Fabrizio Fallas Vargas

El *conatus* como categoría radical en la teoría política de Spinoza

Abstract. *This paper explains the articulation between* conatus *and the constitution of the political subject. To achieve this, it deals with specific moments in the Amsterdam's philosopher life that are considered crucial to his work in political philosophy. It also assesses the spinozian effort as a rupture within the previous modern political-philosophy thinking. It will try to understand* conatus *as an ontological and a radical political category within Spinoza's thought. In addition to this, the spinozian analysis of social relationships will be weighed. Finally, it will assess* multitudo *as an expression of* conatus.

Key words: Spinoza, dialectics, political, philosophy, conatus, criticism.

Resumen. *El trabajo explica la articulación entre el* conatus *y la constitución del sujeto político. Para estos efectos incursiona en determinados momentos de la vida del filósofo de Amsterdam que se consideran claves para su producción en el ámbito de la filosofía política. Además valora el esfuerzo spinoziano en la medida en que constituye una ruptura dentro del pensamiento filosófico-político moderno anterior. Se intentará comprender el* conatus *como categoría ontológica y política radical dentro del marco del pensamiento de Spinoza. Además se ponderará el análisis spinoziano de las relaciones sociales. Finalmente se valora la* multitudo *en tanto expresión de* conatus.

Palabras clave: Spinoza, dialéctica, filosofía política, conatus, crítica.

Angustia, repugnancia, miedo,
suscitó la multitud metropolitana en
los primeros que la vieron a los ojos.

Walter Benjamin

El día 27 de julio de 1656, el pensamiento potente y crítico ha recibido una condena histérica del odio que se sabe del todo impotente. Tras frustrarse un intento de mordaza vía soborno por parte de Saúl Levi Morteira, amenazas, y una tentativa de asesinato, a sus veinticuatro años, Benedictus de Spinoza (1632-1677), otrora hijo de quien fuere varias veces jefe de la comunidad israelita[1]; de familia compuesta por acomodados comerciantes de gran estima, ha sido excomulgado[2], expulsado no sólo de la sinagoga[3], sino de su familia. La maldición cala en el espíritu calvinista, quien resuelve el destierro de Spinoza de su natal Ámsterdam, con lo que éste se ve obligado a refugiarse en Ouwerkerk, dedicándose a pulir lentes para ganarse la vida.

La afinidad de Spinoza al republicanismo liberal de Jan de Witt, quien desde 1653 fungía como primer ministro de Holanda (a contrapelo de las tendencias inerciales de gran parte de la población) y que proyectaba la disolución de los grandes monopolios, revela el doble carácter de su maldición: La ruptura abrupta con el medio religioso es al tiempo, ruptura con el económico, ruptura con el padre, los negocios del padre[4]. Para el año de 1659, la Inquisición española ha recibido informes sobre la vida de Spinoza en Ámsterdam. En este sentido cabe destacar el

roce de Spinoza con cristianos liberales y anticlericales de tendencia panteísta[5] y comunista[6] de índole pacifista; con los cuales se reencontrará en Rijnsburg (Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries, y el editor "progresista" Jan Rieuwertz).

Para 1663[7], instalado primero en el suburbio de Voorsburg, La Haya, y posteriormente, luego del acoso de los pastores, se traslada al centro, Spinoza, viajero y sin posesiones, ha renunciado a la sucesión paterna. Desde 1661 intercambia correspondencia con amigos, y sostiene un círculo de estudio que se ocupa de sus textos, de lo cual da cuenta Simon de Vries[8]. La estadía en La Haya deriva en dos ganancias para este Spinoza maldito: tiene la oportunidad de aproximarse a los medios liberales activos, a la vez que escapa de la indiferencia política del grupo de estudio, encontrándose en el corazón de la lucha por el poder[9].

Durante este período, hacia 1665, Spinoza inicia la redacción de su *Tratactus theologico-politicus*[10], que aparece hasta 1670, en el cual la anatréptica demoledora de Spinoza respecto del carácter de la relación existente entre lo político (monarquismo orangista) y lo religioso (imaginería calvinista) suscita de nuevo la histeria de los sectores hierocráticos, que presionaban a las autoridades civiles a efectos de prohibir la obra[11]. Sus contactos con los de Witt le mantienen relativamente a salvo, le llevan a aceptar misiones de índole diplomática, sin embargo, al ser éstos asesinados en 1672, y al tomar el mando el partido de la Casa de Orange, Spinoza se ve obligado a aislarse en su magnífica producción filosófica: Pulir lentes, revelar opacidades[12], develar efectos y las leyes de su producción.

A diferencia de los regímenes que la filosofía política y la teoría del derecho (fundamentalmente iusnaturalista, ora de talante objetivo, ora subjetivo) prespinozista se ha ocupado de justificar sobre la base de una sanción trascendente (como si se tratare de una entidad exterior al yo, la sociedad y el mundo) de carácter antropomórfica y providencialista compatible con el teleologismo de un Dios que *quiere,* la mistificación de la Naturaleza[13], y la sobredeterminación de la razón como fundamento y requisito *sine qua non* de la pervivencia, una regulación de los comportamientos –convivencia social– y surgimiento del Estado en términos de formas contractuales (con arreglo al principio liberal de autonomía de la voluntad): la monarquía y la teocracia; Spinoza constituye la ruptura: plantea una formación social democrática –forma de estado absoluta– y desmistificada dentro de una matriz materialista que expresa el nexo unitario que existe en la relación constitución-producción, al interior de una intersubjetividad sobre el que se construye la experiencia decisiva para la eclosión del sujeto político.

La especificidad spinozista de lo político, parafraseando a Negri es su inmanentismo, "la democracia es política de la "multitud" organizada en la producción, la religión es la religión de los "ignorantes" organizados en la democracia... plantea en el protagonismo de las masas el fundamento de la acción transformadora, a la vez social y política... la multitud que se hace Estado, los ignorantes que se hacen religión"[14].

Deus sive Natura remite entonces no a una causa transitiva, sino a una causa inmanente, cuestión a la que Spinoza se refiere con su rigor axiomático en la primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico,* intitulada *De Deo,* se refiere al monismo interatributivo de la substancia[15] como condición de posibilidad ontológica y epistemológica de todo cuanto existe y puede ser concebido, partiendo de la definición de substancia como "aquello que es en sí y se concibe por sí"[16] (causa libre potente-no condicionada).

Afirma categóricamente Spinoza, en el *Escolio* de la proposición vigésimoséptima de la parte primera de la *Ethica:* "...de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos: por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanece siempre en la misma actualidad"[17] , con lo que se aclara la dinámica al interior de la substancia una de infinitos atributos siendo que estos expresan una esencia eterna e infinita[18], y nos lleva a la consideración de los modos[19] (modificaciones) de esa substancia peculiar en tanto que producciones de su potencia superlativa.

Asimismo, desde el punto de vista ontológico, Spinoza procede a realizar una distinción[20] fundamental entre *Natura naturans* (substancia

con sus atributos), Dios como causa libre; y *Natura naturata* (modos), siendo que a la primera pertenece lo que es en sí y por sí se concibe, mientras que a la segunda, lo que es y se concibe por otro; distinción que, empero no conduce a la afirmación de la trascendencia de la primera, sino que mantiene la idea de conexión y la expresión, de manera que cabe hablar de Dios en dos planos que son uno[21].

Como se ha dicho, Spinoza no escinde un orden del otro, sino que la legalidad presente en la cadena causal que pervade la *Natura naturata,* a saber, las leyes de la Naturaleza, no es sino expresión de la potencia de la substancia absoluta –*Natura naturans*–, que, una vez más, es inmanente y no transitiva con respecto de sus producciones modales.

En el *Tratactus theologico-politicus*, Spinoza precisa lo que entiende por derecho e institución de la naturaleza, a saber:

> Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo.[22]

Vista la correlación entre derecho de la naturaleza y la potencia de la misma como autoproductiva y eliciente, continúa Spinoza:

> Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado.[23]

El argumento continúa con la articulación de la categoría de *conatus* dentro de esta lógica de lo ontológico:

> Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar como está determinado por naturaleza.[24]

En este mismo sentido Spinoza se expresa en la parte III de la *Ethica*, proposición VI: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser"[25], lo cual es irreductible a la cosa considerada como cuerpo, sino que se explica en interacción mente-cuerpo, el espíritu se autocerciora en su cuerpo, con lo que toda cosa logra y es capaz de perseverar en su ser, así la proposición XI de la parte III del mismo texto: "La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar nuestra alma".[26] En ese mismo sentido, la proposición XII dice: "El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumenta o favorecen la potencia de obrar del cuerpo"[27]. Es por esto que la categoría de *conatus* preña no sólo las acciones-pasiones de los individuos, sino que se da en un conjunto de operaciones cogitativas como lo es el percibir, imaginar, autocerciorarse.

De conformidad con lo expuesto, Spinoza ha introducido la *radicalidad*[28] de la categoría de *conatus* (erigida ley suprema de la naturaleza) dentro del análisis, con lo que ha de considerarse su expresión en los modos finitos de la substancia que a su vez son modificaciones del atributo extensivo y el cogitativo: los seres humanos (cuya unidad psicosomática –*mens/corpus*– les es constitutiva). Es decir, en tanto que la potencia se identifica con la esencia, y el existir es determinado a actuar de cierta manera y no de otra en razón de su naturaleza que expresa la potencia de la substancia absoluta, los seres humanos se despliegan en su actuar peculiar en conformidad con la legalidad conativa.

Esto es de capital importancia en el sentido de que el individuo no es meramente un *ego cogitans*, sino que es precisamente un *individuo*, cuya complexión psíquica y somática forman un todo complejo articulado en interacción y dinámica

permanente en su interior como con otros cuerpos (exteriores). [29]

Desde esta perspectiva, el *conatus* es autoafirmación en el obrar, siempre en acto, que se manifiesta constitutivamente en el individuo como unidad psico-somática en la dinámica de sus componentes y la dialéctica de potencias que siempre pueden prevalecer.

Existe pues, una tensión en la actuación conativa, cada modo afecta y es afectado singularmente de manera que se establecen distintos caracteres de relaciones intermodales, sea que la relación modal deriva tendencialmente a la conveniencia y composición-concreción (encuentro con alimento, el ser amado, un aliado) o bien en términos tendenciales de inconveniencia y descomposición/destrucción (veneno, un ser odiado, un enemigo). Dicha relación, trátese de la primera, o bien, trátese de la segunda es satisfecha con afectos-sentimientos correspondientes, a saber: en el caso primero se satisface mediante afectos-sentimientos alegres (cuya base es la alegría y el amor), y en el segundo mediante afectos-sentimientos tristes (basados en la tristeza y el odio). Precisamente, al decir de Deleuze:

> ...nuestra potencia como *conatus* se emplea por entero a cubrir la huella dolorosa y en rechazar o destruir el objeto que es su causa. Nuestra potencia queda inmovilizada y sólo puede reaccionar. En la alegría, por el contrario, nuestra potencia se expande, se compone con la potencia del otro y se une al objeto amado[30].

La alegría aumenta la potencia de acción, al tiempo que la tristeza la disminuye. El *conatus* aumenta la capacidad de afección, es esfuerzo por experimentar alegría, el aumento de potencia de acción, el imaginar y descubrir lo que causa alegría, así como lo que sostiene y favorece esa causa; también es esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar lo que se destruye a causa de la tristeza.

Dicho lo anterior el *conatus* y la *cupiditas*[31], es decir, autoafirmación y deseo, se articulan en torno a la propia actividad del individuo y atraviesan su relación intersubjetiva.

Si el sujeto individual es una composición intra/interindividual, y la Naturaleza (*Natura Naturata*) que expresa la potencia absoluta de la substancia absoluta, es a su vez una composición inter/intramodal, es decir, su despliegue gnomológico se da al interior de cada modo finito extenso-cogitativo que le compone, siendo que estos se hallan en interactividad peculiar modal; entonces, el sujeto político: la *multitudo*, es finitud constituyente y conativa, un cuerpo compuesto de otros cuerpos, una mente que se autocerciora en/desde sus afecciones, actividad y espacio epistémico de poder[32], es decir de potencia que se ejerce en el plano de tramas relacionales sociales y cuyo aumento/disminución plenifica/niega la satisfacción del deseo.

Spinoza tiene clara la tensión que se expresa en el plano de la sociabilidad; la lucha es el estado "natural" de la realidad, y la formación política constituida no emerge como Estado absoluto, perfecto, sino en tanto que como democracia[33], articulación interindividual que no niega sino que se establece en razón de la concreción de las potencias.[34]

Tanto poder, tanto derecho. El poder constituido establece una legalidad interna del cuerpo compuesto que explica la objetividad del Estado, como aclara Peña García:

> ...de una manera similar a como, en el dominio de la Extensión, el Individuo compuesto que es la Naturaleza corpórea, no siendo nada sin sus partes, incluye sin embargo una legalidad interna –"una proporción de reposo y movimiento"– que conforma a esas partes, integrándolas en un todo, y hace que dichas partes, en cuanto tales, sean algo más que su simple esencia "aislada", el Estado, no siendo nada sin los individuos humanos de que consta, impone su legalidad propia y conforma, a su vez, a dichos individuos.[35]

Para Spinoza, la autoridad es necesaria en tanto que razón organizativa, constitutiva, "Pues el derecho de la multitud se determina por el poder de la multitud que se rige por una sola mente"[36], de manera que potencie la *homeoresis* del compuesto social y asegure las ventajas que acarrea la colaboración y diversificación de tareas en las relaciones sociales, lo cual no implica que esa autoridad desatienda el carácter deseante del individuo, lo cual sería irracional y absurdo en tanto que negaría su propia preservación.[37]

Ya en el *Tratado teológico-político* Spinoza anuncia características del Estado absoluto (democrático), que nos confirman de nuevo el

carácter realmente "satánico" de su discurso: Así el poder, si se ejerce por uno o pocos, ello requiere de sofismas para engañar al pueblo y hacerle creer que no son sus iguales, sino que cuentan con algún privilegio supranatural; caso contrario, dicho ejercicio ha de ser colegiado, de manera que todos se vean obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual. Es menester no que los hombres en el Estado sean controlados por el miedo, sino con vistas a la esperanza de bienes objeto de deseo; y además se disuelve la obediencia característica de las relaciones asimétricas teocrático-monárquicas:

> Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento.[38]

El pacto de aseguramiento que significa la constitución del Estado y su potestad suprema tiene su asidero en razón de la utilidad[39], de manera que suprimida ésta, no sólo queda suprimido *ipso facto* el pacto, sino que deviene inválido (nulo), y necio sería quien demandase aún su cumplimiento. Precisamente el límite de la transferencia de poder que configura el Estado es la propia autoafirmación, de manera que "Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera"[40], sino que cada cual establece una reserva para sí de parcelas de decisión no alienables.

En la teoría política spinozista la base ontológico-epistémica del sujeto político no es exclusiva de la *ratio* o de la *cupiditas*, sino que es ambas, y en ello estriba la debilidad de múltiples teorías políticas, es decir, en la construcción de un aparato conceptual que no advierte la compleja realidad articulada que configura el individuo, o bien, que, advirtiéndola, proceden a oponer resistencia, respecto de las fuerzas pulsionales que se hallan a la base del esfuerzo productivo del sujeto, marginándolas y/o invisibilizándolas (tradicionalmente, puede graficarse esa tendencia en la relación +razón ←→ deseo-), con lo cual resultan del todo irreales e inviables[41]. El ligamen razón-libertad es fundamental, en tanto que determina el poder y la potencia del individuo.[42]

Al constituirse el poder supremo, el individuo no deja de ser, sino que mantiene su naturaleza, sus mismas pasiones y su tracción hacia el deseo, sus criterios y tendencias. Los límites del poder/derecho del individuo resultan de la propia intersubjetividad, el poder de los otros; siendo que su autonomía dependerá de que esté en condiciones de dar a su vida el carácter según su propio criterio; a diferencia del esclavo que, heterónomo respecto de su alma y de su cuerpo resulta sometido y su derecho de naturaleza[43] bajo el cual transcurre la mayor parte de la vida del individuo, sabio o no, se torna nugatorio.

Por esto, el evitar la propia sumisión –heteronomía– deviene imperativo conativo[44], y para ello se genera un tejido social que constituye derechos cuya aceptación se da como manifestación de un solo cuerpo, una sola mente: la *multitud*, cuya potencia da sentido y substancialidad a los derechos de los individuos que la componen.

Tanto más poder más derecho, y tanta razón, más poder y autonomía: esto es cierto respecto del individuo, como lo es respecto del todo social como unidad psicosomática, cuyo derecho constituido se determina por el poder de la multitud. La sociedad, en uso de la razón, busca lo que es útil a todos los hombres.

El sujeto político *multitud* (articulación psicosomática compuesta) ejerce así, el poder constituyente y produce un Estado de potestades supremas, el cual no es totalmente distinto de los individuos que le constituyen, ciertamente es democrático-coactivo, mas su legitimidad es auténtica, y en la medida en que deje de serlo, esto es, se convierta en un Estado de terror y/o apoyado sobre la fuerza, atrofiará el desarrollo del *conatus cupiditas*, niega al individuo, imposibilitará las ciencias y las artes, ganará el repudio de los sectores populares y los hombres brillantes, que convertidos en enemigos, serán la ruina del tirano[45], pues en ejercicio de su autonomía se esforzarán por repeler, según su criterio, toda fuerza y vengar los daños inferidos, y esto, como expresión de su potencia superior: potencia de la

multitud[46] constituyente de derechos comunes, de género humano.

En tanto que la institución de la *civitas,* lo es por despliegue de la potencia de la *multitudo*, ciertas efectualizaciones del estado político resultan más bien en una despotenciación de los individuos, como es el caso de la monarquía, en la que la soberanía de la multitud (compuesta de la soberanía de cada cual que le integra en su singularidad) es transferida a un solo hombre, de manera que ciudad y monarca tendrán relación de identidad, siendo que los ciudadanos quedan despotenciados, debido a la asimetría instalada como régimen político, misma que puede ser reproducida merced la inoculación de mistificaciones religiosas en la psique de los súbditos. En el caso de la aristocracia, la trasferencia de poderes a algunos fracciona el cuerpo social, resultando igualmente en asimetría de dicho cuerpo en menoscabo de los ciudadanos, violentando tanto su aversión a ser gobernado como su deseo (y derecho) de gobernar.

La multitud es sujeto político, mejor, un sujeto que es una trama de constitución de lo político cuya lógica es expansión progresiva de la *conatus cupiditas*, fuerza determinante de lo social, cuyo derecho definido por poder de la multitud, es decir, el Estado, comporta determinado proyecto de vida potenciadora que de ninguna manera implica cese del estado natural en el estado político, pues en éste cada individuo actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad[47], y es así como en la constitución y las instituciones políticas que resultan del despliegue de la potencia de la multitud, no se cancelan las singularidades, sino que en ésta se entrecruzan, alcanzando su plena exaltación en la absolutez de la síntesis democrática, en tanto que momento de plena compenetración de la voluntad de todos y de la soberanía.

Si bien la síntesis democrática comporta una homeoresis unificadora de las potencias soberanas, rehuye la petrificación pues su base ontológico-epistemológica es un proceso práxico (autoconstitutivo) conflictivo, *conatus cupiditas,* proceso recompuesto, tensionado el movimiento subyacente diacrónico y su corte transversal de lo sincrónico[48]. Crisis continua que impulsa el poder constituyente de la multitud en su propio devenir, los caminos habituales dejan de contribuir de la misma manera a la autoafirmación, *Anakyclosis*[49], la totalidad se abre y el poder constituyente se realiza como tendencia anatréptico-negativa, es reabierto y "redefinido como absolutez en este su reabrirse"[50].

Lúcida *auto-poiesis* que se esconde tras posibilidades negadas de la totalidad, cuya elucidación es vital para suturar el desfase entre poder constituido y poder constituyente, el replanteamiento del sujeto político y su potencia en tanto que multitud y poder constituyente, resulta decisivo desde el punto de vista conativo la revisibilización, denuncia y disolución del claroscuro que hace aparecer el sistema social, el ámbito de lo político y su legalidad inmanente como espacios-poderes autonomizados y petrificados respecto de la praxis sociohistórica y concreta que se expresa en la multitud.

Notas

1. El padre de Spinoza: Micael d'Espinoza (1623-1654), nacido en Portugal y descendiente de judíos sefardíes españoles.
2. En *Spinoza: Filosofía práctica*, Deleuze contribuye al esclarecimiento del concreto carácter de la sanción excomulgatoria en el caso de Spinoza, en el sentido de que la pena es irreductible a la superficialidad mistificada de sus "formas" legales y/o religiosas: "Entre sus múltiples sentidos, la excomunión judía tenía el político y el económico. Se trataba de una medida bastante frecuente y a menudo reversible. Privados del poder de un Estado, los notables de la comunidad no tenían otra sanción para castigar a los que se sustraían a las contribuciones financieras, o incluso a las ortodoxias políticas... en grado no menor que los del partido calvinista, los notables judíos habían conservado intacto su odio por España y Portugal, eran afectos políticamente a la casa de Orange, tenían intereses en las Compañías de las Indias (el rabino Menasses ben Israel, quien fue uno de los profesores de Spinoza, estuvo él mismo a un paso de ser excomulgado en 1640 por haber criticado la compañía del Este; y los miembros del consejo que juzgó a Spinoza eran orangistas, procalvinistas, antihispánicos y en su mayor parte accionistas de la Compañía)". (G. Deleuze, *Spinoza...,* pp. 13-14).
3. *Reza* la frenética fórmula del Herem: "Según el juicio de los ángeles y de los santos, excomulgamos,

maldecimos y separamos a Baruch de Espinoza, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos, la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elías profirió contra los niños, y todas las maldiciones escritas de la Ley: que sea maldito de día, y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no le perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, después de haberlo cargado con todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley...". (G. Fraile, *Historia de la filosofía*, p. 590).

4. Francis Van den Ende, maestro de juventud de Spinoza, de reputación cartesiana, librepensador, ateo y agitador político, había sido llevado al cadalso en 1674 en Francia, después de la rebelión del caballero de Rohan. En la novela de Eugéne Sue, *Latréaumont*, figura Van den Ende en sus actividades de conspirador demócrata (cfr. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 13).
5. En una carta de 1665 a Oldenburg (cfr. Deleuze, *ibidem*).
6. Sobre el tema comunitario, una carta a Jelles, en 1671 (*ibidem*).
7. Fecha en la que se publican sus trabajos: *Principios de filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos*; y en la que ya trabaja en la redacción de la *Ética*, cuya parte primera ya había elaborado.
8. *Ibid*, p. 16.
9. El conflicto político se expresa en la diversidad antagónica de los objetivos del partido republicano y el calvinista, como ilustra Deleuze: "En los dos grandes partidos, calvinista y republicano, la situación es la siguiente: el primero sigue comprometido con los temas de la lucha por la independencia, con una política de guerra, con las ambiciones de la casa de Orange, con la formación de un Estado centralizado. El partido republicano, con una política de paz, una organización provincial y el desarrollo de una economía liberal. Al comportamiento pasional y belicoso de la monarquía, Jan de Witt opone el comportamiento racional de la república basado en un método 'natural y geométrico'". (*Ibidem*)
10. Texto que apareció bajo un título de mayor extensión: *Tratactus theologico-politicus, continens dissertationes ali quot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et republicae pace posse concedi, sed eadem nisi cum pace republicae ipsaque pietate tolli non pose*. (Cfr. A. Domínguez, "Introducción histórica", en B. Spinoza, *Tratado teológico-político,* pp. 7-8). La traducción al español es la siguiente: "Tratado teológico político. Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad." (B. Spinoza, *Tratado teológico-político,* p. 60)
11. Las denuncias no se hicieron esperar. El 30 de junio de 1670, el consejo parroquial de Ámsterdam llama la atención a las autoridades eclesiásticas por la falta de control en la edición de libros. Cuatro sínodos eclesiásticos, en poco más de un mes reiteran la denuncia, siendo que hasta el 24 de abril de 1671, las autoridades holandesas coinciden en conformar una comisión informativa (*ibid*, pp. 23-24).
12. En esta etapa el *Tratado político* –obra inconclusa debido a la muerte de Spinoza– intenta responder a las preguntas: "¿Cuáles son las posibilidades de una aristocracia comercial?, ¿por qué se malogró la república liberal?, ¿a qué achacar el fracaso de la democracia?, ¿es posible convertir a la multitud en una colectividad de hombres libres, en lugar de un conjunto de esclavos?" (Cfr. *Ibid*, p. 19)
13. Temática ampliamente discutida por Spinoza en el Capítulo VI del *Tratado teológico-político*, y considerada de monumental impiedad por los teólogos contrarios al pensamiento de Spinoza, por sus implicancias ateísticas es la del milagro, el cual es develado como fruto de la ignorancia propiciada por la misología de la tradición teológica en contubernio con el poder político que torna opaca la perspicuidad de la naturaleza en su etiología que remite a leyes universales en razón de las cuales se explican las causas y accionar de las cosas.
14. A. Negri, *La anomalía salvaje...*, p. 15.
15. Conjunto conceptual que considero en realidad idóneo por su capacidad explicativa, a partir del texto "El monismo de substancia en el *Tratactus brevis* spinociano", de Juan Diego Moya, p. 217.
16. De B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico,* p. 47.
17. *Ibid*, p. 67.
18. En la definición IV de la primera parte de la *Ética*, aclara Spinoza: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma". (Cfr. *Ibid*, pp. 47-48).

19. En la definición V de *De Deo*, parte I *Ética*, señala Spinoza: "Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido". (Cfr. *Ibid,* p. 48).
20. Distinción que es clara en la proposición vigésimo novena de la primera parte de la *Ethica*.
21. Inmanencia y no trascendencia: En el prefacio a la parte cuarta de la *Ethica*, encontramos la fórmula *Deus sive Natura*: "la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza, obra en virtud de la misma necesidad por la que existe". (Cfr. B. Spinoza, *ibid,* p. 246)
22. B. de Spinoza, *Tratactus theologico-politicus,* pp. 331-332.
23. *Ibid*, p. 332
24. *Ibidem*.
25. B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico,* p. 177.
26. *Ibid*, p. 180.
27. *Ibid*, p. 182.
28. El término "radicalidad", en lo que interesa para este trabajo, conforme al *Diccionario de la Real Academia de la Lengua española*, presenta dos significaciones: uno de carácter etimológico, cuyo referente es "raíz" o "principio de alguno cosa"; y otro cargado de connotaciones de carácter político, como relativo a posturas en "extremo" democráticas, al cual me referiré en su debido momento.
29. Al respecto, se pueden examinar los postulados I-VI de la parte II de la *Ethica* correspondientes al cuerpo:
    I. "El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
    II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humanos son fluidos; otros blandos, y otros, en fin, duros.
    III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.
    IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.
    V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.
    VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras". *(Cfr.* B. de Spinoza, *Ethica,* pp. 123-124).
30. G. Deleuze, *op. cit*., p. 133.
31. En el libro III de la *Ethica*, Definición primera de los afectos, la relación conatus-cupiditas se explicita por Spinoza: "El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella". (B. de Spinoza, *op. cit*., p. 227).
32. Karel Kosik, en *Dialéctica de lo concreto* ha resaltado la elucidación prístina de la categoría de totalidad concreta que ha anunciado Spinoza: "Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea, la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada caso o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí". (Cfr. K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto,* p. 56).
33. He aquí otro registro de la categoría de "radicalidad" spinozista, al declarar no sólo que la mejor formar de régimen político en orden a la concreción de la potencia es la democracia, sino que este constituye el Estado Absoluto, y en este caso "absoluto" para Spinoza es sinónimo de racional, verdadero, no de absolutismo, como se entiende comúnmente.
34. Dirá Spinoza en la *Ethica*, parte IV: "El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo" (cfr. B. de Spinoza, *Ethica,* p. 314).
35. V. Peña García, *El materialismo de Spinoza,* pp. 138-139.

36. B. de Spinoza, *Tratado teológico-político*, p. 341.
37. En el *Tratado teológico-político*, señala Spinoza, en torno al ejercicio racional de la autoridad: "...ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.
No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables. Porque, en la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados. Más aún, no pueden menos de alegrarse con el mal o perjuicio del que manda, aunque ello redunde en gran detrimento propio, y de desearle todos los males y de inferírselos tan pronto puedan". (Cfr. B. de Spinoza, *Tratado teológico-político,* p. 158).
38. *Ibid*, Pág. 159.
39. Respecto de la sociabilidad como matriz autoconstitutiva del individuo: "...en el estado natural, cada individuo, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretende evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y por tanto, menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente". (Cfr. B de Spinoza, *Tratado político,* p. 90).
40. B. de Spinoza, *Tratado teológico-político,* p. 351.
41. Al respecto, sostiene Spinoza: "Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son sino como ellos quisieren que fueran". (Cfr. B. de Spinoza, *Tratado político,* p. 78). Asimismo, en el escolio a la proposición II de la parte III de la *Etica,* Spinoza ataca la sobredeterminación espiritualista como producto de la ignorancia en perjuicio del cuerpo: "es muy difícil poder convencer a los hombres de que sopesen esta cuestión sin prejuicios, hasta tal punto están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o reposa al más mínimo mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma y su capacidad de pensamiento. Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo...[que] en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma". (B. de Spinoza, *Etica,* p. 172).
42. Sobre la relación razón-libertad, afirma Spinoza: "...llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque en cuanto así lo hace es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar". (Cfr. B. de Spinoza, *Tratado político,* p. 91).
43. Spinoza precisa el sentido de "derecho natural", cuyo carácter es fundamental para comprender su teoría política: "§3. A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es derecho natural. Pues como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre.
§4. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho sobre la naturaleza como goza de poder". (B. de Spinoza, *Ibid,* p. 85).
44. En el *Tratado político*, sostiene Spinoza: "...puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los

fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres". (Cfr. B. de Spinoza, *Ibid*, pág. 83).

45. La multitud no es un lugar, sino como señala Roberto Fragomeno en *La utopía constituyente*, una relación de relaciones, una red deseante: "la multitud no es una masa, ni el heroico pueblo, ni se autoconstituye por la clase, sino que su unidad es la red compuesta, entonces, por sujetos y organizaciones que se modifican permanentemente a medida que se desadaptan de los entornos represivos". (Cfr. R. Fragomeno, *La utopía constituyente*, p. 84). Cualquier amenaza o violencia consumada en desmedro del proyecto autoafirmativo, tiene en la potencia de la multitud legítima respuesta, por lo que si bien tiene derecho de dar leyes e interpretarlas, puede también abrogarlas e incluso indultar, con la plenitud de su poder a quienes hayan cometido delitos.
46. El derecho que se constituye en la potencia de la multitud, remite a la actividad de una fuerza social actuante: "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos". (B. de Spinoza, *Tratado político*, p. 92).
47. Al respecto, señala Spinoza: "...el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos". (Cfr. B. de Spinoza, *ibid*, p. 93)
48. Sincrónico aquí es entendido como forma del objeto relativamente estable, provisional; de ninguna manera sin lo diacrónico como su proceso de automovimiento subyacente.
49. Categoría de Polibio que relee Toni Negri para designar la dialéctica del poder constituido. (Cfr. A. Negri, *El poder constituyente*, p. 133).
50. A. Negri, *ibid*, p. 372.

Bibliografía

Benjamin, Walter. *Sobre algunos temas en Baudelaire*, trad. H. A. Murena. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur, 1967.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets, 1984.

Fragomeno, Roberto. *La utopía constituyente*. San José, Costa Rica: Ediciones de Perro Azul, 2001.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía*, tomo III. Madrid: B. A. C., 1966.

Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*, trad. Adolfo Sánchez Vásquez. México: Grijalbo, 1967.

Moya Bedoya, Juan Diego. "El monismo de substancia en el *Tratactus brevis* spinociano". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 35, Número 86, Diciembre, 1997, pp. 217-223.

Negri, Antonio. *El poder constituyente*, trad. Clara de Marco. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.

_____. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993.

Peña García, Vidal I. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe S.A., 1995.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis S. A., 1980.

_____. *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.