulado en tales términos que un lector cartesiano encontraría poco que añadirle. Pero tal no será el caso luego del comentario que entrega su escolio, el que remata en la conclusión de que, para proseguir, es ante todo necesario plantear “algunas premisas relativas a la naturaleza de los cuerpos”.

Y es claramente una teoría del cuerpo la que viene a ocupar el intervalo que separa estas palabras del “reanudamiento” de la cadena de las proposiciones, cuya décima cuarta afirmará que “el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo.”

La teoría del cuerpo que da todo su peso a la afirmación según la cual el cuerpo es el objeto de la idea en la que consiste el espíritu, permite responder a la pregunta que plantea la determinación como cuerpo de la “cosa singular” del que el espíritu humano es la idea.

La cuestión es saber en qué el espíritu humano “difiere de los otros espíritus y en que los sobrepasa”⁷. Expresada en el lenguaje de una traducción más habitual (la de Ch. Appuhn que traduce al francés *mens* por *alma*) equivale a interrogarse por el fundamento de la diferencia que hay entre el alma humana y la de los caballos o de las plantas verdes, que hacen su aparición más adelante en la *Ética*. Aparición ciertamente episódica, pero la ética no es un asunto de caballos ni de plantas.

⁷ El latín dice: “*Ad determinandum quid Mens Humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet...*” <se utilizará para el español, la edición de Psikolibros, *etica*.pdf. Paláu>

De este modo, para descubrir el origen y la naturaleza del espíritu, y más particularmente para que esta búsqueda conduzca a un conocimiento adecuado de lo que nos importa, es decir el conocimiento del espíritu humano, vamos a necesitar desarrollar una teoría de los cuerpos para ver en qué pueden diferir los unos de los otros, y en qué puede entonces el cuerpo humano ser comprendido como no solamente diferente de los otros, sino además más “eminente” (*praestantior*). Lo que le da pues sentido a este pasaje es una interrogación sobre lo que hace que el modo humano “sobrepase” en “perfección” a los otros modos de la misma y única sustancia.

Para comprender el desafío al que está confrontado Spinoza, conviene recordar lo esencial de la solución que aporta a los problemas – ¡a qué punto preocupantes! para los herederos de las *Meditaciones*– salidos del dualismo sustancial cartesiano.

Sin duda que es entonces útil remontarse al artículo 51 de la primera parte de los principios de la filosofía. Allí Descartes se esfuerza con decir “lo que es la sustancia”, y, habiéndolo dicho, marcaba inmediatamente los límites de su afirmación añadiendo que ese nombre de sustancia no puede ser atribuido “a Dios y a las creaturas en el mismo sentido”.

Fácilmente se comprende esta adhesión a la equivocidad de los términos. Si en efecto “cuando concebimos la sustancia concebimos solamente una cosa que existe de tal manera que ella sólo tiene necesidad de sí misma para existir”, el riesgo es bien grande.

En estricto rigor, como lo subraya el propio Descartes, “puede haber aquí la oscuridad tocante a la explicación de esta palabra; no tener necesidad sino de sí mismo, pues propiamente hablando sólo existe Dios que sea así”.

Atenerse a la univocidad del término es excluir de la sustancialidad lo que no tiene en sí su propio principio, lo que no es *causa sui*. No podría pues haber sustancias creadas, es decir mantenidas en la existencia dado que “sostenidas y conservadas” por la potencia de Dios. O bien existen sustancias, y ellas tienen en sí mismas su propio principio e, independientes de un *fiat* que proviene de otra parte, ellas no tienen razón para no ser eternas. O bien, lo que nos aparece como dependiente no podría acceder al estatus de sustancia. Lo que entonces aparece como realidad –*res*– determinada, diferenciada, de la que conviene dar razón a partir de otra cosa que de sí misma, no puede ser sino modificación, diferenciación, determinación particular de lo que sólo puede ser considerado como sustancia, por tanto reportado como atributo o accidente a Dios mismo.

La relación de lo que se presenta como finito y determinado con lo que es en sí mismo su propia causa, con aquello cuya esencia envuelve su existencia, no podría ser pensado sobre el modelo de una creación de sustancias distintas de su Creador, en razón mismo del acto por el que él las coloca a la existencia como separadas de su ser propio.

Para asegurar esta separación –que no deja de presuponer la dependencia, instante tras instante, de lo creado con respecto a la potencia que lo sostiene en la existencia– conviene pues distinguir entre las “cosas creadas”, de suerte que las

unas “son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras”, mientras que las otras sólo tienen necesidad del “curso ordinario de Dios”. Es a estas últimas a las que conviene reservar el nombre de sustancia, dado que las primeras sólo son cualidades o atributos de éstas.

Esto conduce no solamente a la dualidad del pensamiento y de la extensión, sino también a la disimetría del alma y del cuerpo⁸. Si en efecto sólo hay una sustancia extensa de las que todos los cuerpos son diferenciaciones modales que se refieren a los juegos de la figura y del movimiento, por el contrario hay tantas sustancias pensantes como *ego* susceptibles de decir *cogito*. Cada alma⁹ individual es una sustancia cuya duración intrínseca no está afectada por la descomposición y recomposición de los cuerpos en los que la extensión toma configuración. Todos los cuerpos sólo son formaciones internas tales como las descubiertas con ocasión del análisis de las transformaciones que, sin cambiar de “naturaleza”, sufre la cera que se calienta.

Sí, de Descartes a Spinoza, la consecuencia es buena, ella pasa por el rechazo spinozista de admitir la equivocidad con la que Descartes le rinde pleitesía a la Escuela. Entonces será preciso tomar al pie de la letra la definición de sustancia como siendo lo que es en sí y puede ser concebido por sí. En suma, no podría haber sustancia que no responda a la definición de *causa sui*, aquello cuya esencia envuelve su existencia.

Lo propio de la *Ética* es partir no de Dios, sino de la causa de sí, y de la sustancia, para llegar de alguna manera a “alojar” a Dios en el espacio conceptual así delimitado. La noción de sustancia acoge el ser divino como cualificación segunda de la sustancia. Es esta la que, tal como está definida, no puede ser sino única, absolutamente infinita, eterna.

Por la misma ocasión, ella escapa de las tomas del entendimiento, puesto que está más allá de toda determinación. De ella no se puede decir otra cosa distinta sino que ella se expresa en una infinidad de atributos infinitos cada uno en su género, y afectados de una infinidad de maneras diferentes.

Sólo hay una sustancia y una infinidad de modos, que son modos de la sustancia pues si cada modo es claramente una modificación, o una diferenciación que afecta cada atributo, él es fundamentalmente un modo de la sustancia. Por ejemplo, no se reduce a una modalidad determinada del pensamiento o de la extensión.

Por esto se puede estar seguro de que, a todo lo que caracteriza o afecta un cuerpo corresponde una caracterización o afección equivalente en la idea de ese cuerpo, es decir: en el espíritu de un individuo. Lo que a veces se llama paralelismo encuentra su fundamento en el hecho de que, es claramente la misma sustancia la que dice expresarse en una infinidad de atributos entre los cuales dos, y solamente dos, tienen un estatus privilegiado para nosotros solamente, a saber: el pensamiento

⁸ Cfr. el título de la primera edición: *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur*.

⁹ El lector se reportará especialmente al “abreviado de las seis meditaciones siguientes” (*synopsis*) que presenta el texto de las *Meditaciones*.

y la extensión. Estos coexpresan, si podemos decirlo así, la misma sustancia. Son la sustancia ella misma en tanto que ella es considerada bajo una u otra de los dos expresiones que ofrecen cabida a nuestro entendimiento¹⁰.

La imposibilidad para la idea (el espíritu, el alma) de actuar sobre el cuerpo, y recíprocamente, es decir también la imposibilidad de encontrar la razón de una determinación del cuerpo en lo que tiene que ver con el espíritu, traduce precisamente esta coexpresividad que hace que la extensión y el pensamiento sean la misma cosa considerada bajo dos puntos de vista diferentes. Estas son pues para nosotros dos maneras de relacionarnos con lo que es, dos maneras de tener relación con lo que existe, habida cuenta de la determinación de nuestra “apertura” al ser, que nos conduce a privilegiar estos dos atributos, sobre la infinidad de aquellos en los que se expresa la sustancia.

En un sentido, a ésta se la puede llamar trascendente con respecto a las conexiones de nuestro entendimiento. Y debemos limitarnos a afirmar su unidad, la unicidad, la infinitud y la eternidad. Más allá, o más acá más bien, el entendimiento sólo percibe de la sustancia los atributos, que ciertamente constituyen su esencia, pero de los cuales sólo dos abren para nosotros la posibilidad de desarrollar un discurso que articule proposiciones suplementarias con respecto a la afirmación según la cual la sustancia es, absolutamente.

Lo que vale para los atributos vale para los modos. Es por esto que el hombre – o más bien un hombre – es fundamentalmente uno, incluso si no podemos hablar de él sino usando un lenguaje estallado en dos registros: el que permite decir el cuerpo, y el que permite decir el espíritu. Cada una de estas perspectivas dirigidas al hombre desemboca sobre regímenes de causalidad a la vez radicalmente distintos y homólogos; traducibles, en derecho, el uno en el otro.

Tal es el sentido de la reciprocidad entre las definiciones del espíritu como la idea del cuerpo, y del cuerpo como objeto de esa idea que es el espíritu.

La unidad del modo humano, del individuo humano, está claramente enunciada en el escolio de la proposición 21 de la segunda parte de la *Ética*, con referencia al <escolio de> la proposición 7 que precisaba que “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras.” De donde resulta que “el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión”.

Sólo falta decir que esta relación de coexpresividad es válida para todos los individuos y que, pues, no encontramos nada en estos análisis que nos permitan pensar la diferencia entre un hombre y cualquier otro modo. Tal es la consecuencia que reconoce Spinoza en el escolio que introduce al pasaje singular que va a desatar

¹⁰ “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (*Ét.* 1, def. IV). “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” (*Ét.* 1, def. VI). “No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.” (*Ét.* 2, axioma V).

un sorprendente desvío sobre la vía de la determinación de “la naturaleza y sobre el origen del espíritu”.

Spinoza afirma que resolvió la cuestión ¿que tan embarazosa era para los postcartesianos! de la unión del espíritu y del cuerpo. En efecto, la unidad de la sustancia envuelve la unidad de los modos, y la distinción de los atributos envuelve la posibilidad de distinguir cuerpo y espíritu. Pero el problema quizás apenas haya sido desplazado, pues la solución tiene un alcance tan general que rebota sobre la cuestión de los principios de diferenciación, por no hablar de la jerarquización de los modos. En efecto, ¿todos los individuos no tienen que ver con este mismo análisis y no deben verse reconocidos con el mismo estatus? Todos deben ser llamados *animados*¹¹... y sin duda que es esta la única ocurrencia del término *animata*, directamente venida de esa palabra proscrita por Descartes y por el propio Spinoza: *anima*, que casi sin excepción es siempre sustituida por *mens*. Especie de *lapsus* que no es obra del solo azar incluso si comporta sin duda una porción de inatención. Pero el sentido de este pasaje es claro: a cada cuerpo formado en el atributo extensión le corresponde necesariamente una idea, formación homóloga en el atributo pensamiento. En todos los casos la idea del cuerpo y el cuerpo objeto de la idea reproducen la misma estructura que “vale” por todas las diferenciaciones internas que son las afecciones de la sustancia.

Por tanto, añade Spinoza, “tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra”¹².

Así es como hay seres – modos – más eminentes que otros, que envuelven en ellos más realidad, es decir también, que participan más en la sustancia y que expresan más lo que subyace a toda ontología spinocista: la potencia¹³, infinita en Dios, presente en cada *res* existente en proporción a su “realidad”, y en la medida de su derecho natural.

Para saber lo que es el espíritu humano, y en que manifiesta “aptitudes” diferentes de las aptitudes (mentales) del caballo, de la planta verde, incluso del mineral, hay que interrogar al cuerpo. Hay que forjarse una idea común del cuerpo, para comprender en qué los cuerpos mismos pueden diferir los unos de los otros, y en que estas diferencias pueden ser interpretadas como fundamento de una jerarquía. Hay que pensar la naturaleza común a todos los cuerpos antes que buscar

¹¹ “Lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados” (... *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*) (Ét. 2, prop. 13, escolio).

¹² “*Nec etiam negare possumus ideas inter se, ut ipsa objecta, differre unamque alia praestantiorum esse, plusque realitatis continere prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet*” (Ét. 2, prop. 13, escolio).

¹³ Cfr. por ejemplo: “La potencia de Dios es su esencia misma” (Ét. 1, prop. 34). “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser [...]. Las cosas singulares, en efecto, son modos [...] cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra” (Ét. 3, prop. 6 y demostración). “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.” (Ét. 4, Axioma).

en qué esos cuerpos pueden diferir, y dejar aparecer su jerarquía. “para determinar qué es lo que separa al espíritu humano de los demás y en qué los aventaja”, podemos leer en el escolio de la proposición 13 de esta segunda parte, “nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano.”

De este modo para realizar el proyecto de una ética, que concierne bien claramente a los seres capaces de vida humana, hay que pasar por un conocimiento del cuerpo, de los fundamentos de la diferencia entre los cuerpos, y de la aplicación que se le puede hacer al cuerpo humano. Entonces encontramos que la teoría del cuerpo va, de manera singular en nuestra tradición, a pilotar la teoría del alma, o del espíritu.

En efecto es más fácil captar lo propio del espíritu humano interrogándose ante todo sobre el objeto del que es la idea. Pero decir que esto es más fácil no significa que esto sea fácil.

A esta empresa están dedicados los axiomas, postulados y lemas que se intercalan entre las proposiciones 13 y 14, a los que hay que añadir una definición importantísima, puesto que se trata de la del individuo.

Si la tarea no es fácil es en parte porque Spinoza adhiere a la física moderna, al mecanismo cartesiano, en su ruptura con la enseñanza de Aristóteles y de la Escuela.

Dicho de otro modo, hay que dar razón de las diferencias entre los cuerpos a partir de los principios que se han desprendido, entre otros, por medio del análisis que las *Meditaciones* proponen del pedazo de cera. Los cuerpos no pueden diferir los unos de los otros sino por la figura y el movimiento; una distribución en el espacio que modifica el movimiento, siguiendo leyes matemáticamente expresadas sobre el doble fondo de la afirmación de la conservación de la cantidad total de movimiento a través de los múltiples avatares de su repartición, y de la afirmación del principio de inercia.

Desde entonces es manifiestamente imposible esperar de alguna causa formal y de la tendencia de una cosa a realizar su naturaleza, cualquier luz sobre las diferencias entre los cuerpos.

Por esto una primera etapa: lo que distingue los cuerpos es su estado de movimiento o de reposo; digamos, para ir rápidamente, su velocidad, que puede ser nula. Pero la consecuencia es grande. El estado de movimiento o de reposo de un cuerpo no depende de ninguna manera de lo que él es, de una “naturaleza” o esencia que estaría ligada a características intrínsecas. Pues la velocidad, como la orientación de la trayectoria, depende, para todo móvil corporal, del “movimiento” cedido o recibido. El movimiento es “comunicado”, y la trayectoria va desviando a cada instante debido a las relaciones que un cuerpo mantiene con todos los que encuentra.

Si así son las cosas, no se aprecia bien cómo sería posible captar no solamente lo que está en el principio de la diferencia entre los cuerpos, sino también sobre qué reposa el reconocimiento de una jerarquía de los cuerpos. Pero hay más: parece que se desvanece el proyecto de comprender las razones de la “superioridad” del hombre.

Un cuerpo no tiene características mecánicas distintivas sino en función de las circunstancias externas en las que su trayectoria se ha iniciado, acelerado, frenado, desviado. Tal es en todo caso la consecuencia que expresa el lema 3: “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito.”

Propiamente hablando, un tal cuerpo no tiene otra propiedad que la de recibir o ceder movimiento en función de las relaciones sucesivas que tiene con otros cuerpos. Estrictamente hablando, no hay “naturaleza” propia. Al ser pura capacidad para ser movido o para mover a medida que se presenten choques y fricciones con otros cuerpos, sólo es aptitud para revestir las determinaciones que le imprimen las circunstancias en las que está inmerso. En sí mismo está vacío de determinaciones.

La sin salida parece aquí total. La respuesta a la pregunta planteada en el escolio no podría venir de esas “premisas relativas a la naturaleza de los cuerpos”, directamente inspiradas por la nueva física. Pero, sin renegar para nada de ésta, Spinoza va a abrir una segunda perspectiva sobre la diferenciación de los cuerpos los unos con respecto a los otros. A la oposición del movimiento y del reposo, con todos los grados de velocidad que son pensables entre lo lento y lo rápido, sucede la de lo simple y de lo compuesto, o más bien: de los grados de composición.

La transición es brutal. A guisa de conclusión de lo que acaba de ser dicho: “Esto por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud”; pasemos a lo que sigue: “elevémonos ahora a los cuerpos compuestos.”¹⁴

Como se lo ve no existen cuerpos absolutamente simples; hasta el momento se trataba de los cuerpos más simples. La composición parece esencial a todo lo que se diferencie sobre el fondo de extensión, a todo cuerpo formado en tanto que modo distinto de la extensión infinita. Sin espera, ella permite la introducción de una noción capital bajo todo punto de vista: la de individuo, del que se nos da una definición que merecería un largo comentario.

El individuo es un cuerpo formado de cuerpos “unidos entre sí”, y que se distingue de los otros “por esta unión de los cuerpos”. De repente, el problema de la unión del espíritu y del cuerpo, presentado como resuelto desde el comienzo del escolio de la proposición 13, es sustituido por el de “la unión de esos cuerpos” que, todos juntos, componen “un solo cuerpo”.

Spinoza no le hace ninguna concesión a otra forma de causalidad que viniera a “completar” la causalidad mecánica que opera en el mundo extenso. Los cuerpos están unidos en un mismo individuo por la presión de otros cuerpos que los constriñen ya sea a “permanecer aplicados” los unos contra los otros, ya sea “a comunicarse su movimiento los unos a los otros según una cierta relación”. No hay pues ningún principio de cohesión y de organización que venga a superponer su eficiencia al juego de las relaciones de movimientos, ellos mismos estrictamente sometidos a leyes de una mecánica que ignora la finalidad y la causalidad formal.

¹⁴ Ét. 2, 2ª serie de Axiomas, Axioma 2.

En desquite, la composición ofrece acceso a una jerarquía de los individuos fundamentada en el grado de complejidad, pues un individuo puede estar formado –lo forman– por individuos a su vez compuestos, y esto puede extenderse al infinito. El individuo más complejo integra en su unidad individuos menos complejos que a su vez se presentan como unión de individuos de tercer rango, etc.

La composición se traduce sea en estabilidad de un conjunto en el que todos los componentes están entre ellos en relaciones constantes, sea de posiciones y proporciones, sea de “comunicación” de movimientos. Lo que caracteriza al individuo es pues un tejido de relaciones constantes entre sus partes, sobre cuya base él encuentra su identidad y se distingue de todo lo que le sigue siendo externo.

El envite de esta definición, que introduce la individuación en la *Ética*, es considerable. Sus dificultades son evidentes. Se trataba de llenar el hueco abierto en la nueva filosofía de la naturaleza por el rechazo de la teoría aristotélica de la causalidad, y de dar razón de la unidad de una multiplicidad de elementos extensos en un mismo cuerpo sin tener que recurrir a ningún principio de organización, de ordenamiento de lo diverso, de integración de materiales en la unidad de un mismo ser. El recurso a los límites que ponen los “otros cuerpos”, a una especie de molde en el que el individuo toma forma no es de los más convincentes. Hace falta aquí una teoría de los sistemas naturales, y Spinoza se limita a reconocer la estabilidad de las relaciones geométricas y mecánicas sobre las que se injertan las “aptitudes” del individuo en tanto que tal.

Una vez admitido que la descripción que da la *Ética* de estas unidades complejas que son los individuos es válida, y que existen pues cuerpos compuestos que presentan grados de complejidad diferentes, conviene ver lo que soporta esta descripción.

Ante todo, los individuos difieren entre ellos sobre la base de su composición, es decir de su estructura. En la *Ética* sólo habrá este recurso a la composición para el análisis del fundamento de la diferencia entre los modos humanos y todos los otros modos que constituyen juntos la naturaleza. Por supuesto que ésta no debe, y no será reducida a su “dimensión” corporal –puesto que desde ya, conforme a los análisis de la *Ética*, lo que se manifiesta como la unidad de lo diverso en el individuo corporal encuentra su exacto equivalente en lo que toma forma a partir de los otros atributos– en este caso en lo que es idea del individuo corporal, es decir: espíritu él también individuado.

Pero por debajo de lo que será la conclusión de este pasaje –a saber que “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas¹⁵”, pues “hay necesariamente una idea en Dios de cada individuo componente de un cuerpo. Luego la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes” – la definición del individuo conduce a consideraciones de las que conviene medir su alcance, en particular en lo atinente al escolio de la proposición 13: ¿en qué difiere el hombre de los otros modos finitos? ¿en qué se puede decir que él los “supera”?

¹⁵ *Ét.* 2, prop. 15.

Los individuos son todos modos de la misma sustancia, y por mucho que se los considere en tanto que formados en y por el atributo extensión, todos ellos son cuerpos. No pueden pues diferir sino por su composición y por tanto por su estructura. Spinoza lo subraya precisando las condiciones en las que el individuo permanece.

Éste subsiste mientras que se presenten permutaciones de partes constitutivas por cambio de elementos — de materiales — con el exterior. Subsiste entonces aun cuando cambie de tamaño, aunque crezca, habida cuenta de que las relaciones internas de sus componentes sigan siendo las mismas. Subsiste finalmente así la acción de agentes externos que hayan traído inflexiones en los movimientos de sus partes y modificaciones limitadas en su disposición, en caso que esta acción venida de afuera no altere profundamente el marco en el que los componentes del cuerpo interactúan manteniendo relaciones constantes. Por supuesto que esta permanencia está también asegurada en caso de desplazamiento operado por el individuo entero.

En suma, lo esencial es conservar el orden y la constancia que caracterizan al individuo, por tanto los caracteres formales que dotan de una armadura relacional estable a la unidad que realiza la composición de las partes. Spinoza subraya que, mientras que esta estructura permanezca, aunque lo que ella envuelve (los elementos que ella integra) sean sometidos a renovación o desarrollo, el individuo, a pesar del “continuo cambio de cuerpo”, conserva su “forma”, sigue siendo el mismo, es decir preserva su naturaleza.

No se podía subrayar de mejor manera el vínculo entre esta forma y la naturaleza del individuo. Pero se notará que Spinoza usa, aquí y solamente aquí, muchas veces la palabra “forma” — *forma* — para designar algo más que evoca la figura como disposición geométrica transformable. Se trata claramente de lo que está al principio de la “naturaleza” de un individuo, es decir de su esencia singular. Esta forma es pensada como estructura formal que da su individualidad a un modo que, a la inversa de los cuerpos más simples, tiene una naturaleza que conserva mucho más allá de los intercambios que mantiene (cambio de materiales, cambio de movimiento) con lo que lo rodea. Por contraste, tendremos que recordar que los cuerpos más simples y que tienden hacia la indiferenciación, sólo tiene las características que reciben, no tiene pues naturaleza propia.

Los cuerpos pues, no difieren entre ellos ni en cuanto a la sustancia (en el sentido estricto que este término tiene en Spinoza) ni en cuanto a los materiales. Difieren es sobre la base de su composición y de su grado de complejidad.

Quedan así planteadas las “premisas” necesarias para la comprensión de los cuerpos, y desarrolladas un cierto número de consecuencias concernientes a la noción que podemos tener de lo que es común a los diferentes modos en tanto que los consideramos como que afectan la sustancia, en tanto que ella es (entre otras cosas) extensa.

Nos falta pues por “explotar” esta teoría del modo como individuo corporal que nos permita responder a la cuestión planteada luego de la proposición 13: ¿el espíritu humano es la idea de qué objeto? ¿Y en qué consiste su excelencia, es decir: su participación en el ser y por ende su potencia? Esta explotación — o aplicación —

se efectúa por intermedio de seis postulados que van a hacer un uso excesivo del superlativo.

El primero de estos postulados introduce el carácter fundamental del cuerpo humano: está “compuesto por un grandísimo número de individuos (de naturaleza diferente), siendo cada uno de ellos extremadamente compuesto”. Es pues sobre la base de la afirmación de una grandísima complejidad y de una muy gran diversidad del hombre considerado como cuerpo, donde se apoya todo lo que sigue. Este cuerpo será pues susceptible de ser afectado por un grandísimo número de manera diferentes por los cuerpos exteriores, al mismo tiempo que conserva su naturaleza. Se necesita pues un número muy grande de otros cuerpos, por medio de los que él se regenera y por tanto se hace capaz de mantenerse en la existencia.

Es capaz de conservar, impreso en él, la traza de las modificaciones que ha sufrido, sin que ello altere su estructura, y finalmente es capaz, al desplazar y redistribuir los otros cuerpos, de actuar de muchísimas formas diferentes sobre la realidad externa.

O dicho de otro modo: el cuerpo humano acredita una gran diversidad interna, y una grandísima intensidad en sus intercambios con el exterior, y tiene una gran aptitud de entrar en relaciones muy diversificadas con un mundo que es el principio de afecciones diferentes cuya huella permanece más allá de sus causas exteriores.

¿Habrá que añadir –algo que Spinoza hace incidentalmente– que este individuo que integra en sí mismo tantos individuos a su vez compuestos, se integra a su vez en ese individuo total que es entonces la naturaleza entera?

Se ve cómo todo el tiempo este desvío por esta explicación de la noción de cuerpo y su aplicación al cuerpo humano va a terminar en la proposición 14, que regresa al proyecto enunciado por el título de esta parte de la *Ética*, encadenando así, sobre los postulados precedentemente evocados, una lectura de la aptitudes del espíritu humano. Se dice de éste que “es capaz de percibir un grandísimo número de objetos” y “y lo es mucho más capaz en cuanto que su cuerpo puede ser dispuesto siguiendo un gran número de modalidades”.

Las aptitudes del espíritu están directamente en función de las aptitudes del cuerpo, más precisamente: la diferencia sobre la que reposa la eminencia del modo humano remite a una complejidad análoga en el cuerpo y el espíritu, complejidad que, manifestando posibles relaciones muy diversificadas con la realidad externa, le permite al individuo humano ser afectado por un gran número de maneras diferentes, y de ser apto por lo mismo, de percibir objetos diferentes en proporción a la rica diversidad de esta apertura sobre la “Naturaleza”.

Por esto también la sorprendente proposición 15, asombrosa con respecto a todo una tradición que, de Platón a Descartes, opone la simplicidad del alma a la composición del cuerpo y, eventualmente, mide la capacidad de pensar por la distancia tomada con respecto al cuerpo: “La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas”. Las aptitudes del alma y del cuerpo crecen paralelamente en función del grado de complejidad de lo que no deja de ser uno aunque sea múltiple y compuesto.

¿Es este un momento singular en el curso de la Ética? Es preciso señalar ante todo la coherencia existente con la ontología que hace del pensamiento y de la extensión dos expresiones del mismo rango y dignidad de una misma sustancia, y ofrece esta doble lectura de una misma realidad que reposa sobre una “elección” entre el léxico de la extensión y el del pensamiento, el de los cuerpos y el de las ideas.

Quizás sea necesario sobre todo escuchar el eco que resonará mucho más lejos, en esa quinta parte consagrada a la “potencia del entendimiento”, que se presenta como equivalente a “la libertad humana”.

La proposición 39 está seguida de un escolio que comienza por recordar que “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”. Pero en la duración y en el curso de los cambios que nos afectan, las aptitudes del cuerpo están sujetas a modificaciones. Conviene entonces tomar la medida de los cambios a través de los cuales cruzan las aptitudes del cuerpo: “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.”

Este encaminamiento hacia el amor intelectual de Dios y la beatitud parece entonces poco inspirado por las *Beatitudes*: “quien, como el niño o el muchacho, 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 para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas.”

De este modo la potencia de pensar es solidaria de la riqueza de lo que se produce en la interfaz del individuo y de la Naturaleza y de lo que se juega en la “superficie de contacto” del cuerpo y del mundo.

Sin duda es menester no ir ni demasiado rápido ni demasiado lejos en la lectura de este pasaje. Se requiere aquí buscar con detenimiento la huella de las rupturas que separan los géneros de conocimiento, y por tanto el franqueamiento escandido de las etapas que conducen hacia la potencia del entendimiento. Lo que se despliega ante todo en la exposición del cuerpo a la diversidad del mundo, es el primer género de conocimiento, aquel de una imaginación para la que causas y efectos están confundidos y que ofrece entrada, ante todo, a la servidumbre de las pasiones, pasiones del hombre y no del alma, algo que es preciso remarcar.

Habrà discontinuidad entre este montaje que le concederá la razón al empirismo y el conocimiento racional en el que se manifiesta la potencia de un entendimiento capaz de dejar que se despliegue el encadenamiento de las ideas en la autonomía de un pensamiento sometido a su propia norma: la de la idea adecuada, en su indiferencia al acontecimiento y a las consecuencias entregadas al azar de los encuentros... Entonces la libertad no será ni necesidad comprendida ni comprensión de la necesidad, sino producción de una necesidad inmanente a un pensamiento bastante potente como para obedecer a su propia ley y desplegarse

siguiendo sus normas, las de la racionalidad: el individuo está entonces “determinado a actuar por causas que pueden ser conocidas adecuadamente por su propia naturaleza”¹⁶.

Pero el encadenamiento racional, conquistado en la duración, trabaja sobre lo que nace del encuentro con el mundo, y las pasiones mismas son ocasión para formarse su idea adecuada, y hace que crezca el poderío del entendimiento. La exposición al mundo, que se dice tan fácilmente en términos de relaciones y de interacciones entre los cuerpos, es también lo que condiciona la apertura del individuo al orden de la naturaleza entera, y lo que presupone su conocimiento: el descubrimiento de la unidad principal de la *causa sui* y del modo de engendramiento de todo en lo que se diferencia lo que es.

Son entonces complementarias la apertura a la riqueza de esas diferencias en las que se expresa la infinitud de la sustancia, y el trabajo del pensamiento sobre él mismo para sujetar a la ley del espíritu lo que proviene de la inserción de un individuo complejo en el orden común de la naturaleza. El paso a la más alta conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas —hacia la que conduce la *Ética*— presupone la capacidad del individuo para pensar siguiendo las normas de su naturaleza en lugar de ser, si se puede decir, manipulado por aquello que como él, pero fuera de él, pertenece al orden común de la Naturaleza. Es a este precio como lo que es ante todo sufrido, vivido al modo del “padecer”, se vuelve ocasión de acción y refuerzo de la potencia de actuar.

Pero por debajo de las precauciones que impone la dificultad de lectura de la *Ética*, es manifiesto que esta filosofía del individuo, enfrentada bajo las dos caras accesibles al entendimiento humano, le concede al cuerpo y a su situación en el mundo un rol privilegiado, y por esto mismo asombroso sobre el fondo de nuestras tradiciones de pensamiento. Tanto su organización propia como su inserción entre los cuerpos y su exposición al mundo aparecen en la bisagra de una teoría de la sustancia, de sus expresiones o afectos, por tanto de una ontología desarrollada en la primera parte de la *Ética*, y de una teoría del espíritu, que es al mismo tiempo potencia de conocer y búsqueda de un modo de vida a través de lo que se presenta como ética.

La teoría del cuerpo asegura la mediación entre la evidencia del ser en su absolutez y la experiencia que cada hombre hace de su existencia en el seno de lo que lo ha precedido, lo supera, le impone límites, revela su finitud y le abre el horizonte de sus posibilidades. La comprensión de lo que es, de su situación en medio de los seres y de su relación con lo que es, absolutamente, pasa por el interés que se pone en su cuerpo, en el que su naturaleza se manifiesta tanto como en su capacidad para pensar. Y estas son, nos dice Spinoza, dos caras de una sola y misma aptitud para existir.

¹⁶ *Tratado político*, cap. 2, ll.

*La organización de la potencia:
Violencia, derecho, libertad
y fundación del Estado según Spinoza♦♥*

Spinoza ocupa una posición singular en la historia de las teorías del Estado y del derecho. Y tiene que ver con la concepción del derecho natural, del rol reconocido a la Ciudad, y de su vínculo con el proyecto central de una obra que se presenta como una *Ética*.

El todo es indisociable de una filosofía primera, ontología si se lo quiere decir, ella misma singular. En la confluencia de tradiciones antiguas o más recientes – Descartes, Hobbes – cuyo legado se encuentra retomado en la unidad, y casi la organicidad de un pensamiento cuya coherencia de conjunto es ejemplar, Spinoza usa palabras antiguas en el marco de un discurso que radicaliza su sentido hasta lograr la subversión de los usos anteriores.

Por tanto parece imposible comprender la significación concedida al orden político sin reportarla a la teoría de la Sustancia, y de sus relaciones con todas las formas de realidad que componen juntas el orden común de la Naturaleza. Acaso vamos a dudar de que la lectura de los dos primeros capítulos del *Tratado político* haría desaparecer rápidamente toda veleidad por abstraer la teoría del Estado del conjunto del que se nutre.

La *Ética* comienza con definiciones, de las cuales la tercera es la de *Sustancia*: “lo que es en sí y se concibe por sí”. Esta definición se revela bien pronto convenir solamente con la primera definición que ya se había presentado, como *causa sui*, es decir “aquello cuya esencia implica la existencia” y “aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”.

De acuerdo pues con este punto de partida, sólo puede haber una sustancia cuyo concepto recoge en sí la noción de la divinidad, tal como se ha elaborado en las filosofías salidas de las grandes religiones monoteístas. De esta unidad y unicidad de la sustancia se desprende el que toda realidad finita sólo puede tener el estatus de modo, modificación o diferenciación de la Sustancia misma, la que, más allá de la infinidad de sus atributos, engendra “infinitas cosas de infinitos modos”.¹⁷

Esta “generación” de lo múltiple a partir de un mismo principio puede “leerse” siguiendo dos registros diferentes. La *Ética* entrecruza dos perspectivas cuya complementariedad traduce el sentido propiamente spinocista del Ser. En efecto este puede decirse ora a través del discurso de la necesidad racional, cuyo

♦♥ Seguimos citando la traducción de la *Ética*.pdf que Psikolibros tiene colgada en la red. El recorte del texto siguiendo las articulaciones debidas al propio Spinoza permite señalar con precisión los pasajes sin tener que mencionar páginas u otras referencias.

¹⁷ *Ética demostrada siguiendo el orden geométrico*, 1ª parte, proposición 16.

modelo es ofrecido por la geometría, ora a través de un lenguaje expresivo de la potencia que sub-tiende toda existencia.

Si la primera perspectiva articula la generación de la diversidad que se deriva – como las consecuencias de los principios y las conclusiones de las premisas – de lo que, teniendo en sí su razón de ser, se da como eso “cuya esencia envuelve la existencia”, la segunda reposa sobre el hecho de que existir es actuar. Este “actuar” va a presuponer a la vez la potencia de existir y manifiesta sus efectos.

Lo que es *Causa de sí* envuelve las dos vertientes de todo lo que es, y ante todo de lo que *es* absolutamente. Si “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”¹⁸, tendremos que convenir en que “Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie”¹⁹, de suerte que “la potencia de Dios es su esencia misma”²⁰.

Lo que es verdad de la Substancia o de Dios, es decir del Ser en su absolutez, lo es también de toda cosa, en los límites en que ella está de alguna manera “contenida” en su finitud, es decir confrontada con las otras formas de realidad. “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”²¹, y este esfuerzo se encuentra conectado con el de todas las otras cosas que tienden a afirmar su naturaleza (*in suo esse*) en el seno de la Naturaleza. En efecto, “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.”²²

La unidad de la Naturaleza, tanto como dinamismo generador (*Natura naturans*) que como conjunto de modos que son sus efectos, no excluye pues ni las incompatibilidades, ni las luchas por la existencia. La proposición XI de la primera parte, en su demostración de la existencia de Dios dice que “debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia.” Extraña simetría aparente – y más extraña aún disimetría real, inversa con respecto a las modalidades corrientes de un pensamiento que hace más fácilmente la pregunta “¿por qué habría algo más bien que nada?” – entre el ser y el no-ser; se precisa una causa o razón que le impida ser a lo que es así excluido de la existencia. Hay dos fuentes al principio de un tal impedimento: una fuente interna que le quita toda posibilidad de existir a aquello cuyo concepto envolvería una contradicción – tal como el cuadrado redondo –; y una fuente externa, a saber: la incompatibilidad de lo que, aunque sea posible en sí por su coherencia propia, es incompatible con las otras cosas tales y como ellas coexisten en el seno del orden común de la Naturaleza.

Ni la una ni la otra de estas razones de exclusión pueden oponerse a la existencia de la Substancia. En desquite las condiciones – coherencia interna, compatibilidad externa – determinan para toda realidad finita, los límites en los que

¹⁸ *Ét.*, 1ª parte, prop. 11.

¹⁹ *Ét.*, 1ª parte, prop. 17.

²⁰ *Ét.*, 1ª parte, prop. 34.

²¹ *Ét.*, 3ª parte, prop. 7.

²² *Ét.*, 4ª parte, axioma.

se puede inscribir el esfuerzo de toda cosa para perseverar en su ser. El *conatus* según el cual se moviliza la potencia inherente a todo ente, toma diversas figuras, o se encuentra en diversos grados. Se ceba con la inercia del móvil simple, que tiende a conservar su estado de movimiento o de reposo. Se desarrolla con los grados de composición de los individuos, que tienden a preservar, con su naturaleza propia, la estructura según la cual sus constituyentes están unidos. Encuentra su punto máximo en la actividad libre de un agente que hace lo que hace en virtud de leyes que pueden ser conocidas adecuadamente a partir de su propia naturaleza²³, es decir en el desarrollo autonormado del pensamiento que accede al conocimiento adecuado de sí, de las cosas y de Dios bajos las especies de esta *potentia intellectus*, que, juntamente con la libertad humana, da su título a la quinta parte de la *Ética*.

El acceso a este “grado de perfección”²⁴ está ciertamente reservado a los hombres. Pero estos no constituyen por ello un “imperio en un imperio” en el seno de la Naturaleza total donde ellos siguen el orden. También conviene ante todo considerarlo como modos sometidos a las mismas condiciones de existencia de todas las otras realidades finitas.

Tal es el marco en el que viene a inscribirse la concepción spinocista del derecho natural, tanto como el conjunto de las relaciones que los hombres pueden establecer los unos con los otros sobre el fondo de las condiciones de existencia ligadas a su participación en el orden común de la naturaleza²⁵.

Resulta de la relación entre la Substancia y los modos, que la potencia sobre la que está fundada la existencia de toda realidad finita es una parte de la potencia con la que la Substancia se planta ella misma en la existencia en su infinitud y eternidad. No se entiende bien de dónde podría provenir un principio externo de limitación en el ejercicio de esta potencia, principio al que debería estar subordinado el esfuerzo de cada cosa para perseverar en su ser; aquí radica esta especie de “revolución copernicana”, ya efectuada por Th. Hobbes, en las posiciones respectivas del deseo y de los valores según los cuales se oponen el bien y el mal. Las cosas son lo que son, y no hay nada que sea por naturaleza buena o mala, justa o injusta, bella o fea. Estas son denominaciones extrínsecas a la cosa o al arte, y es a partir del esfuerzo de un ser para conservar su naturaleza, que él califica de una manera o de otra lo que le es útil o dañino, lo que favorece o contraría el *conatus*, o que le parece tal pues esta apreciación tiene que ver con su solo juicio, y muy a menudo hay aquí clara diferencia entre la apariencia y la realidad. Pero el juicio fundado sobre la ignorancia y la pasión no es menos fuente de evaluación que el que reposa sobre un conocimiento adecuado y la razón.

Desde entonces, el derecho natural se determina para cada cosa como el derecho a usar de su potencia para existir según su propia naturaleza. “A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo

²³ *Tratado político*, cap. 2, § 11.

²⁴ *Ét.*, cfr. Prefacio a la 4ª parte (y def. 6 de la 2ª parte: “Por realidad entiendo lo mismo que por perfección.”)

²⁵ *Ét.*, 3ª parte, apéndice.

poder de Dios”, precisa el *Tratado político*²⁶, “comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural (...) cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar... De ahí que el derecho natural de toda la Naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder.”

“Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comerse a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños”²⁷. El hombre no está pues en esta Naturaleza como un imperio en un imperio, y por tanto “todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la Naturaleza como goza de poder”²⁸. Sólo el que desea y quiere lo que no tiene ningún medio de obtener, excede los límites de su derecho natural. Tal sería el caso si un hombre quisiera deshacerse de las leyes de la gravedad y se lanzase al vacío. Pecaría entonces... contra él mismo, devolviendo de hecho sus actos contra él mismo. Tal sería también el caso si este hombre pretendiera exigir de su semejante aquello que de ninguna manera la naturaleza de este último le permitiera concedérselo. Este hombre suscitaría de la parte de su semejante una resistencia contraria a su propia potencia y sería la causa de una neutralización del esfuerzo que sin embargo comporta su exigencia.

¿Como esta definición del derecho natural –coherente con la unidad principal del Ser que expresa la ontología spinozista– se puede aplicar a la existencia humana que encaramos más específicamente?

Los hombres deben subsistir en el seno del orden entero de la Naturaleza, campo de fuerzas en el que toda cosa tiende a inscribir su existencia desarrollando para ello los efectos de su potencia. Las fuerzas humanas son superadas infinitamente por las de las cosas exteriores. Presionados por todas partes por el juego de esta realidad ajena a su naturaleza, y al ser seres de necesidad que tienen constantemente que “regenerarse” <“ El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente.”²⁹>, apropiándose para ello de lo que le es primero exterior... ellos comienzan por experimentar su dependencia de todo lo que puede: ya sea favorecerlos, ya sea contrariar sus esfuerzos, y viven así la precariedad de una vida sometida a las vicisitudes de coyunturas imposibles de dominar.

A la presión de las circunstancias externas, el juego de las pasiones, ellas mismas producciones naturales al mismo título que todo lo que tiene realidad, le sobreimprime las múltiples ataduras que tejen los amores, los odios, los temores y las esperanzas. Por lo tanto se refuerza así la dependencia con respecto a lo que se encuentra en el curso de la Naturaleza.

²⁶ *TP.*, cap. 2, § 3 y 4.

²⁷ *TTP.* cap. 16.

²⁸ *TP.*, cap. 2, § 4.

²⁹ *Ét.*, 2ª parte, IV postulado.

Entre todas las formas de realidad a las que los hombres están confrontados en el seno del orden común de la Naturaleza, están sus semejantes. Su similitud, cuando incluso no hay sino individuos singulares, hace de ellos camaradas o adversarios privilegiados. Entre todo lo que puede favorecer o contrariar sus esfuerzos, las relaciones de cooperación o de antagonismo entre hombres revisten una importancia extrema. Susceptibles de una diversificación indefinida, son de una intensidad tanto más fuerte cuanto que los hombres imaginan ordinariamente que ellos son causa libre de lo que hacen. Ahora bien “el amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que los que sentimos hacia una cosa necesaria.” Poco importa entonces que la imaginación sea fuente de ilusión.

Si todos los modos pues coexisten en el seno de una naturaleza pensada en términos de confrontación entre potencias susceptibles de secundarse o de neutralizarse, la manera cómo se organiza la coexistencia de los hombres entre ellos reviste para ellos una importancia completamente particular; en efecto, nada puede ser más útil o más dañino al hombre que sus semejantes. Por esto la importancia de una reflexión sobre esta organización, y por ende de una filosofía política.

Para descubrir los fundamentos de la Ciudad y las normas de su existencia, conviene pensar en la más grande diversidad de las relaciones que los hombres son capaces de entablar entre ellos, sobre el fondo de su pertenencia al orden común de la naturaleza. Se pueden distinguir idealmente tres casos³⁰.

El primero — al que nos conduce la *Ética*, y se presenta pues como un término, no como un dato originario — es aquel en el que los hombres, llegados a una clara conciencia de lo que conviene a su naturaleza, conocen lo que les es verdaderamente útil y actúan racionalmente en función de este conocimiento. Lo que hacen deriva más bien de lo que son, que de la acción que sobre ellos ejercen las cosas externas. Por un juego complejo de relaciones entre lo que es medio y lo que es fin, la razón, que nos permite conocer lo que es más útil porque es lo más conveniente a la naturaleza humana, es también lo más útil de desarrollar. La racionalidad es pues lo que se sitúa en la recta prolongación de aquello a lo que tiende el esfuerzo de los hombres que buscan lo que favorezca su esfuerzo para inscribir su propia naturaleza en el orden de los entes, en el seno de la Naturaleza entera. Ahora bien, en esta búsqueda de conocimiento adecuado y de racionalidad, el hombre es lo que hay de más útil al hombre, y es de lo que más testimonios hay puesto que “está prácticamente en boca de todos el dicho: «el hombre es un dios para el hombre»”³¹

Para atenernos a los límites de este análisis digamos que, por una parte, la verdad y el descubrimiento de la relación de toda cosa con Dios pueden compartirse sin que este reparto se presente como una división fuente de rivalidad en la medida

³⁰ “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón.” (*Ét.*, 4ª parte, prop. 35, corolario I) y “En cuanto que los hombres son impulsados unos contra otros por la envidia o por algún otro afecto de odio, son entre sí contrarios; y, por consiguiente, tanto más temibles, ya que son más poderosos que los demás individuos de la naturaleza.” (*Ét.*, 4ª parte, Apéndice, cap. 10).

³¹ *Ét.*, 4ª parte, prop. 35, escolio.

en que la parte que le corresponda al uno no signifique disminución de la parte que tiene el otro, y que, por otra parte, el progreso en este dominio reposa en la unión de los esfuerzos de todos, que ayudándose unos a otros en la búsqueda de ese bien cuya posesión funda una verdadera comunidad sobre la base de una unidad de pensamiento. El acceso al conocimiento adecuado (incluido el rebasamiento posible de la discursividad racional en *scientia intuitiva*) es la realización por parte de cada uno, con el apoyo de todos, de la más preclara forma de existencia, y por ende de la potencia hacia la que pueda tender³². Incluso debajo de este cumplimiento, cuando los hombres actúan racionalmente –*ex ductu rationis*– actúan en función de su naturaleza propia, es decir según lo que tienen en común, mientras que las circunstancias y los apegos a las cosas exteriores son fuente de oposición y de rivalidad.

También es necesario concluir que “si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás.” La coordinación de sus esfuerzos se haría espontáneamente, y los hombres se pondrían de acuerdo naturalmente los unos con los otros, en la unidad de los objetivos perseguidos como en los procedimientos realizados. Cada uno podría, apoyándose en la sinergia de los esfuerzos de todos, apuntar a lo más alto de esta *potentia intellectus* que en la realidad se confunde con la verdadera libertad, y permite acceder a esta forma de existencia en la que lo que hace un hombre se explica adecuadamente por su naturaleza³³.

Tales son claramente las modalidades de una coexistencia armoniosa de hombres que buscan verdad y sabiduría en el seno de una comunidad que cimienta la amistad. En efecto, entonces el hombre es un Dios para el hombre, en la medida en que el esfuerzo de cada quien por perseverar en su ser se encuentra secundado por la potencia de todos.

Sin embargo, forzoso es reconocer que poco numerosos son los que viven bajo la conducción de la razón. “Son raros” constata Spinoza, “los hombres que viven según los preceptos de la razón, en su mayoría son envidiosos, y más inclinados a la venganza que a la misericordia.”³⁴. La mayor parte pues se dejan conducir más bien por el deseo ciego y sus pasiones los levantan los unos contra los otros.

Y esto no debe dar lugar a un desprestigio de la naturaleza humana, ni llevarnos a transformar la observación de los comportamientos insensatos en motivo de burlas. Las propias pasiones son efectos naturales, conformes al orden común al que nada podría derogar. Ellas pueden ser conocidas siguiendo los procedimientos que prueban su validez en otros dominios. Por esto conviene tratar “de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del Alma sobre ellos, con el mismo método...”

³² *Ét.*, 4ª parte, prop. 36, escolio.

³³ “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. Estos son los dictámenes de la razón...” (*Ét.*, 4ª parte, prop. 18, escolio).

³⁴ *Ét.*, 4ª parte, apéndice, cap. 13.

y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.”³⁵

Las pasiones que agitan a los hombres resultan de la composición de su esfuerzo por perseverar en su ser y de la presión de las cosas exteriores. Estas determinan las modulaciones de una existencia que acompaña la sucesión de las alegrías y de las tristezas sobre las que se injertan amores y odios. Todas estas afecciones, ya lo hemos visto, son mucho más intensas cuando las causas externas a las que se atribuyen los éxitos obtenidos y los obstáculos encontrados son otros hombres, con los que se multiplican las ocasiones de rivalidades, de temores y de envidia³⁶.

Las relaciones “negativas” con el otro tienen tanto más oportunidades de desarrollarse que, en tanto que un individuo humano sólo dispone de su propia potencia para asegurar su existencia, él se encuentra en una situación de debilidad que precariza todo momento de la vida. En cada momento está obligado a hacerle frente a la presión de circunstancias que no tiene ninguna posibilidad de dominar, puesto que “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.”³⁷ Pues resulta que nadie puede escapar por entero de las pasiones³⁸, mientras que es posible desarrollar ese núcleo de racionalidad en el que se manifiesta la potencia del entendimiento. Pero esta posibilidad presupone condiciones previas, es decir el acceso a un nivel de potencia que permita el desarrollo de un pensamiento liberado de la preocupación inmediata de la subsistencia.

Para desprenderse de la servidumbre ligada a la fuerza de las afecciones³⁹, hay que disponer de los medios que permitan el comienzo de una liberación con respecto a las pasiones y preocupaciones ligadas a una extrema debilidad. La fuerza de las afecciones es tanto más grande cuanto que el individuo es más débil, y el individuo es tanto más débil cuanto que “sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria”⁴⁰.

En efecto, “a todo el mundo le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias... Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea.”⁴¹

Se lo ve: la afirmación según la cual nada es más útil al hombre que el hombre mismo concierne a todos los aspectos de su existencia, y es claramente verdad que

³⁵ *Ét.*, 3ª parte, prefacio.

³⁶ *Ét.*, 3ª parte, prop. 49, escolio. < “los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas” >

³⁷ *Ét.*, 4ª parte, prop. 3.

³⁸ *Ét.*, 4ª parte, prop. 3, corolario.

³⁹ *Ét.*, De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos (título de la 4ª parte).

⁴⁰ *TTP*, cap. 16.

⁴¹ *TTP*, cap. 5.

“sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes”⁴².

También los individuos humanos están de lo más interesados —y la virtud consiste en actuar bajo la regla de la búsqueda de lo útil propio— en integrarse en un conjunto que instituya un nuevo escalón de “individualidad”⁴³: “si dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado...; 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”⁴⁴.

Tales son ciertamente las recomendaciones de la Razón... pero, como lo hemos visto, ellas son de poco peso para hombres agitados por las pasiones contrarias que nacen precisamente de su debilidad frente a fuerzas inherentes a la Naturaleza exterior.

Por esto se presenta en el lado opuesto de esta indispensable coordinación de sus esfuerzos, la situación miserable y atormentada que es la de los hombres desunidos, que reproducen el estado de naturaleza que describía Th. Hobbes, sobre la base de una neutralización mutua de su potencia en el enfrentamiento generalizado e insensato de las pasiones.

El juego desordenado de los esfuerzos de todos para perseverar en su ser bajo la única norma de su derecho natural hace de cada uno una amenaza para todos, sin que esto esté lo menos del mundo en oposición con el derecho natural de los unos y de los otros.

¿Se puede entonces, entre la comunidad racional de los hombres razonables, y la dispersión caótica de los esfuerzos individuales, concebir una tercera forma de coexistencia, un tercer caso de figura en el que vendrían a tomar formas las relaciones humanas? Sí: se trata de lo que se realiza en la ciudad, bajo la égida del Estado.

El orden político debe pues jugar un rol medianero entre la hostilidad generalizada, tal como ella deriva de las circunstancias que conducen a los hombres a sobreimponer la neutralización mutua de su potencia a la debilidad de la que hacen prueba en el estado de naturaleza, y la armonía espontánea tal y como ella nace de la comunidad de los esfuerzos a través de los cuales los que son conducidos por la razón tienden a realizar la forma más insigne de existencia de que son capaces.

Pero la Ciudad sólo puede jugar este papel bajo reserva de condiciones muy estrictas, cuyo enunciado inscribe la filosofía política spinozista en la trayectoria que,

⁴² *Ét.*, 4ª parte, prop. 35, escolio.

⁴³ “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 —...— 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” (*Ét.*, 2ª parte, Definición de individuo, p. 86)

⁴⁴ *Ét.*, 4ª parte, prop. 18, escolio.

de Th. Hobbes a J.-J. Rousseau, funda el orden social sobre una base contractual, remitiendo a lo que el *Leviatán* designaba como *Art* humana desde su primera línea.

Sin embargo la oposición entre Arte y Naturaleza no va bien con la ontología spinozista. Si el *Tratado teológico-político* hace clara referencia a un pacto fundador de la Ciudad, que reposa sobre una transferencia de los derechos de los individuos a favor del Soberano, ya el *Tratado político* no conserva la huella de esto.

Sin entrar en más amplias discusiones, conviene recordar que, mucho más que Hobbes y Rousseau — pero sin por ellos sumarse a la tradición de la sociabilidad natural y del *zoon politicon*⁴⁵ —, Spinoza insiste en que los hombres no puede nunca vivir en soledad. Por esto ellos “han tenido que aspirar a unirse en un cuerpo”⁴⁶ de suerte que, sin comprometerse demasiado con esta afirmación, se pueda comprender que “la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría”⁴⁷.

Sólo falta decir que la tendencia a la formación del cuerpo político conduce al reconocimiento de las condiciones objetivas cuya realización se presupone para toda vida colectiva. La primera de estas condiciones es la instancia detentadora de soberanía. Es decir del poder de usar de la potencia de todos para asegurar el respeto de las reglas sobre las que reposa la coordinación de los esfuerzos de todos, por parte de cada sujeto. En efecto, el hombre “tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por sus intereses... Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en 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”⁴⁸.

Por consiguiente la Ciudad reposa sobre lo que el *Tratado teológico-político* describe como una transferencia de derecho natural en provecho de la comunidad civil naciente. Esta transferencia se presenta como la reunión de las potencias individuales en una unidad que hace aparecer una individualidad de rango superior, cuerpo político al que le corresponde, en la prolongación de la distinción de los atributos divinos, un Alma de la Ciudad. La consecuencia será que el derecho de la Ciudad es “determinado por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente”⁴⁹.

Por supuesto que esta individualidad de rango superior dispone de un derecho igual a su potencia, tal y como ella resulta de la unión de las fuerzas de todos los sujetos, bajo la dirección de la voluntad soberana.

⁴⁵ “En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres por lo general están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza.” (*TP*, cap. 2, § 14) y “Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (*TP*, cap. 5, § 2).

⁴⁶ *TTP*, cap. 16.

⁴⁷ *Ét.*, 4ª parte, prop. 35, escolio.

⁴⁸ *TP*, cap. 3, § 3.

⁴⁹ *TP*, cap. 3, § 7.

Esta condición debe ser realizada para que cada uno, entre hombres mucho más movidos por sus pasiones que por su razón, pueda a la vez comprometerse con “defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio”⁵⁰, y considerar como creíbles las promesas que implican a los otros en un reconocimiento recíproco. En efecto, para el bien de todos se requiere que “los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles, puedan darse garantía, y confiar unos en otros”⁵¹, lo que sólo se puede presentar cuando un afecto más fuerte que aquellos que renacen de las rivalidades, viene a reducir a los otros.

Esto equivale a decir que allá donde la razón es impotente, conviene jugar con el miedo que inspira la potencia soberana, detentadora del poder, por tanto del derecho, de infligir “el último suplicio”⁵² al que trasgrediere la ley común.

Pues desde entonces hay regla común. Mientras que en el estado de naturaleza, cada uno juzga de lo bueno y de lo malo según su propia complexión, de suerte que “no hay nada que pueda ser llamado justo o injusto”, en el estado civil la sociedad “reivindica para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal”⁵³. Al hacerlo, ella prescribe “una regla común de vida”, que instituye leyes y las mantiene “no por la Razón, que no puede reducir los Afectos”, sino con amenazas.

La Ciudad no tiene por vocación suprimir el reino de las afecciones, sino que ella modifica el marco en el que esos afectos se forman y se despliegan. En efecto no son las mismas cosas las que hay que temer o esperar en la incoordinación general del estado de naturaleza y en el estado civil donde existe una regla cuyo respeto está asegurado por la potencia pública. Cada quien continúa juzgando y actuando en función de su propia utilidad – ya sea sabio o insensato – pero lo que aparece como más útil lo es entonces en función de lo que el decreto común determina como justo o injusto y cuya trasgresión puede ser sancionada por la Ciudad.

Para todos los que –y que son verdadera legión– viven bajo el imperio no de la razón sino de las afecciones, el soberano debe inspirarles temor. Ciertamente, el que cumple con la ley por temor al castigo no tiene parte en la virtud, y si estando bajo el dominio de sus pasiones, aunque en este caso esté siendo llevado por ellas a la obediencia y a la humildad. Pero él deja de ser una amenaza para sus semejantes y participa en un orden objetivo sobre la base de la cual puede desarrollarse otro estilo de vida. Pues “estos dos afectos –la humildad y el arrepentimiento–, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenérseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo”⁵⁴. Si los profetas han recomendado humildad,

⁵⁰ *TTP*, cap. 16.

⁵¹ *Ét.*, 4ª parte, prop. 37, 2º escolio.

⁵² *TTP*, cap. 16.

⁵³ *Ét.*, 4ª parte, prop. 37, 2º escolio.

⁵⁴ *Ét.*, 4ª parte, prop. 54, escolio.

arrepentimiento y respeto, lo han hecho con respecto al interés común, que considera que “en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la Razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz”.

Es cierto que todavía la expresión deja mucho que desear; los que acceden a la vida según la razón, y a la libertad no son conducidos a ella. Ellos se conducen; no es bajo el impulso de la Ciudad, incluso si ella establece las condiciones indispensables para esta liberación, que los hombres escapan a la servidumbre pasional, sino a partir de su propio esfuerzo, asociado al de los que, como ellos, desarrollan en sí la *potentia intellectus*.

En cuanto a los hombres que ya han pasado de la pasión a la acción verdadera y que, ya viviendo una existencia conforme a la razón, hacen lo que hacen de tal manera que eso pueda ser adecuadamente conocido a partir de su naturaleza propia, en este caso la compatibilidad de la obediencia al decreto de la Ciudad y la verdadera libertad va de sí, salvo alguna excepción; “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”⁵⁵. En efecto, la Razón que recomienda siempre lo más útil, nos “persuade de mantener el establecimiento (*de la Ciudad*) con todas nuestras fuerzas”.

Dado que la razón nos enseña a escoger de dos males el menor, que nos conduce a reconocer que “estamos obligados a ejecutar absolutamente todo lo que el Soberano ordene, aunque esas órdenes fueran las más absurdas del mundo”⁵⁶.

Es verdad que esta absurdidad es muy improbable a los ojos de Spinoza⁵⁷. Pero más importante aún es el hecho de que la aquiescencia al orden establecido y a las órdenes impartidas no es la última palabra de esta meditación sobre la Ciudad. En efecto “una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo lo mejor posible”⁵⁸. Sin embargo, antes de explicitar esta diferencia conviene regresarse brevemente sobre los fundamentos del *Status Civilis*.

La reunión de la potencia de todos bajo la dirección de una misma voluntad realiza la elevación del derecho natural a la potencia comunitaria. De ello resulta una intensificación de los medios gracias a los que cada uno puede desplegar, en el seno de la Naturaleza, el esfuerzo que el despliega para perseverar en su ser. En efecto los hombres cesan de temerse los unos a los otros y de agotar, en sus rivalidades y conflictos, la potencia de que disponen, para hacer frente a las presiones que se ejercen sobre ellos en el seno del orden común de la naturaleza.

⁵⁵ *Ét.*, 4ª parte, prop. 73.

⁵⁶ *TTP*, cap. 16. Cfr. También *TP*, cap. 3, § 5 y 6.

⁵⁷ “Muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando... Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo.” (*TTP*, cap. 16).

⁵⁸ *TP*, cap. 5, § 1.

Al caos de los enfrentamientos nacidos de la pasión y generadores de pasiones, sucede una organización de las relaciones humanas bajo el signo de la regla común y del respeto de la voluntad soberana. Esto conduce a la prevalencia de las relaciones de cooperación –no hay nada más útil al hombre que el hombre mismo– sobre las relaciones de antagonismos. La concordia reduce las ocasiones de tristeza y las fuentes de odio. Permite el desenvolvimiento de todos, de acuerdo con el esfuerzo de cada uno para inscribir su naturaleza en el orden natural.

Nada en todo esto introduce ruptura con respecto al modo de relación implicado por la definición del derecho natural. A Jarig Jelles que le solicitaba a su amigo que precisara las diferencias que había entre él y Th. Hobbes, Spinoza le responde: “Esta diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural y que, en una Ciudad cualquiera, sólo le concedo derecho al soberano sobre sus súbditos en la medida en que, por la potencia, él se impone sobre ellos; es la conservación del estado de Naturaleza”⁵⁹.

Sin duda que habría que comentar esta apreciación pues el soberano del Leviatán también sigue siendo él detentador de su derecho de Naturaleza, delimitado entonces (si se lo puede decir así) no por su potencia, sino por su deseo; él no es en nada participante del pacto social tal como lo acuerdan entre ellos sus súbditos, y por lo tanto no renuncia para nada a su derecho natural al recibir la autoridad para hablar y actuar en su nombre <de los súbditos>. Pero al margen de este comentario, es preciso subrayar que, para Spinoza, el mantenimiento del derecho natural en el seno del estado civil reposa en una reorganización de las relaciones de poderío, reorganización que interviene con la transferencia del derecho natural de los individuos a favor del soberano, y conserva la adecuación de la potencia y del derecho. Esta transferencia se opera a través de la puesta en común de su potencia natural para todos los que toman entonces el título de ciudadanos. Este proceso engendra esta individualidad de rango superior en la que vienen a integrarse los súbditos.

Tal es pues la forma de coexistencia que se determina como *status civitis*, irreductible tanto a la incoordinación general del estado de naturaleza como a la comunidad que se establece espontáneamente entre los hombres que, viviendo bajo la conducción de la razón, se dedican a la búsqueda de la *potentia intellectus*.

La Ciudad aparece a la vez como un sustituto de esta comunidad, en la que el acuerdo de los hombres se cae de su peso, y como la condición de su existencia, bajo la forma de círculos donde el esfuerzo para pensar verdadero sella la amistad de los hombres libres. Pues “si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propio interés, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por

⁵⁹ Carta de Spinoza a Jarig Jelles, 2 de junio de 1674.

las pasiones del alma (...) De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza”⁶⁰.

Si tal es la posición de la Ciudad, que deriva de lo que son y hacen los hombres, no se trata de describirla en términos halagadores pero incompatibles con la realidad. La ciencia de la Ciudad debe “deducir de la misma condición de la naturaleza humana”⁶¹ y no describir el “país de utopía” o un hipotético “siglo dorado”⁶². Requerimos particularmente considerar las afecciones no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, “que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire.”⁶³.

De acá se derivan con necesidad las exigencias a las que debe responder la organización de las relaciones humanas en el seno de la Ciudad. Hay una lógica interna del orden civil que impone sus límites propios a quien quiera y a las violencias que nacen espontáneamente allá donde domina el enfrentamiento de los individuos previo al establecimiento de una regla común; el bochinche previo es sustituido por la paz, la cooperación entre todos, la concordia entre los ciudadanos.

Entre estas obligaciones, hay una que condiciona a las otras: la amplitud de la transferencia de derecho natural sobre la que reposa la potencia soberana. “Se puede formar una sociedad”, dice el *Tratado Teológico-político*⁶⁴ “con la condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio”.

La puesta en común de los derechos y potencias individuales debe en efecto ser tan extensa como sólo ella puede realmente serlo: sus únicos límites tienen que ver con la imposibilidad para un hombre de cambiar su propia naturaleza, y con la impotencia de la ciudad cuando ella exija aquello a lo que nadie puede renunciar. Ejemplos de ello: nadie puede abandonar su derecho natural en beneficio del Soberano al punto de que se considere que no hizo nada para evitar la muerte; de torturarse él mismo; de matar a su padre o a su madre; de creer que un cuerpo que él ve como finito sea un ser infinito; o que el todo no es más grande que la parte. El Soberano que exigiera actos de este género “a los que nadie puede ser inducido mediante premios ni amenazas”⁶⁵ se entregaría a una suerte de delirio y pecaría contra él mismo, rebasando los límites de su poderío. Y haría lo mismo si pretendiese que lo respetaran entregándose públicamente a actos que naturalmente producen menosprecio y disgusto.

Exceptuando estos casos –en los que lo esencial concierne el ejercicio que cada uno tiene de la potencia de pensar– los ciudadanos deben obediencia a los acuerdos de la Ciudad, y nadie “tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo,

⁶⁰ *TTP.pdf* cap. 5, <p. 94>

⁶¹ *TP.pdf*. cap. 1, § 4. <p. 80>

⁶² *TP.pdf*. cap. 1, § 1. <p. 78>

⁶³ *TP.pdf*. cap. 1, § 4. <p. 81>

⁶⁴ *TTP.pdf* cap. 16, <p. 200>

⁶⁵ *TP*. cap. 3, § 8.

piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas”⁶⁶. Tal es en efecto la condición para que no exista ni sedición ni división de la Ciudad contra ella misma.

Se lo ve: las relaciones de la voluntad soberana con las de los ciudadanos son relaciones conformes con las relaciones que tienen entre ellas sus potencias respectivas. El derecho de la Ciudad – tanto con respecto a los ciudadanos como con respecto a los otros Estado – reposa sobre la potencia de “la masa” en tanto que ella se rige “como por una sola mente”⁶⁷.

Si tales son las relaciones de la voluntad soberana y de los ciudadanos, toca ahora precisar las respuestas spinozista a dos preguntas. La primera tiene que ver con la relación de la soberanía con el cuerpo político, y la segunda con las diferencias que puede tener el ejercicio de la soberanía así concebido; ¿cuáles son las formas más adecuadas en la organización de la potencia?

Sobre el primer punto la respuesta es clara: a la inversa de Th. Hobbes, para el que el soberano sigue siendo el representante de cada uno de sus súbditos y, en razón de su propia unidad, contiene en él el principio unificador del pueblo (en tanto que distinto de la multitud). Spinoza piensa, como lo hará Rousseau, que la unión de todos en un mismo cuerpo político no pasa por la mediación de un tercero. Es a la sociedad toda entera, tal como ella nace de este acto mismo, que el individuo transfiere su derecho natural. La relación del ciudadano con el cuerpo político es pensada sobre el modelo de la participación que integra al individuo en una unidad de rango superior, y no sobre el modelo de la representación, que presupone el mantenimiento de una exterioridad mutua entre representado y representante.

La consecuencia inmediata de ello es el valor eminente que Spinoza le concede a la democracia, como así define a “la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”⁶⁸. De alguna manera la democracia conserva la soberanía en su lugar de emergencia, es decir en su inmanencia al cuerpo político, *in statu nascendi*: “He tratado del Estado democrático, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte.”⁶⁹

Si estos análisis prefiguran el *Contrato Social*, sin embargo ellos divergen cuando admiten que esta soberanía, cuyo lugar de formación originaria es el pueblo,

⁶⁶ TP, cap. 3, § 5.

⁶⁷ TP, cap. 3, § 7.

⁶⁸ TTP.pdf, cap. 16. <p. 200>.

⁶⁹ TTP.pdf, cap. 16. <p. 201>.

puede ser puesto en manos de una instancia distinta de la “masa”, ya sea un individuo, ora cualquiera, ora Dios mismo como en el caso de la teocracia hebraica⁷⁰. Incluso así delegada, la soberanía implica tanto competencia como también derechos: “sólo a las supremas potestades compete el derecho de dictar leyes y, cuando surge alguna duda, de interpretarlas en cualquier caso particular y decidir si el caso planteado está o no acorde con el derecho”⁷¹. Lo mismo en lo que concierne a la paz y a la guerra. “Por consiguiente”, concluye el *Tratado Político*, “los asuntos estatales dependen exclusivamente de la gestión de quien detenta la potestad suprema”⁷².

Lo presentamos: toda división de la soberanía poderosa resucita rivalidades, odios y conflictos, mientras que el bien de todos ordena que la Ciudad sea regida por “un solo pensamiento”. Pero todo esto no excluye, como lo hemos visto, que cultivar su campo en virtud del derecho que se tiene para hacerlo, y cultivarlo lo mejor posible, tienen que ver con dos perspectivas diferentes. El carácter absoluto de la soberanía no priva de sentido a la cuestión de la mejor organización posible de los poderes.

Sin duda que hay alguna vacilación en el pensamiento de Spinoza, a propósito de la relación entre las leyes fundamentales y la voluntad soberana. Por una parte “organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común”⁷³. En efecto, forzoso es reconocer que un “Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe.” Spinoza se inclina pues aquí hacia una organización institucional de los juegos de poder, de manera que todos, cualesquiera sean los motivos de sus actos, actúen en el marco de la función que es la suya, por el bien de la Ciudad.

Pero por otra parte, si las reglas de este juego político son objeto de un litigio, entonces la soberanía aparece claramente por lo que es: fuente de leyes, ella está por encima de las leyes establecidas y “no cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados, cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba a ningún particular, sino sólo a quien detenta el poder supremo. Así, pues, según el derecho civil, sólo quien detenta tal poder, es el intérprete de esas leyes...; por tanto, las leyes tampoco obligan realmente a quien detenta el poder.”⁷⁴ Sólo el temor de

⁷⁰ *TTP.pdf*, cap. 17.

⁷¹ *TPpdf*, cap. 4, § 1. <p. 112>

⁷² *TPpdf*, cap. 4, § 2. <p. 113>

⁷³ *TPpdf*, cap. 6, § 3. <p. 123>

⁷⁴ *TPpdf*, cap. 4, § 6. <p. 116>

debilitar su potencia suscitando así la indignación y la revuelta, mantienen entonces al “detentador del poder” en el marco del contrato fundador de su autoridad.

Toda ambigüedad desaparece sin embargo si uno se refiere a la razón de ser del estado civil. Lo esencial sigue siendo en toda cosa que la Ciudad pueda jugar su rol: asegurarle a todos los medios de ser él mismo, es decir la potencia gracias a la que lo que hará podrá ser la expresión de su propia naturaleza, en lugar de estar determinado por las circunstancias externas⁷⁵.

En el grado más elevado de lo que, etimológicamente podría definirse como autonomía, se actualiza esta libertad que el *Tratado político* atribuye al que “vive bajo la conducción de la razón, porque (...) está determinado a actuar por causas que puedan ser conocidas adecuadamente por su propia naturaleza”. Incluso es esta misma libertad la que el título de la quinta parte de la *Ética* asimila a la *potentia intellectus*.

La Ciudad no tiene ni el poder ni la misión de conducir a los ciudadanos a esta forma de existencia que, por definición, no puede sino coronar un esfuerzo cuyo principio está en el individuo mismo. Si ella quisiera compeler a los súbditos en su fuero interno y conducirlos hacia la perfección ética, estaría excediendo su papel, su potencia, y pecaría contra ella misma. Pero el acceso a la libertad no deja de presuponer condiciones objetivas, cuyo establecimiento, este sí, es de la órbita de la Ciudad.

Esencialmente ésta es organización de las relaciones de potencia... La piedra angular de esta organización es el poder soberano, cuya primera función es permitir la paz civil y la seguridad externa. Esto excluye todo principio interno de contestación con respecto al detentador del poder supremo; que éste “que ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera”⁷⁶. Al súbdito pues, al que ha renunciado a su derecho natural de forma tan completa como le era posible hacerlo, no le queda otra estatus que ser “objeto de obediencia durante todo el tiempo que el Rey, los Nobles o el Pueblo conserven el soberano poder que ha sido el fundamento de esta transferencia de derecho”.

Dicho esto, tenemos que la potencia de hecho se integra siempre en juegos de relaciones que modulan su eficiencia. Por ejemplo, un ejercicio excesivamente violento del poder levanta ineluctablemente a los súbditos contra el que ejerce sobre ellos un constreñimiento contrario a las aspiraciones fundamentales de su naturaleza, y lo experimenta como una fuente de mandatos absurdos. “La naturaleza humana no soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha ejercido durante mucho tiempo un poder de violencia”⁷⁷.

El Soberano es tanto más poderoso cuanto que ejerce su poder de manera menos coercitiva, y la violencia que más se siente como la peor es la que pretende imponer desde el exterior actos, más aún opiniones, contrarias a las aspiraciones naturales de los hombres. Entre más busque el Soberano lo que sea favorable al

⁷⁵ *Ét.*, 4ª parte, prop. 37, escolio I.

⁷⁶ *TTP*, cap. 16.

⁷⁷ *TTPpdf*, cap. 5 <p. 95>

desarrollo de su potencia, más conducido estará a actuar bajo la dirección de la Razón, y por consiguiente a ejercer de manera moderada la función política suprema. Pero además, entre más conforme esté el ejercicio de la soberanía con la razón, más veremos a los ciudadanos ponerse en situación de acuerdo los unos con los otros, y de sacar de su comercio mutuo las ventajas que constituyen la razón de ser de la Ciudad.

Sin embargo no tenemos por qué olvidar el realismo afirmado desde comienzos del *Tratado político*. Los hombres, ya sean gobernantes o gobernados, lo más a menudo son movidos por sus afecciones antes que por la razón... y si no fuere así, no habría ninguna necesidad de orden político. ¿Cómo pues mantener a la vez la soberanía en su absolutez y darle todas sus oportunidades a la racionalidad de su acción?

La primera respuesta es clara: “tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo.”⁷⁸ Además, en este régimen ningún hombre obedece a otro, y como hemos visto esta es la situación más conforme con la naturaleza humana.

Todo esto hay que ponerlo a la cuenta de la preferencia manifiesta por un ejercicio democrático de la potencia soberana. Pero las circunstancias — especialmente las guerras— pueden conducir a otra forma de gobierno y, por ejemplo, a endosarle el poder supremo a un monarca. La naturaleza de las cosas conduce entonces a recomendar una organización de la Ciudad que no repose sobre una base demasiado débil para que pueda soportar el peso de ese poder: “el derecho (...) se define por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga.”⁷⁹ Ciertamente que el monarca detenta el poder soberano que, esencialmente, no se comparte. Pero **todo recomienda que lo ejerza de manera que él mismo sea “su propio señor”, es decir que no sea siervo, en razón de su poder, de la fuerza de sus pasiones.** Por esto el poder de uno sólo debe estar encuadrado por “principios 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 salud de la población.”⁸⁰ De acá se sigue entre otras cosas la importancia de los Consejos que asisten al Soberano para el mayor provecho de su propio poderío.

Se lo ve: la finalidad asignada a la Ciudad por los que la constituyen es claramente el acrecentamiento de su potencia, medida de su derecho a existir conforme a su naturaleza en el seno de la Naturaleza.

Esta potencia y este derecho son casi nulos en tanto que cada uno vive bajo la sola norma de sus apetitos. Demasiado débil para escapar a la presión de las cosas externas y a la servidumbre de las pasiones, él permanece a distancia de lo que es la marca de su naturaleza propia.

⁷⁸ *TTPpdf*, cap. 16 <p. 201>.

⁷⁹ *TPpdf*, cap. 6, § 3. <p. 124>.

⁸⁰ *TPpdf*, cap. 6, § 8. <p. 126>.

En el punto opuesto, esta potencia alcanza su manifestación más alta en la actividad en la que se expresa mejor la esencia singular del individuo; el pensamiento que encuentra en sí mismo la norma de su desarrollo, a la búsqueda de la idea adecuada.

Del uno al otro de estos extremos, la mediación de la Ciudad permite el paso de la mayor servidumbre a la libertad verdadera, al establecer las condiciones de una liberación con respecto a los constreñimientos externos, es decir dándole los medios requeridos para su éxito al esfuerzo de cada uno por ser y por ser él mismo.

Esto implica el respeto de condiciones muy estrictas tales como por ejemplo, la integración de cada uno en un cuerpo social regido por un mismo pensamiento, y por tanto la obediencia al poder soberano. La diversidad de circunstancias y de los legados históricos conduce a diversas formas de ejercicio de ese poder. Pero, por todas partes, las normas de tal ejercicio derivan de su finalidad: asegurar la concordia entre los hombres, jugando sobre las pasiones allí donde la razón es impotente, al mismo tiempo que les favorece los accesos a la racionalidad a los que descubren dónde se encuentra su verdadera utilidad.

Estas normas no son respetadas por todos igualmente, y la parte inevitable de violencia que comportan las relaciones humanas es susceptible de amplias fluctuaciones. Cuando la coexistencia de los sujetos en el seno de la Ciudad reposa esencialmente en el temor, se debe decir “no que están gozando de paz, sino más bien que no están en guerra. (...) Aquella Ciudad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de servidumbre que de sociedad”⁸¹. Y al opuesto tenemos que “el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida de Concordia”, es decir que “viven una vida propiamente humana que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, la virtud del alma y la vida verdadera”⁸².

Tales son pues los criterios en virtud de los cuales es posible regular la organización de la potencia necesariamente en juego en las relaciones humanas. Estas nunca llegan a la perfecta racionalidad que generalizaría el acuerdo espontáneo de los hombres, y que haría inútil el depósito de la potencia pública en las manos del soberano. Por esto, éste debe poder luchar por la fuerza de los afectos contra la fuerza de las afecciones. La sociedad humana requiere una parte de límites que fundamente la especificidad del orden político, a medio camino del estado de naturaleza y de la amistad que nace de la ayuda mutua en la búsqueda de la verdad.

El riesgo que se sigue corriendo es el de que el soberano haga uso poco racional de la potencia que le es cedida. Pero incluso entonces hay que volver a decir: “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”.

< <https://www.nytimes.com/es/2026/01/08/espanol/estados-unidos/trump-vision-poder-limites.html> >

⁸¹ *TPpdf*, cap. 5, § 4. <p. 120>.

⁸² *TPpdf*, cap. 5, § 5. <ibid.>.