

**TESIS DOCTORAL  
2013**

**SPINOZA: RAZÓN Y PODER.  
UN ESTUDIO SOBRE EL SUJETO ÉTICO  
Y POLÍTICO EN SPINOZA**



**Alfredo López Pulido**  
Licenciado en Filosofía



Universidad Nacional de Educación a Distancia. UNED  
Facultad de Filosofía  
Departamento de Filosofía Moral y Política  
Director: Francisco José Martínez Martínez



## ACLARACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En todos los textos de Spinoza así como en las citas que hemos realizado en este trabajo de investigación hemos seguido el uso y mención de las abreviaturas clásicas publicadas en los *Studia Spinoza*, las cuales reproducimos a continuación:

**-CM : *appendix continens cogitata metaphysica***(S.O. 1, pág. 231-281).

1,2: Pars I, II

1/2/3: Caput, I,II,III, IV, etc.

**-E: *Ethica more geometrico demonstrata***(S.O. 2, pág. 41-308).

1, 2, 3, 4, 5, : Pars I, II, III, IV, V.

Praef: *Praefacio*

P1, P2, P3: *Propositio*, I, II, III, etc.

A: *Appendix*

L 1, L 2, L 3, etc. : *Lemma* I, II, III, etc.

D1, D2, D3, etc.: *Demonstratio* I, II, III, etc.

C1, C2, C3, etc.: *Corolarium*, I, II, III, etc.

S1, S2, S3, etc.: *Scholium*, I, II, III, etc.

Ax1, Ax2, Ax3, etc.: *Axioma* I, II, III, etc.

Def1, Def2, def3, etc.: *Definitio* I, II, III, etc.

Post1, Post2, Post3, etc.: *Postulatum* I, II, III, etc.

Ex1, Ex2, Ex3, etc.: *Explicatio* I, II, III, etc.

**-Ep: *Epistolae*** (S. O. 4, pág. 1-336).

1, 2, 3, etc.: numeración de las cartas según la edición de Gebhardt.

**-PPC: *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*** (S. O. pág. 123-230).

(Mismas abreviaturas que las utilizadas en la *Ética*.)

**-TIE: *Tractatus de Intellectus Enmendatione*** (S. O. 1, pág. 1-40).

(Aquí la cita irá seguida del número de la página).

**-TTP: *Tractatus Theologicus-Politicus*** (S. O. 3, pág. 1-267).

1, 2, 3, etc.: *Caput* I, II, III, etc.

**-TP: *Tractatus Politicus*** (S. O. 3, pág. 269-360).

1, 2, 3, etc.: *Caput*, I, II, III, etc.

Para las ediciones en castellano hemos seguido, salvo que se diga lo contrario, las traducciones de las obras completas de Spinoza realizada por Atilano Domínguez para Alianza Editorial. Salvo en la *Ética* que hemos alternado, y así se indicará en su lugar correspondiente, la edición de Vidal Peña, primero, para la Editora Nacional, después, actualizada para Tecnos, con notas de Gabriel Albiac, además de la de Atilano Domínguez, para Trotta.

## ÍNDICE

<b>I. BLOQUE I. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA INVESTIGACIÓN</b> .....	<b>4</b>
<b>I.1. PROPÓSITOS Y RAZONES</b> .....	<b>4</b>
<b>I.2. PUNTO DE PARTIDA: EL ENFOQUE DEL PROBLEMA</b> .....	<b>5</b>
<b>I.3. TEMA PRINCIPAL DE LA TESIS: LA TEORÍA DE LA VIRTUD COMO POTENCIA DE LA RAZÓN</b> .....	<b>8</b>
<b>I.4. EL MARCO TEÓRICO</b> .....	<b>12</b>
I.4.1. Estructura secuencial de los diferentes bloques. ....	12
I.4.2. Metodología y utillaje conceptual utilizado .....	24
I.4.3. Tesis a demostrar a partir de los tres tipos de razón. ....	27
I.4.3.1. En lo que respecta al concepto de razón: .....	27
I.4.3.2. En lo concerniente al bloque de la razón epistemológica:.....	28
I.4.3.3. Respecto al bloque de la razón ético-política:.....	30
I.4.3.3.1. Aspectos más éticos. ....	30
I.4.3.3.2. Aspectos más políticos:.....	31
<b>I.5. EL CONCEPTO DE RAZÓN:</b> .....	<b>39</b>
I.5.1. Un poco de historia sobre el mismo. ....	39
I.5.2. Breve recorrido histórico hasta la ilustración. ....	53
I.5.3. De la ilustración a nuestros días. ....	57
<b>I.6. LA RAZÓN INMANENTE Y SU DESPLIEGUE CONCEPTUAL EN SPINOZA</b> ....	<b>59</b>
I.6.1. Razón epistemológica.....	59
I.6.2. Razón ética. ....	60
I.6.3. Razón política.....	60
I.6.4. La razón política como conclusión final de la investigación.....	62
<b>II. BLOQUE II. LA RAZÓN EPISTÉMICA EN SPINOZA</b> .....	<b>64</b>
<b>II.1. INTRODUCCIÓN:</b> .....	<b>64</b>
II.1.1. El problema del método como contextualización histórica en la modernidad:.....	64
II.1.2. La razón epistémica.....	73
<b>II.2. SPINOZA Y DESCARTES</b> .....	<b>79</b>
II.2.1. La nueva ciencia: las raíces cartesianas del spinozismo. ....	79
II.2.2. Características de la “nueva ciencia”. ....	82
<b>II.3. LA RECENSIÓN SPINOZISTA DEL MECANICISMO</b> .....	<b>90</b>
II.3.1. La noción de inmanencia como horizonte ontológico .....	92
II.3.2. La naturaleza como causa sui.....	96
<b>II.4. DE RAZÓN EPISTEMOLÓGICA A RAZÓN ÉTICA-POLÍTICA</b> . ....	<b>102</b>
II.4.1. El problema de la fundamentación moral y epistemológica. ....	102
II.4.2. La metáfora del ajedrez como espejo de la naturaleza. ....	106
II.4.3. La razón como estrategia del deseo.....	111
<b>II.5. EXCURSUS: SPINOZA: RAZÓN ECOLÓGICA</b> . ....	<b>120</b>
<b>III. BLOQUE III. LA RAZÓN POLIÉTICA EN SPINOZA:</b> .....	<b>132</b>
<b>III.1. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>132</b>
III.1.1. La razón ética:.....	132
III.1.2. Premisas éticas del spinozismo. ....	135
<b>III.2. LA TEORÍA DE LA VIRTUD</b> .....	<b>142</b>
III.2.1. Introducción: .....	142
III.2.1.1. “ <i>politeia</i> ”: tres acepciones: constitución, ciudadanía y república.....	142

Filosofía y democracia .....	143
III.2.2. La tangente ática .....	145
III.2.3. La virtud en spinoza como potencia de la razón. ....	154
<b>III.3. RAZÓN POLÍTICA: .....</b>	<b>166</b>
III.3.1. Lo impolítico: categorías.....	167
III.3.2. El estado frente a un spinoza impolítico. ....	168
III.3.3. Spinoza impolítico. ....	172
III.3.4. La teoría de la representación imaginaria .....	177
<b>III.4. CONATUS, CUPIDITAS, AMOR RACIONAL.....</b>	<b>182</b>
III.4.1. La sobrevenida política de los conceptos en spinoza. ....	185
III.4.2. La conexión: <b>razón erótica y razón política</b> .....	188
<b>III.5. RAZÓN POLIÉTICA.....</b>	<b>190</b>
III.5.1. La formación de los sujetos políticos en la modernidad: .....	191
III.5.1.1. El estado como sujeto político. ....	191
III.5.1.2. La multitud como sujeto político racional.....	197
<b>III.6. LA DEMOCRACIA COMO POTENCIA DE LA MULTITUD: .....</b>	<b>202</b>
III.6.1.1. El re-conocimiento como derecho de la multitud.....	202
III.6.1.2. El cuerpo de la multitud. ....	205
III.6.1.3. La transindividualidad como comunidad .....	211
<b>IV. CONCLUSIONES FINALES DE LA INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>227</b>
IV.1. EN EL PLANO EPISTEMOLÓGICO:.....	227
IV.2. EN LO QUE RESPECTA A LA RAZÓN ÉTICA: .....	229
IV.3. POR LO QUE RESPECTA A LA RAZÓN POLÍTICA O YA POLIÉTICA: .....	231
<b>V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>241</b>
<b>V.1. BIBLIOGRAFIA GENERAL UTILIZADA Y CITADA EN LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>241</b>
V.1.1. Obras de spinoza .....	241
V.1.1.1. Ediciones originales .....	241
V.1.1.2. Traducciones.....	241
<b>V.2. INSTRUMENTAL ANALÍTICO.....</b>	<b>242</b>
V.2.1. Bibliografía general citada y léxicos.....	242
V.2.2. Bibliografía general clásica.....	242
V.2.3. Bibliografía secundaria sobre spinoza y sus contemporáneos. ....	243
V.2.4. Bibliografía auxiliar .....	251

## I. BLOQUE I. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA INVESTIGACIÓN

### I.1. PROPÓSITOS Y RAZONES

*Spinoza: razón y poder. Estudio sobre el sujeto ético político*, presenta las principales líneas de un proyecto de investigación que comencé hace ya varios años, sobre el uso y definición del concepto de razón en su interrelación con el de poder a la hora de constituir los dos “sujetos” políticos: El Estado y la *multitud*, con los que se inaugura la modernidad.

Para este proyecto, Spinoza, supone, incluso bajo el signo de la exclusividad, un autor crucial a todo este período al darse en él, enfrentadas, las dos líneas contradictorias, que recorren todo este período histórico: una para criticarla, la hegemónica, que desemboca en el Estado Absoluto (qué él abiertamente rechaza y combate) y otra, la línea marginal, derrotada, de la autoconstitución de la multitud, con la cual abiertamente Spinoza nos articula su propuesta.

Se enfrentaban así dos dinámicas *radicalmente* antitéticas, la razón de la fuerza, representada por el poder de la acumulación capitalista y su herramienta diseñada para dicho fin, el Estado. Y la fuerza de la razón, constituida por la *multitud* organizada como una solo *mens*, en sus luchas de resistencia a dicho poder que recorren desde el final de la Edad Media, toda la modernidad.

En toda esta temática, el concepto de razón se nos aparecía como central a la hora de delimitar, la autoconstitución del Sistema filosófico spinozista en su conjunto. En dicho concepto, se daban cita, por una parte, la herencia histórica filosófica recibida, lejana en el tiempo (la clásica greco-romana) y la más cercana, la cartesiana. Y por otra, la forma en que el propio Spinoza, la elaboraba con estos mimbres recibidos.

De aquí, emergía un tipo de razón que articulada en torno a tres puntos o campos nodales recorrían todo el entramado del sistema (*conatus-cupiditas*-amor racional): la epistemología, la ética y la política, siempre todos ellos dentro de un mismo espacio Ontológico inmanente, que les daba el sentido semántico necesario como subsuelo del cual se nutren y la unidad semántica a los mismos.

Porque propiamente hablando, en Spinoza razón solo hay una. Una razón inmanente al propio sistema, anclada totalmente en el mundo natural del cual forma parte. Es precisamente en este anclaje natural donde con el paso del tiempo dedicado al estudio del autor podemos sacar a la luz, la característica esencial de este concepto de razón, el cual le hace diferir completamente de todos sus autores coetáneos.

Así fue como descubrimos lo que constituye el corazón de todo el trabajo de investigación aquí emprendido:

La razón en Spinoza, no es solo una razón anómala, por el hecho de ser afectiva, volcada en el aparato motivacional de los deseos y las pasiones humanas, sino que además todos los conceptos, que ella misma auto elabora en su uso crítico, en su proceder para interpretar el mundo aspirando a cambiarlo; todos estos conceptos digo, son también emocionales, son o deseos o afectos.

Y con este tipo de razón, Spinoza construye una teoría de la Virtud como potencia de la misma razón para intentar en la medida de lo posible el buen gobierno de los afectos, buscando así su meta final, la felicidad y la libertad.

En filosofía no existen interpretaciones falsas ni verdaderas, solo se dan interpretaciones posibles o imposibles. Esperemos, creemos que esta puede ser una de las muchas posibles.

El hilo de mi exposición mostrará ahora, cómo me he ido conduciendo a lo largo de este período de estudio e investigación sobre la filosofía de Spinoza, para observar cómo se ha ido modificando la misma en origen hasta arribar a las conclusiones finales que sirven de cierre a la misma.

Finalmente, la razón se hace necesariamente política (porque la salvación solo se puede alcanzar desde ahí), a partir de ese arco procesual que abarca desde el *conatus* inicial como potencia para la preservación de la existencia, a la consciencia de la *cupiditas*, como construcción imaginaria y teleológica de la realidad, desembocando en el *amor racional*, como necesario destino del sabio u hombre libre spinozista.

## I.2. PUNTO DE PARTIDA: EL ENFOQUE DEL PROBLEMA

La elaboración de nuestro trabajo comienza a partir del estudio de las obras de autores muy vinculados al estructuralismo y post estructuralismo francés, de los años sesenta, del siglo anterior como Matheron<sup>1</sup>, Deleuze<sup>2</sup> Balibar<sup>3</sup>, que realizan sobre Spinoza por esta época, unido todo ello a la innovadora obra de Antonio Negri<sup>4</sup>, en los años ochenta y noventa, junto a las

---

<sup>1</sup> Matheron, Alexandre; *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles; *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

<sup>3</sup> Balibar, Etienne; *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

<sup>4</sup> Negri, Antonio; *L'anomalia selvaggia*, Milan, Feltrinelli, 1981.

nuevas investigaciones de Pierre François Moreau<sup>5</sup>, o de Pierre Macherey<sup>6</sup> o la recuperación de textos clásicos en lengua castellana como los de Alain<sup>7</sup> o Gebhardt<sup>8</sup> por ejemplo, que ha hecho que se renovase el interés por la obra del filósofo amsteldolano.

Hechos, todos los cuales han contribuido a que el estudio del pensamiento spinozista haya sufrido una renovación que se ha traducido en la revisión conceptual de cinco aspectos claves: la noción de inmanencia, la de *telos* racional y ético, la política, la metafísica-teológica y el concepto de materialismo<sup>9</sup>.

Estos cinco aspectos o ejes de los estudios spinozista han contribuido a vertebrar y a profundizar, como muy bien señala Francisco José Martínez<sup>10</sup>, los estudios sobre el *gobierno de los afectos* que constituye la esencia o el corazón de todo el sistema filosófico del spinozismo, así como uno de los problemas más actuales del mismo.

El desarrollo crítico de estas nociones claves y de esta temática afectiva llevadas a cabo en los últimos cuarenta años ha desembocado en una rica, extensa y novedosa bibliografía sobre nuestro autor, lo cual también ha ampliado los temas y campos de estudio del spinozismo clásico, poniendo al día líneas de investigación a veces poco transitadas.

Por el contrario, nos encontramos con una paradoja. Los anteriores enfoques a esa época sesentaiochista, que estaban más vinculados a su posición relevante dentro del racionalismo continental (a pesar de ser este un término acuñado con posterioridad), han pasado a un segundo plano o sencillamente han sido subsumidos o han quedado diluidos dentro los nuevos tratamientos aludidos más arriba. Llegándose a desdibujar un poco, la parte más racional del sistema spinozista.

Sin ser muy arriesgado, se podría decir por tanto, que todos estos innovadores trabajos han tenido un denominador común: debido a la búsqueda de nuevos y desafiantes caminos

---

<sup>5</sup> Moreau, Pierre François; *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

<sup>6</sup> Macherey, Pierre; *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 1995

<sup>7</sup> Alain, *Spinoza*, Barcelona, Marbot ediciones, 2008.

<sup>8</sup> Gebhardt, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2008.

<sup>9</sup> Martínez Martínez, Francisco José; *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza*, Madrid, Uned, 1988.

<sup>10</sup> Martínez, Francisco José; *Autoconstitución y Libertad, Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.



interpretativos, el concepto de razón en Spinoza ha quedado un poco desdibujado, en un segundo plano, en claro oscuro o por lo menos deslucido. Se han resaltado mucho más los aspectos, más afectivos, más vinculados al *conatus*, al deseospinozista que los propiamente racionales.

Sacar a la luz esta peculiaridad para observar qué concepto de razón maneja Spinoza es lo que me propongo llevar a cabo en la presente tesis para mostrar cómo a partir de esta revisión conceptual aflora a la superficie la autoconstitución del sujeto ético-político en Spinoza como un modo finito de la singularidad humana.

El punto arquidémico sobre el que voy a vertebrar todo el trabajo de interpretación de la obra spinozista y que supondrá la culminación del mismo, es la tríada razón-poder-derecho. Para ello será necesario buscar las conexiones que establece Spinoza entre epistemología y ética-política, frente a otros autores que han subrayado más la conexión entre metafísica y política (Negri<sup>11</sup> y Deleuze<sup>12</sup> por ejemplo).

De ahí que previamente debamos desarrollar no sólo qué entiende Spinoza por razón, sino qué papel juega en su sistema, concretamente, dentro de su teoría de las pasiones (políticas).

Creo que este punto es central a la hora de abordar las distintas interpretaciones del spinozismo y que autores como los dos anteriormente citados, Deleuze y Negri, suelen dejar demasiado reducido dicho concepto o, a mera “noción común” o, a mero comportamiento según la naturaleza.

De ahí que sus interpretaciones se resientan en algunos de sus puntos y se los critique a veces, que más que interpretar lo que hacen es extrapolar, añadir más de su propia cosecha que del propio Spinoza.

Y es que la asunción fuerte del sentido de razón lleva aparejado, por muy pequeño que sea, el uso o el recurso a una especie de proyección temporal, de horizonte ontológico, futuro pero inmanente, a un cierto ideal regulativo, a una especie de orden (“geométrico?”) a imponer a la realidad, a la experiencia. Orden y problemática que dichos autores no suelen abordar con gran

---

<sup>11</sup> Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona. Anthropos. 1993. Edición en castellano de la obra anteriormente citada.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la Expresión*. Barcelona. Muchnik editores. 1996. Edición en castellano de la obra citada con anterioridad.

profundidad en sus interpretaciones más centradas, como queda dicho en los aspectos más pasionales, más vinculados al deseo y a los afectos.

Mi tesis por tanto, intentará aclarar en qué medida y de qué manera Spinoza es racionalista y qué papel juega en su filosofía el método geométrico a la hora de llevar a buen puerto los ideales emancipatorios subyacentes al cartesianismo.

De ahí la necesidad de buscar las conexiones entre política y epistemología, entre ideales de liberación y método geométrico, para lo cual el concepto de razón juega un papel determinante, central, de auténtica encrucijada, no sólo para el barroco sino también, para la Ilustración.

Desde esta perspectiva investigadora, también será de vital importancia, por su conexión con lo anterior, determinar la noción y el alcance del llamado método geométrico, y por consiguiente, del método científico.

Para lo cual nos será imprescindible evaluar la influencia que ejerce en la obra de Spinoza el desarrollo coetáneo de la revolución científica que le sirve de subsuelo, tanto para su concepción de la naturaleza, física y humana, como para su concepción política, con su concepto de democracia absoluta.

A su vez, todo ello, ineludible para determinar su concepto de razón: qué características atesora, cómo se desarrolla y cómo se constituye a partir de dichas fuentes históricas: racionalismo de nuevo cuño, revolución científica y herencia clásica.

Así, veremos las implicaciones subyacentes en estos campos paralelos, entre el concepto de *conatus* y el más científico de inercia, o el de potencia y el de movimiento y reposo, o su teoría de los afectos y su relación con la física mecanicista cartesiana, o el de su concepción de Naturaleza y la noción más actual de ecosistema, en suma, se trata de ver las conexiones entre la física-natural y la metafísica ético-política spinozista.

No olvidemos que su ontología no es sólo una ética, sino que su metafísica es antes una física, al igual que su antropología se puede leer como una teoría del conocimiento. Se muestra así la problemática interpretativa que suscitan estos distintos niveles interconectados de una misma realidad.

### I.3. TEMA PRINCIPAL DE LA TESIS: LA TEORÍA DE LA VIRTUD COMO POTENCIA DE LA RAZÓN.

Con todo este entramado pretendo desembocar por tanto, en lo que considero La **tesis principal** de mi trabajo **de investigación**, anunciada más arriba, según la cual vendría a sostener

que Spinoza elabora una auténtica **teoría de la virtud**, entendida esta **como potencia de la razón**, con el objetivo y el afán de poder ser capaz de establecer así y en la medida de lo posible un gobierno sobre los afectos.

Esta teoría de la Virtud spinozista para el gobierno de los afectos se traduce en una concepción ética del sujeto entendido como singularidad humana que busca como objetivo final o *telos* inmanente, a través de su potencia de existir con plenitud, la felicidad. A través del ensamblaje y decurso de los niveles de conocimiento. De ahí la implicación entre ética y episteme vía *more geométrico*.

Y a su vez la teoría de la virtud como la potencia de la razón sirve de trampolín para pasar del gobierno de uno mismo, del autogobierno de sí, al gobierno de las pasiones políticas o al gobierno político de las pasiones como afectos colectivos. Este paso es lo que Etienne Balibar denomina como veremos más adelante la transindividualidad.<sup>13</sup> El cual viene a constituir al auténtico sujeto político spinozista, la multitud.

Instaurando así la *Communitas*<sup>14</sup> como autogobierno colectivo, por lo común y de lo común, en un movimiento constante vía democrática, de la multitud, como *potentia multitudinis* ya convertida como acabo de subrayar en el sujeto político por antonomasia.

Desde esta perspectiva, y esta es una de los principios puntos fuertes de llegada del presente trabajo, (encontrada pero no buscada en origen), el Estado es siempre desde su propia concepción absoluto, y no puede dejar de serlo. Precisamente por que surge como herramienta de un sistema económico que necesita imponerse y ser impuesto por la fuerza, cueste lo que cueste.

La democracia, como opuesta al Estado, quedaría así definida no tanto como un régimen político sino como un movimiento<sup>15</sup> natural (inscrito en la naturaleza) y en constante mutación, al igual que las singularidades que la componen. Dicho movimiento expresaría<sup>16</sup> estas potencias

---

<sup>13</sup> Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993., Córdoba, Argentina, Brujas Editorial 2009

<sup>14</sup> Espósito, Roberto; *Communitas*. Buenos Aires, Amorrortu. 2007).

<sup>15</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles; *op. cit.*

colectivas de la multitud constituyente, como una sola *mens*, hacia formas cada vez más elevadas, más plenas, más potentes de autogobierno.

El rumbo de todo lo anterior nos ha de conducir al corazón de la metafísica spinozista para poder investigar allí su concepción de la inmanencia, como sustentadora de todas las propuestas conceptuales desplegadas por el sistema. El cual, como venimos sosteniendo, tiene a la razón como eje central del mismo, en función de sus propios objetivos internos. Es decir, es una filosofía que podemos considerar con ciertas reservas como “vitalista”, diseñada para la búsqueda y alcance tanto de la felicidad como de la libertad. Las cuales han de darse juntas o en estrecha proximidad.

Este **sistema de la inmanencia** tendría por tanto, **siete** calas o puntos de inflexión dentro del mismo (donde nos queremos detener), que constituyen los **puntos nodales**, las costuras, los muros de carga, que sustentan toda la estructura de la “fábrica” spinozista (y a su vez, de nuestra investigación):

1. La noción de **causa sui** como definición de una potencia intrínseca, immanente a toda la Realidad entendida esta como Naturaleza omniabarcante de todo lo existente.
  - Eliminando todo atisbo de entidades trascendentes que estén más allá del horizonte ontológico temporal propio de cada época histórica.
  - Recordemos que su concepto de potencia que va unido al de *causa sui*, difiere del aristotélico, porque en Spinoza la potencia no es posibilidad ni actualización de la forma, sino que por el contrario, la entiende como acto mismo, como actualidad de la singularidad en el presente y abierta al futuro, por el propio excedente que esa misma potencia pone en funcionamiento.
2. Su concepción de la **Naturaleza** como lugar de concentración y despliegue de esta potencia infinita de la existencia.
  - Apartándose por tanto, de toda concepción mecanicista que simplemente ve a la Naturaleza como algo inerte, sin fuerza, casi sin vida, sino simplemente como “*res extensa*”, susceptible de ser manipulada, medida, calculada, instrumentalizada.
  - Pero sin acercarse, más de lo necesario por ello a la tradición mágico animista, que sostenía la existencia vital, de una especie de ánima natural en todo lo existente y en la totalidad de la Naturaleza.

- Cayendo por tanto, en lo trascendente. No, Spinoza, huye de todo ello, al considerar la Naturaleza, la Sustancia, simplemente como la suma de los modos que la componen. Y a su potencia como la suma de dichas potencias modales. Quedando los atributos como expresión de dicha Sustancia.

3. Su definición del modo finito humano básicamente como **cuerpo** natural y como singularidad humana, dotado por tanto, de parte de esta potencia de la Naturaleza para perseverar en la existencia, cuando actúa como causa de sí mismo, es decir como causa *sui*.

- Rechazando por consiguiente, la concepción simplemente mecánica, de nuevo inerte, sin “*vis*” del cuerpo humano, como extensión, casi como una máquina. Y estableciendo una conexión ascendente, como veremos más adelante, en cuanto acumulación de potencia entre el *conatus*, la *cupiditas* y el amor racional. Dejando a la noción de alma, simplemente como la idea que tenemos de nuestro propio cuerpo.

4. Su concepción natural, “positiva” (no pecaminosa) y por tanto, liberadora de las **pasiones** humanas, o afecciones del cuerpo en sus encuentros con las demás singularidades. Teniendo al amor, la alegría y la amistad como los tres deseos básicos que conforman la dinámica de esa potencia propia de existir.

- Eliminando todo atisbo de condena o maldad pecaminosa de las mismas, propias de pensamientos supersticiosos y opresores del cuerpo y la mente como portadores de dicho mal. Completamente alejado también, de todo tipo de antropologías pesimistas construidas a partir del miedo, el odio y la tristeza, como pasiones básicas que generan impotencia y por tanto servidumbre.

5. Su concepto de razón como potencia del entendimiento, propiedad de dicho cuerpo humano, cuando es capaz de encadenar ideas adecuadas de la propia Realidad existencial cuando es vista desde la perspectiva de la Totalidad Natural auto organizada de la cual forma parte.

- Construyendo así un concepto de **razón erótica**, deseante, afectiva, emocional, volcada en la gestión y armonía de los afectos de los cuales, ella misma es parte constituyente. Y por lo mismo, muy alejada de ese tipo de razón moderna hegemónica, dominante, instrumental, vinculada exclusivamente al cálculo y la medida.

6. La capacidad de esta singularidad cuerpo- razón para articular una gobernanza sobre las fluctuaciones de los afectos. Consiguiendo en parte ser causa *sui* de los mismos y por tanto, aumentando nuestra potencia, nuestro conatus y perseverar en la existencia. Buscando formas cada vez, más plenas, más potentes, más gozosas de la misma.

- Diseñando de esta manera una **teoría de la Virtud** como potencia del entendimiento/voluntad, es decir, razón para el buen gobierno de nosotros mismos y de nuestro entorno en una dinámica ascendente hacia cuotas cada vez más amplias de felicidad y libertad.

7. Y como cúspide del sistema, su diseño de la **multitud** como “sujeto” político auto constitutivo del Estado Social, entendido como Comunidad de cuerpos, y como instancia política no generadora de servidumbre. Teniendo a la Democracia como expresión continúa, dinámica, nunca clausurada, de este movimiento-potencia de la multitud auto constituida como Comunidad política.

- Tratando de alejarse así de cualquier teoría política que tenga como base de su forma de gobierno la creación de servidumbre, alienación y explotación de los ciudadanos, convertidos ya, por esta misma operación en súbditos.

#### I.4. EL MARCO TEÓRICO

##### I.4.1. ESTRUCTURA SECUENCIAL DE LOS DIFERENTES BLOQUES.

Por todo lo expuesto con anterioridad, el recorrido que pretendo llevar a cabo, comenzaría con este prefacio explicativo y aclarativo a una introducción general donde se exponen los puntos de partida de la investigación, las tesis iniciales de mi interpretación y en los autores en los que me voy a apoyar principalmente; así como enuncio los núcleos conceptuales claves para poder desarrollar mi trabajo (concepto de razón, de poder/potencia, método geométrico, tensión poder-ser- deber ser, noción de contrato social, de democracia absoluta...).

Junto a este primer bloque introductorio y a estas precisiones conceptuales unidas a las fuentes interpretativas de las mismas; también expongo en esta introducción los aspectos más técnicos o metodológicos de mi estudio, de tal manera que el desarrollo global del mismo, al margen de bloque primero y de estos preámbulos previos, podría quedar como sigue:

Entrando de esta manera en materia tendríamos, el **segundo bloque**, donde desarrollaré el concepto de razón epistemológica, para resaltar los aspectos fundamentales del cartesianismo científico mecanicista como eje central que conecta racionalismo con revolución científica.

Aquí seguiré la interpretación que de Descartes ha realizado en distintos trabajos Salvi Turró, un poco alejado del Descartes estereotipado al uso académico. Turró destaca, la ruptura que supuso el paso del renacimiento al barroco, como una ruptura epistemológica que va a alumbrar un nuevo paradigma científico (en la interpretación Kuhniana) y que tiene a Descartes como auténtico protagonista.

Eso sí, un Descartes más científico, más integral, que el diseminado en aspectos filosóficos y científicos. Un *Cartesio* que empieza siendo hermético-renacentista y acaba fundamentado la nueva ciencia, al romper con los ideales herméticos mágico-animistas. De esta manera se nos aparecerá un Descartes a la manera de un Kant «*avant la lettre*» con un cartesianismo epistemológico nada newtoniano.

Me interesa desarrollarlo aquí para ver las conexiones que se establecerán con el racionalismo spinozista, qué comparten y en qué se despega Spinoza del mismo, para lo cual acudiré también a las obras de Mishray<sup>17</sup>, de Gómez Pin y de Pérez de Tudela<sup>18</sup> entre otros (todas ellas anotadas en la bibliografía final).

Esta primera parte la completaré con los aspectos más epistemológicos y ético-sociales de la revolución científica, tratando de ver con ello las conexiones entre Estado moderno, acumulación capitalista y la nueva ciencia. Siguiendo aquí la reciente investigación realizada por Silvia Federici<sup>19</sup> sobre el tema, la cual trata de mostrar la estrecha relación de dependencia mutua que se dio entre los mismos a la hora de diseñar un instrumento que sirviese de freno a los distintos movimientos emancipatorios que pululaban por Europa a finales de la Edad Media.

También es importante destacar novedosas y recientes investigaciones sobre la importancia del *conatus* spinozista en las teorías económicas contemporáneas. Línea que con gran acierto

---

<sup>17</sup>Misrahi, Robert; *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1975

<sup>18</sup> Pérez de Tudela, Jorge; *Historia de la Filosofía Moderna, De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998.

<sup>19</sup>Federici, Silvia; *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia. 2004. Edición en castellano, *Caliban y la Bruja*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

está desarrollando en sus últimos trabajos, Frederic Lordon,<sup>20</sup> donde también desarrolla una crítica al capitalismo desde la relación de Spinoza y Marx.

Sobre todo para observar cómo se desarrolla en la última fase del barroco, para aclarar que el concepto de razón como subsuelo y auténtico nexo común de toda la época, de Descartes y Spinoza es en este concreto ámbito científico, muy parecido o por lo menos parejo. Es decir que la razón científica es utilizada como garante de la lucha contra la superstición y el oscurantismo religioso que el XVII hereda del final del medievo.

Siempre que mantengamos, eso sí, que cartesianismo y newtonianismo no convergen sino que muy al contrario divergen, es decir, siempre que mantengamos que nosotros los herederos de la modernidad, no somos cartesianos.

Que el cartesianismo no es la línea dominante dentro del desarrollo filosófico-político-científico-cultural de la modernidad, sino que muy al contrario puede ser interpretado como una línea de fuga, al igual que el spinozismo cuando lleva a cabo el desarrollo de los aspectos más libertarios que el cartesianismo encerraba como resaltan en sus trabajos los distintos autores mencionados más arriba.

Al mismo tiempo y hacia el final de este apartado comenzará una búsqueda de los aspectos más físico naturales del spinozismo y de su conexión a su vez, con la parte más física de la revolución científica, tales como el principio de inercia, y la idea del *conatus*, o el estado de movimiento y reposo como elemento definidor de los cuerpos, o el intento de tratar las pasiones de forma objetiva y científica.

Pero no nos detendremos ahí, sino que también pretendemos indagar en esos aspectos más vitalistas y energetistas, señalados un poco más arriba, que de alguna manera subyacen a la concepción de la naturaleza que maneja Spinoza y que entroncan con cierta tradición hermética-renacentista en la línea bruneana, eso sí, sin caer en el animismo mágico animista de la naturaleza (como ya quedó reflejado un poco más arriba).

Además incorporaré unos apartados específicos para determinar su concepto de naturaleza desde la concepción de la misma como causa *sui*; pasando por la metáfora del ajedrez como

---

<sup>20</sup> Véase, Lordon, Frederic; *Spinoza et les sciences sociales. De l'économie des affects à la puissance de la multitude*. En colaboración con Yves Citton, París, Editions Amsterdam, 2008. Y también se puede consultar para ampliar la investigación: Lordon, Frederic; *Capitalisme, désir et servidumbre. Marx y Spinoza*. París, Éditions La Fabrique, 2010.



juego que nos permite percibir la evolución entre los tres tipos de conocimiento. El apartado siguiente, la corporalidad del sujeto como estrategia del *conatus* iría también en esta línea de hacer comprensible la evolución, pero ahora visto desde el paso *conatus-cupiditas*-amor racional.

Terminaré esta parte del trabajo haciendo una semblanza de las posibles características que tendría una razón de corte emancipatorio desde la perspectiva del spinozismo y de su relación con el pensamiento ecológico. Línea que desarrollaré más ampliamente en un *excursus* final de cierre de este bloque epistemológico, como forma actual que puede adoptar dicha razón, dando lugar a una especie de crítica de la razón ecológica desde un pensamiento ecosistémico como es el de Spinoza y su concepción de la naturaleza como única sustancia, con sus implicaciones ético-políticas.

Aspectos más vitalistas que, incluso hoy, como digo están vigentes en algunas corrientes del pensamiento ecologista. Alejando a Spinoza, de la ciencia mecanicista, tanto en su concepción de la Naturaleza como en su concepto del cuerpo humano y por ende en el concepto de razón.

Es decir, buscamos aquí la influencia que pudo tener el desarrollo de la nueva ciencia mecanicista para la elaboración divergente del pensamiento spinozista, sobre todo en lo que atañe a su concepto de naturaleza unido al de potencia y al de *conatus* y muy especialmente, de su concepto de razón. Tal y como nuestro autor lo desarrolla sobre todo en el libro II de la *Ética* y en parte de su *Correspondencia*.

El motivo es que pensamos que si bien es cierto, que está muy arraigada en los aspectos más naturalistas de la misma, como sostienen Deleuze<sup>21</sup> y Negri<sup>22</sup> entre otros, creo que por otro lado, los desborda.

Pienso que la noción de razón que maneja Spinoza va mucho más allá de su raigambre físico-natural, sin dejar de ser lo que es, creo que esta noción encierra algo más, inmanente sí, pero algo más, tiene un poso ético, moral que como tal rebasa, excede o se eleva en cierta medida, como un punto en el aire, dotándola de un cierto sentido cuasi teleológico dentro del horizonte ontológico de la época.

**3. Un tercer bloque**, versará sobre la noción de razón ético política. Con una primera parte del mismo dedicada a la razón ética y la teoría de la virtud. Donde estableceré las oportunas

---

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981. Edición castellana, *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona. Tusquets, fábula, 2001.

<sup>22</sup> Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000.

comparaciones entre el tipo de virtud clásica y la que a nuestro juicio construye o trata de construir Spinoza.

Aquí veremos una exposición de las premisas éticas de spinozismo como punto de entrada en dicho concepto de razón. Será el arranque de la evolución del ser como tal, como *conatus*, y el paso al ser ético, el amor intelectual.

Para después entrar en la comparación entre las dos teorías de la Virtud, la clásica y la que construye Spinoza. Que compararemos con otros intentos también racionalistas y modernos de construir una nueva teoría de la Virtud. Este intento sitúa a todos estos autores, preocupados por la virtud, Spinoza, Rousseau, Kant, en la estela del republicanismo moderno.

Y una segunda parte de dicho bloque estará dedicado a la razón política y al concepto de multitud, como despliegue final e inherentemente necesario a los dos conceptos anteriores, epistemológico y ético. Partiendo del estudio de la teoría de la representación imaginaria que Spinoza construye en el *Apéndice a Ética I*, como ejemplo de la dislocación entre realidad y deseo.

Aquí nos adentraremos en las teorías de la transindividualidad que propone Etienne Balibar como composición y paso de la razón individual a la colectiva en la comunidad.

La teoría del reconocimiento de derechos de la multitud, y el cuerpo de la misma como espacio de construcción de lo común.

Este tercer bloque por tanto, constituirá el núcleo central de la tesis y lógicamente estará dedicado casi exclusivamente a la figura de Spinoza y al tipo de razón que se desprende del sujeto ético-político que diseña a partir de la identificación entre derecho y potencia (*ius sive potentia*) como culminación de todo lo anterior.

Pienso que el concepto de razón es un término que encierra básicamente un cierto ideal normativo tanto a nivel epistemológico como a nivel ético, y como tal y de forma ineludible es un concepto inmanente al ser humano pero potencialmente mejorable para él mismo, a partir de los distintos niveles o desarrollos de los grados de conocimiento.

En Spinoza, (si) llegado el caso ocurre que ese poder-ser, esa potencia constituyente del sujeto, no se materializa de forma real, debido principalmente a los diferentes impedimentos externos e internos que producen las pasiones, los afectos, los famosos *fluctuatio animi*.

Y en ese instante, si yo soy consciente de ello, si yo llego a poder vislumbrar las posibilidades inherentes inscritas en mí mismo de esa potencialidad inmanente que atesore, que

no es, pero que puede llegar a ser, entonces se abre un nuevo campo de acción en principio orientada o regulada por esa potencia interna que me define, me constituye como una posibilidad de ser y existir de una manera distinta y más plena.

Desde ese preciso momento, desde ese instante, que Negri define como el momento ético, el poder-ser spinoziano puede llegar a funcionar como una especie de imperativo moral en el sentido kantiano, de ideal regulativo u orientativo en el horizonte ontológico inmanente de la acción, como un valor (racional) normativo-afectivo, que puede llegar a ser, pero que por circunstancias externas, no es todavía.

Lo cual abre a su vez, nuevas posibilidades interpretativas como sugiere por ejemplo Eugenio Fernández en su trabajo comparativo entre las filosofías de Spinoza y Kant, a partir del concepto de libertad como autonomía de la razón<sup>23</sup>.

En este trabajo se desarrolla un posible punto de encuentro donde las dos filosofías se cruzan en una encrucijada, en un camino sino común, sí paralelo, cruzarse se cruzan por tanto aunque a veces sin tocarse, pero abriendo a la posterioridad interpretativa y andando el tiempo, una posible cercanía, sobre todo de sus aspectos más éticos y emancipatorios.

Este planteamiento acercaría la posibilidad de definir lo transcendental como algo más cercano a lo inmanente que a lo transcendente propiamente dicho.

Un valor que juzga o interpreta la realidad, los hechos, no desde los hechos mismos, sino desde ese valor humano, natural y racional, desde esas potencialidades inherentes al modo de ser humano, pero incumplidas, no realizadas.

Ahí radica el pre-requisito del ser ético spinoziano. Sólo actúo éticamente cuando actúo bajo la dirección de la razón, la razón es la que convierte al vulgo en multitud y a esta en “Estado”, la razón es la que garantiza que las decisiones individuales no sean “caprichosas”, sino que tiendan a lo colectivo, que lleven al colectivo a actuar como una sola *mens*.

Carl Gebhardt en su trabajo *spinozismo und transcendentalphilosophie* (pág.127-128), vino a sostener que ninguna filosofía pre crítica se había acercado tanto al kantismo como la filosofía de Spinoza. Este acercamiento, proximidad o cruce de caminos entre Spinoza y Kant, a los que

---

<sup>23</sup> Fernández, Eugenio; “¿Kant contra Spinoza?, dos éticas de la autonomía”, Madrid, UCM, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol 9; 1992.

Véase también para el mismo tema, las relaciones Spinoza-Kant, Yovel, Yirmiyahu; *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid. Anaya-Muchnik, 1995.

venimos aludiendo, también lo podemos observar en su tratamiento muy parecido en algunos aspectos entre el poder de la imaginación y el poder de la razón. Tanto al nivel del conocimiento como de la acción moral, como sostiene por ejemplo Luis Martínez de Velasco:

“De entre las tensiones que sostienen y vivifican la reflexión trascendental kantiana sobresale una por su importante vinculación al problema de las fuentes del conocimiento. Nos referimos a la tensión entre la imaginación y la razón. Pese a la innegable articulación entre una y otra fuente en el terreno de lo real, conviene recordar y subrayar su profunda incompatibilidad trascendental, proveniente de la irreductible duplicidad entre las perspectivas que una y otra abren al conocimiento humano del universo.

La imaginación sostiene una perspectiva antropocéntrica, que si bien resulta irrefutable en los terrenos de la Estética Trascendental (percepción) y de la Analítica Trascendental (concepción), no lo es en absoluto en el campo acotado por la Dialéctica trascendental. Aquí las antinomias de la Razón Pura abren una horquilla de interpretaciones (juicios) del Universo, que ponen de manifiesto la asimetría de los tipos de interpretación Dios-Alma-Libertad versus Naturaleza-Materia-Necesidad...

[sólo] la fundamentación autónoma de la moral (el “célebre deber por el deber”, que hay que entender como una exigencia de renunciar a todo fundamento heterónomo [de la acción moral], sólo puede llegar a resolver los problemas mencionados [tensión imaginación/razón] por medio de su propio despliegue interno [autofundamentación de la razón]”<sup>24</sup>

Como podemos observar en esta larga cita, esta tensión a la que alude el profesor Martínez de Velasco, que se da en Kant, se puede ver perfectamente reflejada casi en los mismo términos en la perspectiva anti-teleológica de Spinoza en todos sus escritos, sobre todo en el *Tratado para la reforma del Entendimiento* y en la *Ética*.

Así, la distinción que establece en el *Apéndice a Ética I*, entre consciencia, y como proyectora imaginaria del deseo en la realidad y conocimiento, como liberador y desenmascarador de esta proyección, iría en la dirección apuntada por Martínez de Velasco.

Existen por tanto, una proximidad conceptual entre el spinozismo y la filosofía trascendental, que no debemos pasar por alto en el estudio del concepto de razón, vehiculada en torno a tres conceptos claves: la tensión entre imaginación y razón, la concepción pura y absoluta del conocimiento y la concepción de la libertad como autonomía.

Por consiguiente, en este proceso de liberación del ser humano, el paso del conocimiento por imaginación al conocimiento por la razón, supone la “existencia” dentro de la concepción

---

<sup>24</sup> Martínez de Velasco, Luis: “Qué significa pensar moralmente” Madrid, Rev. *Isegoría* nº 30. CSIC, Instituto de Filosofía, 2004. Véase también para la virtud en Kant el trabajo de Julián Carvajal citado en la bibliografía.

inmanentista de Spinoza, de un plano contra fáctico que hace las funciones de una especie de idea regulativa, “tirando” en todo momento del sujeto humano, una vez que da el salto y empieza a ser consciente de la necesidad de su propia liberación. Es el llamado proceso constituyente del sujeto ético- político.

El proceso constituyente de la multitud como sujeto ético-político pasa hoy en día, si no lo ha hecho siempre, por un proceso lingüístico racional de auto conocimiento, que lleva aparejado la contraposición de un lenguaje social comunicativo y un lenguaje moral contra fáctico.

Toda la Ética esta recorrida por esta tensión lingüística si se quiere, entre conocer el mundo vía imaginativa o conocer el mundo vía racional. El hilo conductor de la Ética es poner de manifiesto el proceso de descentramiento del sujeto, proceso necesario para su liberación vía conocimiento de su papel en la naturaleza.

De esta forma, creo que es posible encontrar, rastrear en los conceptos spinozista una tensión entre aspectos fácticos y aspectos contra fácticos, normativos, tanto en la definición de los mismos como en el uso que Spinoza hace de ellos. Una dialéctica que viene reflejada por la tensión entre realismo y “utopía” en Spinoza.

Así, podríamos ver como la torsión a que Spinoza somete a algunos conceptos es propio de esta tensión entre facticidad y normatividad. Además de señalar la tensión existente entre distintas parejas de conceptos, como por ejemplo: ontología/ética, imaginación/razón, plebe/multitud, libertad/necesidad

En cuanto a las fuentes del conocimiento, la imaginación sostiene y defiende un teleologismo humano que se manifiesta en su concepción antropocéntrica.

El objetivo de Spinoza no es otro que desenmascarar este falso conocimiento teleológico para poder abrazar una perspectiva logo céntrica como condición indispensable del proceso de liberación humana. A lo largo de la Ética se ve claramente reflejado este proceso desde el mismo instante de su división interna en cinco libros o capítulos.

Se empieza en el libro I desde la definición del todo, *Deus sive Natura*, para fijar claramente cuál va ser la posición a adoptar y se concluye en el libro V sobre la libertad del ser humano. Toda la trama está recorrida por mostrar el intento “moral/epistemológico” de renunciar a que sus temores y/o esperanzas gobiernen su vida, tanto sus concepciones teóricas como su vida práctica.

Desde la *Ética* hay una suerte de apelación a que el sujeto humano lleve a cabo un proceso de liberación a través de abrazar una concepción teórica objetiva des-ilusionante, des-teleologizante, aún a costa de desembocar en una anulación de la libertad. Valga la paradoja su liberación pasa por negar la posibilidad de la libertad y abrazar la perspectiva del todo, de la Necesidad<sup>25</sup>.

A nivel epistemológico ocurriría lo mismo. Cuando la razón conoce *sub specie eternitatis*, bajo la perspectiva de eternidad, de totalidad interconexa con las partes, la razón es también el nivel o grado de conocimiento superior, científico, objetivo, que no solo no desaparece en el tercer grado de conocimiento, sino que muy al contrario, este tercer grado incorpora los aspectos más emocionales y liberadores del conocimiento objetivo, científico, tal y como reflejaba la noción de *logos* clásica o razón erótica.

El amor intelectual a Dios, tercer nivel de conocimiento, plasma esta exigencia al mostrar y garantizar que el conocimiento objetivo no es un fin en sí mismo (ideal hermético: conocer es poder para dominar la naturaleza y por extensión al hombre), sino un medio al servicio de un fin ético, la república de los sabios, la democracia absoluta, ideal típicamente ilustrado.

Como se puede venir observando, leyendo, es muy difícil establecer en el sistema de Spinoza, compartimentos estancos, separados. El hecho real de estar todo el sistema muy conectado y cohesionado, hace que sin darnos apenas cuenta, paseos de los aspectos morales a los cognoscitivos y de estos a los ético-políticos.

Sin embargo, lo que supone un problema de estilo para nuestra redacción en partes diferenciadas del concepto de razón, es una muestra en cambio de lo que venimos diciendo constantemente en esta larga introducción. Que la razón es solo una y que la unidad del sistema, se manifiesta constantemente en todo su despliegue inmanente y ello hace, que realmente no existan estos diferentes apartados, salvo a nivel explicativo.

Por tanto, y como parte final de este tercer bloque y una vez examinadas las conexiones epistemológicas y físico-naturales, visto a su vez el trasfondo ético de las mismas, pasaríamos a analizar las implicaciones más políticas del spinozismo<sup>26</sup>, como última parte de este apartado.

---

<sup>25</sup> Tejedor Campomanes, César; *Spinoza, una antropología del conocimiento*. Madrid, UPCM, 1981.

<sup>26</sup> Vid. Carvajal, Julián; "La idea de soberanía en Spinoza", citada en la bibliografía, donde el autor plantea una interesante relación y paralelismo entre los tres géneros de conocimiento spinozista y sus tres formas de Estado.

Para ello nos centraremos en dos aspectos o conceptos claves, desde la noción de *multitudo*, como auténtico sujeto spinozista, a la noción de democracia absoluta y desde aquí ver qué relación antagónica se desprende de este concepto con respecto a la tradición contractualista, para intentar mostrar la hipótesis que voy a defender aquí de la necesaria superación de todo tipo de contrato social de cara a la constitución y desarrollo de una razón emancipadora.

Dentro de este apartado será de especial importancia la comparación de la filosofía política de Spinoza, en concreto la tensión que se establece entre potencia de la multitud y soberanía estatal, con los teóricos del contractualismo clásico, sobre todo con Hobbes. No dejando también de señalar algunas referencias a Locke y Rousseau, pero también a Kant, por ser este, uno de los pocos y escasos autores modernos, que trata de construir una teoría de la virtud basada en la concepción clásica de la misma al recibir la influencia en este tema del ginebrino.

Kant, al situar el contrato social línea Rousseau, como una idea regulativa bajo el imperativo categórico, introduce una nueva variable, una nueva dimensión al estudio de la problemática que puede llegar a tener conexiones con el anti contractualismo spinozista y marxista. Estoy pensando en el Kant ilustrado que sitúa como central el problema de la servidumbre política a la hora de abordar el desarrollo de la mayoría de edad intelectual como camino al iluminismo social.

Para ello, haremos un breve repaso, a partir del concepto de razón y su relación con la *potestas*, las tensiones que se manifiestan entre la noción de soberanía y del poder constituyen.

Viendo así brevemente y solo en lo que atañe a su concepto de razón, los puntos de confluencia y divergencia entre las dos tradiciones republicanas, la franco-alemana de corte más institucionalista y la mediterránea, más autonomista, donde creo que el tema del disenso es central para entender a su vez el problema de la posible legitimidad o no, del Estado, para ver como Spinoza, aun siendo, republicano, con su teoría de la multitud como *communitas*, como sujeto político desborda los parámetros del republicanismo y lo situaría dentro de un enfoque hoy llamado por algunos autores como Roberto Esposito de impolítico (término al que dedicaremos un breve apartado aclaratorio por lo novedoso del mismo aplicado a nuestro autor).

Es decir, si puede existir un Estado-ético o por definición todo Estado es opresor. Aquí será interesante estudiar la relación entre los conceptos de legitimidad y hegemonía (en sentido gramsciano), en relación con una posible razón emancipadora, buscando qué es lo que puede llegar a garantizar que la toma de decisiones individuales sean o no, racionales, en aras de la colectividad.

**Conclusiones:** Finalmente, para terminar, incorporaré la última parte a modo de conclusiones finales, que recoja, por un lado, la vigencia y actualidad del spinozismo así como del estudio de la llamada *alter modernidad*,<sup>27</sup> entendiendo y aceptando la definición de nuestra sociedad como modernidad tardía, con rasgos neobarrocos, como una sociedad que todavía tiene abierta a los problemas planteados en la modernidad y una sociedad que intenta responder a la crisis de la misma forma autoritaria que se dio en el barroco<sup>28</sup>.

Por todo lo cual, deberé estudiar tres parámetros claves de ambas épocas en la formación del Estado absoluto y su relación con el naciente sistema capitalista: la noción de crisis social, la concepción de la sociedad como un espectáculo y la respuesta autoritaria a la crisis por parte del poder.

Sin olvidar y señalando también el desarrollo de la llamada Ilustración Radical<sup>29</sup>, tradición filosófica que hunde sus raíces en el spinozismo y que supone una contracorriente, una línea de fuga a toda la modernidad hegemónica basada en la unión entre Estado y capitalismo como voluntad de poder, como soberanía política enfrentada a la potencia de la multitud.

En definitiva, se trataría de analizar el concepto de razón y las vicisitudes del mismo a partir de su formulación moderna-cartesiana, con sus implicaciones tanto científicas, como sociales, es decir, epistemológicas, ético y políticas, centrándonos lógicamente en la figura de Spinoza, por considerar que su racionalismo absoluto, puede representar una cierta anomalía desde el punto de vista de los estudios clásicos (no ya sólo sobre Spinoza, sino también sobre Descartes y Kant, principalmente).

En el fondo, la tesis que intento defender en este trabajo de investigación, viene a sugerir que los elementos liberadores o emancipatorios que podemos encontrar en el spinozismo, tienen sus raíces como subsuelo o humus temático y problemático en el desarrollo a su vez, de elementos contenidos ya en el cartesianismo, o para ser más precisos, en Descartes<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase, Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Common wealth, el proyecto de una revolución del común*. Madrid, Akal, 2011.

<sup>28</sup> Martínez, Francisco José; *Autoconstitución y Libertad, Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.

<sup>29</sup> Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001. Edición en castellano, Jonathan I. Israel, *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad 1650-1750*. México. D.F. FCE. 2012.

<sup>30</sup> Negri, Antonio; *Descartes Político*, Madrid, Akal, 2008.



Eso sí, siempre que consideremos a Descartes, no como hacen los manuales clásicos al uso, sino desde el punto de vista de que con él, y en él, converge y emerge un nuevo paradigma epistemontológico de nuevo cuño, rupturista con todo el aristotelismo anterior y también con el hermetismo renacentista.

Y que luego Spinoza actualizará y encauzará por otros derroteros más inmanentistas. Superando así el materialismo mecanicista del XVII. Al introducir esa inmanencia que le dará un *plus* de vitalidad, de potencia a la Naturaleza, que no se encuentra en el origen de dicho materialismo mecanicista.

Ya que existe una relación interna entre los tres usos de una y la misma razón. Pero usos, epistemológico, ético y para desembocar finalmente en el político, que se necesitan y se sostienen mutuamente, no pudiendo darse uno sin el otro. Y que Spinoza refleja perfectamente en la transición señalada del *conatus* al amor racional pasando por la *cupiditas*.

De esta manera cuando Kant<sup>31</sup> intenta fundamentar epistemológicamente el newtonianismo, realmente lo que está haciendo es fundamentar el cartesianismo, que es mecanicista, pero que ontológicamente no es realista (como el paradigma newtoniano), al separar, al distinguir, Descartes lo que es la realidad y la percepción que nosotros tengamos de ella, en una línea que desarrollará más ampliamente Kant.

Creo que en el racionalismo subyace ya un concepto de razón que desembocará en el proceso que conduce a la Ilustración. Y que dicho proceso comienza ya con Descartes, como fundador del *cogito* que alumbra al individualismo moderno, del cual Spinoza abre una vía divergente, con su concepción anómala de la razón que servirá de fundamento a la hoy llamada Ilustración radical. La cual se desarrollaría solapada a la corriente ilustrada dominante más moderada que la anterior y que tendría a Kant como su mayor representante teórico en su intento de construir una razón crítica e ilustrada. Todo ello, a pesar de sus manifiestas diferencias entre los tres autores, tanto de matices como de fondo.

Así tendríamos que esta noción de razón, la inauguraría Descartes, Spinoza la ampliaría y desarrollaría a campos no abarcados por el francés (como puede ser el político y el emocional) y luego Kant intentaría matizarla como razón crítica, ya plenamente ilustrada, distinguiendo entre entendimiento y razón, y entre usos de la misma. Pero creo que ya en desde Descartes podemos

---

<sup>31</sup> Kant, Inmanuel, *Crítica de la Razon Pura*. Edición de Pedro Ribas para Alfaguara, 1983.

rastrear ya algunos componentes más o menos materialistas (no todavía inmanentes como la spinozista) de la razón crítica que alumbra la ilustración radical.

#### I.4.2. METODOLOGÍA Y UTILLAJE CONCEPTUAL UTILIZADO

En cuanto a los aspectos metodológicos se refiere, recurriremos al estudio filológico de los textos originales junto con las traducciones que de la obra de Spinoza existen en castellano y que abarca prácticamente el total de su producción. Y que hoy constituyen una importante referencia muy valorada por su calidad en todo el mundo hispano.

Para el desarrollo de los demás autores y de los consiguiente tesis, sobre todo Spinoza, Descartes y Kant, iré indicando en todo momento, el autor y los autores en los que baso mi interpretación así como, autores divergentes o planteamientos contrarios a los aquí expresados.

Por todo lo cual, iré remitiendo a la bibliografía final o si la ocasión lo merece, lo señalaré con una nota a pie de página.

También procederé a la aclaración y/o matización del concepto o conceptos utilizados y en el sentido en que lo son, para poder expresar con claridad y precisión a qué me estoy refiriendo en todo momento o en qué autor me baso para afirmar lo que afirmo, con el objetivo, no baladí, de ver realmente dónde comienza y termina un autor y dónde se puede decir, que se desarrolla una explicación o una línea argumentativa, que en principio iría más allá del autor en cuestión.

Para el objetivo del presente trabajo los conceptos claves a definir como punto de partida serían los siguientes:

Razón, necesidad, método, conocimiento, *conatus*, naturaleza, totalidad, *multitudo*, democracia, potencia, estado de naturaleza, sociedad, contrato social y Estado principalmente, los cuales iré definiendo a medida que los vaya necesitando.

Sobre todo, porque Spinoza resulta ser en algunos momentos ambiguo a la hora de usar dichos conceptos, y porque además, en toda su obra utilizó un marco conceptual heredado de la escolástica medieval y del renacimiento, para subvertir y sustituir la definición clásica de dichos conceptos, dándoles unos matices totalmente nuevos para su época.

Llegando a producir con los mismos lo que hoy algunos autores denominan una sobrevenida conceptual<sup>32</sup>, es decir, un concepto que surge del desarrollo de otro o del

---

<sup>32</sup> -Kim, Jaewgon, *Supervenience and Mind*. Selected Philosophical Essays, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

desplazamiento terminológico del otro que es su origen, pero que una vez surgido, acuñado, evoluciona hacia una independencia y autonomía respecto del primero, desarrollando nuevas propiedades lingüísticas que subvierten y convierten su significado en algo muy distinto.

Me parece que este concepto puede ser muy clarificador e iluminador en el caso de Spinoza ya que sus términos sufren constantemente este desplazamiento no sólo semántico sino también léxico o sintáctico, es decir puede que la sobrevenida afecte más al significado superficial del concepto y menos a su contenido semántico. La evolución estaría así más en lo gramatical que en lo referencial, afectando más al sentido que a la referencia.

Por ejemplo, el concepto de Estado al ser definido como el poder de la multitud supone un desplazamiento del mismo, es la plasmación casi de una antinomia en el sentido kantiano. Igual ocurre con la asimilación de las nociones de Dios y Naturaleza o de Derecho y Poder. La equiparación disyuntiva de este grupo de conceptos hace que se manifiesten propiedades nuevas, características que están en el segundo término pero no en el primero.

Pero que una vez manifestadas, desarrolladas a partir de la segunda noción que funciona como equivalente de la primera, afectan a la definición del término originario. Y esto no solo ocurre a nivel conceptual en la equivalencia disyuntiva inclusiva, sino que también afecta a los contenidos subyacentes de toda la teoría que se lleva a cabo de forma expositiva.

Me estoy refiriendo al uso de términos vinculados a la noción de “pacto” y “contrato social” en el *Tratado Teológico Político* y su práctica eliminación o sustitución de los mismos en el *Tratado Político*.

Problema que ha traído de cabeza a los distintos intérpretes del spinozismo. Decantándose básicamente en dos grupos: los partidarios de la evolución en el pensamiento de Spinoza de una a otra obra y los defensores de la ruptura entre ambas obras.

Quizás la solución sea la intermedia, la cual quedaría muy bien explicada con la sobrevenida conceptual y gramatical en el paso del *Tratado Teológico Político* al *Tratado Político*. Esta sería la opinión de Moreau entre otros intérpretes al sostener que “*les habits contractualistes peuvent être abandonnés, sans que cela implique nécessairement une transformation profonde du système* »<sup>33</sup>. La problemática de fondo sería la misma, pero no la

---

<sup>33</sup> (“los ámbitos contractualistas [del TTP] pueden ser abandonados, sin que ello implique necesariamente una transformación profunda del sistema”). Moreau, Pierre François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF 2003. Pág. 89. Para la edición en castellano, Pierre François Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y mayo, 2012. Pág. 113.

estrategia de la escritura sobre a quién va dirigido y el momento concreto de intervención política de los dos *Tratados*.

Igualmente el tratamiento de Spinoza bajo las categorías de lo impolítico (señaladas con anterioridad), desarrolladas como ya quedó dicho, por Roberto Espósito, nos obliga, debido a la novedad del mismo a realizar una precisión terminológica de dicho enfoque para ver cómo Spinoza se puede dejar interpretar, leer, desde esa perspectiva categorial y al mismo tiempo, obliga también a un exhaustivo ejercicio de deconstrucción hermenéutica como el método más apropiado de análisis para este tipo de trabajo.

De aquí que a este prefacio le siga una larga introducción general centrada en el concepto de razón y en las tres acepciones que vamos a investigar, razón epistemológica como subsuelo de la misma, coronado por una razón ética que es ya razón política.

Para completar el trabajo cada una de las partes principales llevará un apéndice a modo de *excursus* sobre los aspectos más actuales de las distintas problemáticas para así central y contextualizar la actualidad de los estudios sobre el spinozismo en el momento presente del mismo.

No queremos ser ajenos de esta manera o con esta manera de proceder a la importancia cada vez mayor que están tomando las investigaciones más recientes de los últimos años y las consecuencias que para el trabajo de contextualización se están llevando a cabo en la actualidad, donde el spinozismo o la filosofía de Spinoza está siendo desarrollada en distintos campos y en diversos ámbitos de la realidad, no solo política sino también social o la propia vida cotidiana.

Esta renovación del pensamiento emancipador que está teniendo lugar en la actualidad, tanto en lo referente a tácticas novedosas de intervención social como a las distintas teorías que le pueden servir de apoyo tiene en Spinoza a una de sus principales fuentes programáticas<sup>34</sup>.

Quedando por tanto toda la estructura, compuesta de un prefacio, con la introducción general y tres partes principales divididas en dos bloques dedicados a los tres tipos de razón. Todo ello cerrado con las conclusiones finales y la bibliografía.

---

<sup>34</sup> Me estoy refiriendo por ejemplo y sin el hábito de ser exhaustivo a: Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Multitudo*, Madrid, De bolsillo, 2006. Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Common Wealth, el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011. Virno, Paolo; *Gramática de la Multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2002. García del Campo, Juan Pedro; *Spinoza y el 15M*, Euzkadi, youkali, 2012

### I.4.3. TESIS A DEMOSTRAR A PARTIR DE LOS TRES TIPOS DE RAZÓN.

De esta manera, tendríamos a modo inicial y como punto de partida y en un intento de desarrollar a lo largo del presente estudio las siguientes propuestas o hipótesis de trabajo:

La principal, mostrar como el racionalismo inmanente spinozista entendido como potencia natural de la razón (afectiva) es el núcleo duro o central, el corazón en suma, de todo el sistema filosófico de Spinoza.

Que la potencia de la razón se convierte en la estrategia más eficiente y eficaz del *conatus* o deseo spinozista por perseverar en la existencia.

Y que desde ese mismo momento, en que la razón es la estrategia “ganadora” (en terminología de teoría de juegos) del deseo, la perseverancia en la existencia eso implica mucho más que el simple sobrevivir.

Y este algo más, este salto de calidad en la existencia, puede ser considerado ya como un momento ético. Es aquí donde se encuentra la concepción de la ética como ontología y donde por simbiosis, la ontología se convierte en eticidad.

#### I.4.3.1. EN LO QUE RESPECTA AL CONCEPTO DE RAZÓN:

Creemos que la razón en Spinoza no es propiamente moderna en el sentido propio de la misma. No es, o no es solo instrumental y/o calculadora, cuyo uso es el que más se asocia y desarrolla la modernidad.

Por el contrario pensamos que la razón spinozista está más cerca del concepto griego clásico de *logos* que del moderno latino de *ratio*. Ya que la noción de *logos* incluye aspectos que la atan, la une a lo que Agamben llama la “nuda vida”<sup>35</sup>, la pura vida natural sin categorizar, integrando en la misma y como subsuelo todo el ámbito o espacio emocional, pasional.

Por esto pensamos que podemos definir a la razón spinozista como una razón emocional o emotiva, anclada en el deseo, del cual se define como estrategia más eficiente, erótica, ética y no como una razón instrumental e inerte<sup>36</sup>. Pero esta segmentación, esta compartimentación de la misma razón incluye también a los propios conceptos, nociones comunes que ella crea y constituye en su desarrollo.

---

<sup>35</sup> Agamben, Giorgio, *homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.

<sup>36</sup> Consúltese para ello principalmente, Doménech, Antoni; *De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica editorial, 1989.

En Spinoza, las categorías colectivas como humanidad, bien, virtud, verdad, justicia, son o tienen un fondo emocional, afectivo, son deseos antes que conceptos puros o impuros en su uso racional de los mismos. Estos conceptos son como diría Rafael Argullol<sup>37</sup>, emociones enfriadas.

Este planteamiento enlaza y corrobora por otra parte las últimas investigaciones en neurología sobre el estudio de nuestro cerebro, donde se sostiene que la parte del cerebro más intelectual ha sido la última en aparecer en el desarrollo evolutivo del mismo y ha sido construido como una capa externa o un piso superior a partir de la parte más primigenia del cerebro emocional, con el cual está en constante contacto y enlace<sup>38</sup>.

#### I.4.3.2. EN LO CONCERNIENTE AL BLOQUE DE LA RAZÓN EPISTEMOLÓGICA:

Sostenemos la idea que Spinoza “apenas” modifica el llamado cartesianismo científico muy vinculado a la llamada nueva ciencia mecanicista y que alumbró la hoy denominada *Revolución Científica*. El cual le sirve de subsuelo o de cimientos a la hora de estudiar e interpretar la realidad natural como una totalidad a la cual pertenece el ser humano sin ningún tipo de excepcionalidad, de *imperi* dentro de otro *imperi*.

Pero este “apenas”, entrecomillado, quiere decir que algo, sí modificó Spinoza, algún elemento novedoso sí incorporó. Podemos citar en concreto varios aspectos importantes: Spinoza extiende el concepto de Naturaleza a la propia naturaleza humana, haciendo depender a la segunda de la primera y cerrando con ello las fisuras, las excepciones al sistema que suponía el dualismo cartesiano.

Al dejar fuera el alma del ámbito científico, Descartes salvaguardaba este ámbito de lo propiamente natural. Spinoza acaba completamente con este problema al igual que con su consecuencia, la comunicación entre las dos sustancias cartesianas, la famosa glándula pineal. Por eso para Spinoza solo hay y existe una única sustancia.

---

<sup>37</sup> En la entrevista para el programa de TVE, *Pienso luego existo*.

<sup>38</sup> Véase para ello, Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Madrid, Booket, 2011.

-Damasio, Antonio; *Looking for Spinoza* (Edición en castellano, Antonio Damasio, *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Madrid, Booket, 2013).

- Espinosa Antón, Fco. Javier; “La razón afectiva en Spinoza”; artículo citado en la bibliografía.

Al mismo tiempo que Spinoza cierra el paso a las grietas dualistas y sin tener que recurrir a las famosas cualidades ocultas renacentistas<sup>39</sup>, de las cuales venía huyendo el cartesianismo galileano; Spinoza también introduce el concepto de fuerza, *vis*, que tan importante papel jugará en todo su sistema filosófico cuando se le asocie al concepto más ontológico de potencia.

Con ello, Spinoza se aleja del mecanicismo de corte cinemático propio de Galileo y Descartes, el cual explicaba el movimiento de los cuerpos por el propio o movimiento mismo; para acercarse al mecanicismo dinámico que inmediatamente después desarrollaría Newton.

Donde se explica el movimiento, no por el movimiento mismo, sino por las fuerzas, *dinamis* que los producen. Recuperando así el antiguo concepto de *impetus* tardo medieval del XIV que los físicos de París, utilizaron para explicar el antiguo y problemático movimiento violento aristotélico.

Este hecho de introducir un elemento activo, de fuerza, *vis*, en la concepción de la Naturaleza, acerca a Spinoza a las filosofías renacentistas de corte más vitalista e incluso herméticas se ha llegado a decir, de corte bruniano, en la estela de un Giordano Bruno por ejemplo, aunque creemos que sin caer en los excesos arracionales del dominico; en la misma proporción que lo aleja del inerte concepto de *res extensa* propio de la naciente ciencia mecanicista.

Tendríamos por consiguiente que con la introducción de esa fuerza, de esa potencia como elemento constitutivo de la Naturaleza, la concepción de la misma queda también modificada. Lo cual andando el tiempo acercará a Spinoza al idealismo alemán y al romanticismo, movimiento filosófico cultural que mantendrá un concepto parejo al spinozismo de la realidad

---

<sup>39</sup> Para este tema las obras de referencia suelen ser: Vickers, Brian; *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. También y en el caso concreto de Descartes en su huida y luego recaída de la que le acusará Spinoza, Shea, William R; *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Y por supuesto el inestimable trabajo desarrollado con Salvi Turró Tomás sobre Descartes. Empezando por su ya clásico, Turró Tomás, Salvi. *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona, Anthropos 1985.

Para un visión de Descartes, distinta y hasta cierto punto antagónica a la aquí expuesta por Salvi Turró, consultese; Marion, J-L; *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris Vrin, 1993 (Existe traducción castellana, *Sobre la Ontología gris de Descartes*) y también del mismo autor sus trabajos: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris PUF, 1986 y *Sur la Theologiqué blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981. Que constituyen los tres una triología sobre nuestro autor.

natural. De ahí el spinozismo declarado de muchos de sus representantes, desde Fichte hasta Goethe pasando por Schelling o Hölderlin<sup>40</sup>.

#### I.4.3.3. RESPECTO AL BLOQUE DE LA RAZÓN ÉTICO-POLÍTICA:

##### I.4.3.3.1. ASPECTOS MÁS ÉTICOS.

Mi tesis de fundamental en este apartado es que Spinoza intenta desarrollar una teoría de la Virtud entendida como potencia de la razón, para conseguir así, el gobierno de los afectos. Empresa que considera prioritaria y esencial para que todo su sistema funcione y “eche a andar” desde el punto de vista práctico.

Huyendo de esta manera tanto, del realismo “burdo” que se reconcilia con los hechos, con lo real justificándolo por sí mismo, como del utopismo anacrónico, delirante o fantasioso, que plantea una concepción ideal de la naturaleza humana a todas luces inexistente. Precisamente por no haber tenido en cuenta el poder y la influencia de las pasiones sobre el individuo.

Esta teoría de la virtud se construye por tanto a partir de una concepción de la razón como potencia del entendimiento, la cuál va aumentando a medida que vamos ascendiendo en los niveles de conocimiento hasta alcanzar la máxima potencia con la sabiduría.

Pero a diferencia de la teoría de la virtud clásica de corte ático-helenístico, que planteaba un control y dominio racional de las pasiones, Spinoza desarrolla un tipo de gobierno de las emociones, pasiones o afectos (en este nivel los vamos a considerar sinónimos), basado en el desarrollo de los mismos pero de signo contrario.

Es decir, según Spinoza, la razón no puede por sí sola ni gobernar absolutamente los afectos ni gobernarlos para siempre. Pero si no absolutamente, sí que puede alcanzar un cierto e importante dominio sobre los mismos. Para ello se deben dar tres pasos:

Primero, conocer su naturaleza (*Ética III*) para poder conocer su alcance y poder (*Ética IV*). No criticarlos por tanto, sino entenderlos, como nos dice el propio Spinoza al comienzo del *Tratado Político*, “*humanas acciones non ridere, no lugere, neque detestari, sed intelligere*” (*TP, I &4*)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Véase Serrano Marín, Vicente; *Absoluto y Conciencia, una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008. También Solé, María Jimena; *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.

<sup>41</sup> “no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas” pág 80, traducción de Atilano Domínguez, Alianza editorial.



Segundo, la razón debe mutar y convertirse ella misma en una especie de afecto<sup>42</sup>, porque a un afecto sólo le puede otro más grande y de signo contrario (Spinoza *dixit*), cómo, siendo *causa sui*, de los mismos y desarrollando, potenciando afectos positivos.

Llamados por Spinoza, afectos activos, porque aumentan nuestra potencia de existir, frente a los llamados pasivos o pasiones porque disminuyen dicha potencia de actuar.

Esta teoría de la virtud a nuestro juicio constituye el corazón del sistema y es el medio para alcanzar la simbiosis entre los dos bienes, el privado o personal, la felicidad y el público o social, la libertad. Siguiendo la estala así de la tangente ática griega<sup>43</sup> que cuasi unificaba los dos fines, que al ser indisolubles era muy difícil conseguir uno sin el otro.

Aquí, Spinoza se reservará una variante en la teoría de la virtud vinculada al concepto de Comunidad y de amistad (que luego desarrollaremos en la razón política) para tiempos “cautos”, como los que le toca vivir, como es el oscuro barroco del XVII<sup>44</sup>, con el objetivo de poder conseguir la felicitas sin necesidad de alcanzar también el bien público, la libertad. Estando en esto emparentado con la variante de la tangente de la *Stola*. A los cuales también los toco campear con tiempos convulsos.

#### I.4.3.3.2. ASPECTOS MÁS POLÍTICOS:

Nuestro punto de partida aquí, el cuál queremos demostrar es que la razón política en Spinoza culmina y se construye a partir de todo el entramado de razones anteriores al modo de una auténtica arquitectónica de la propia razón, que tiene como punto de arranque la triada *conatus-cupiditas-amor racional*, y que esta razón política que emerge de aquí es ya plenamente crítica porque ella misma se va dando, va auto constituyendo los conceptos que va a utilizar en su minucioso análisis de la realidad toda.

Esto le va a llevar a desarrollar, es nuestra teoría, nuestra hipótesis de trabajo, una concepción impolítica<sup>45</sup> del concepto de Comunidad<sup>46</sup> o *communia* como aglutinador de los

---

<sup>42</sup> Ver, Kaminsky, Gregorio; *Spinoza, la política de las pasiones*. Buenos Aires, Gedisa.1990.

<sup>43</sup> Ver, Doménech, Antoni; *De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica editorial, 1989.

<sup>44</sup> Ver, Martínez, Francisco José; *Autoconstitución y Libertad, Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.

<sup>45</sup> Espósito, Roberto; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

afectos colectivos, construida a partir del concepto de multitud o *potentia multitudinis*. Este concepto se constituirá como referente alternativo al concepto de Estado, peso a ser definido como su igual.

Esta operación la lleva a cabo Spinoza desde el momento que identifica Estado con el poder de la Multitud. Esta identidad entre dos conceptos antagónicos supone el desplazamiento típico en el spinozismo en cuanto a su significado semántico se refiere. Si hay Estado, no puede haber multitud y viceversa. Por tanto, creemos que lo que queda después de este oxímoron, es la categoría de No-Estado<sup>47</sup>, cuyo vacío será llenado por el concepto de comunidad.

La teoría de la virtud explicitada en la razón ética anterior alcanza aquí su pleno desarrollo al intentar gobernar los afectos colectivos o comunes que componen y originan todo el entramado político.

En nuestra hipótesis no hemos de considerar o reconocer un punto oscuro o en forma de duda y que afecta a todo el entramado teórico de la razón política. Este no es otro que el sostener o no, que el concepto de multitud para ser equivalente al concepto de Estado como tal, exige que la multitud se gobierne a sí misma bajo la égida de la razón. Si ello es así, si la multitud se guía por el concepto de razón no hará falta el Estado, estaríamos en la República de los Sabios.

Pero si no, si no es así, la transición de un estado de menor potencia a otro de mayor potencia, más vinculado a las formas más naturales (que son las más potentes por naturaleza propia); esta transición, para afrontar esta transición como problema, es para lo que surge y opera en Spinoza el concepto de Democracia.

Siguiendo en esto a Stefano Visentin<sup>48</sup>, planteamos como otra hipótesis a desarrollar, la consideración de la democracia no como forma de gobierno, o no sólo como forma de gobierno, sino más bien como movimiento de la propia multitud hasta alcanzar más allá del Estado, niveles de libertad que aumenten al máximo su potencia de existir, su potencia de actuar, de

---

<sup>46</sup> Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina, 2001. Pág. 30 y ss.

<sup>47</sup> Antonio Negri, viene insistiendo en este punto en todos sus trabajos sobre Spinoza, desde la ya famosa *Anomalía Salvaje* hasta los dos más recientes *commowearth* y *Spinoza y nosotros*. (Véase la biografía al respecto, al final del presente estudio).

<sup>48</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.

vivir colectivamente en paz y armonía social. Ideario recogido por el propio Spinoza entre los fines del Estado (véase, por ejemplo, el *TTP*).

Unido a todos estos planteamientos también queremos desarrollar como tesis la problemática que plantea el concepto de “Derecho” en Spinoza desde el momento que lo identifica con el de *potentia*. Nuestra apuesta es la siguiente:

Si derecho es igual a *potestas*, y los diferentes intérpretes así lo han puesto de manifiesto, entonces poder es igual a derecho y aquí, y a partir de aquí, se abre un campo de investigación muy poco explorado y transitado dentro del spinozismo académico<sup>49</sup>. Dicho campo afecta a las relaciones que se establecen desde el derecho y su relación con el poder, dando de alguna manera la vuelta a la visión interpretativa dominante.

Es decir, se trataría de explorar la complejidad y profundidad de la noción de derecho y justicia, unida a él, no partiendo solo de las relaciones de poder que supone el mismo, sino de las propias relaciones jurídicas que se establecen. Es decir centrándonos más en *ius sive potentia* que en el *ius sive potestas*. (Aclarando lógicamente, las posibles diferencias entre poder y potencia).

Lo que estoy tratando de proponer, lo cual sostengo como hipótesis de trabajo es que Spinoza al identificar derecho con poder, también identifica a este, el poder con aquel, el derecho, y por tanto, nos viene a decir, o nos está tratando de decir y expresar que el poder, para poder ser ejercido como auténtica potencia emancipadora colectiva (pues sino sería impotencia), se debe

---

<sup>49</sup> Quizás unas honrosas excepciones en lenguas peninsulares, no sólo castellana a este general abandono del concepto de derecho sean los trabajos que vienen desarrollando, autores como Javier Peña Echeverría o Jesús Blanco Echauri, sin olvidar a Vidal Peña. Para todo ello se puede consultar, Peña Echeverría, Javier, *La filosofía Política de Espinosa*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989. Del mismo autor, los artículos: “Spinoza entre la tradición republicana y el Estado moderno” y “Uso y control de los afectos en la política”, citados en la bibliografía.

Para Blanco Echauri, Jesús; “Un iusnaturalismo irónicamente perverso (genealogía e historia de una metamorfosis: I. Ius sive facultas)”, En *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999. Edición a cargo de Jesús Blanco Echauri. También del mismo autor y en la misma obra colectiva del encuentro, “Anacos de espellos que fai a chuvia nas dunas. (A voltas con Espinosa)”.

También, Blanco Echauri, Jesús; “Esse alterius iuris: Espinosa à rebours (génesis y estructura del discurso sobre la servidumbre en la filosofía política moderna)”, en *VV. AA.; Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, UCLM, (ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha) 2008.

De Vidal Peña se puede consultar, *Espinosa: “Categorías jurídicas y Ontología dinámica”*, Ciudad Real, Cuadernos del Seminario Spinoza, nº5. 1995.

ejercer y desarrollar a través del derecho, de las relaciones jurídico políticas que el mismo establece.

En suma, que un poder sin derecho es tiranía, que lo que lo legitima como tal, como potencia es su ejercicio jurídico normativo a través de leyes y disposiciones de las que nos dotamos para poder vivir en libertad (fin último del Estado según nuestro autor, objetivo que no se cansa de recordar en cuanto tiene ocasión).

Es por tanto el derecho lo que legitima al poder, lo que convierte a este en potencia colectiva de liberación y lo aleja de la simple fuerza de dominación que ejerce cuando dicho poder no es expresión democrática de la colectividad, de la Comunidad, sino de la tiranía, sea el poder de uno solo, monarquía o de unos pocos, aristocracia. Sería así el derecho lo que convertiría al Estado en el poder de la multitud.

Y la multitud ejercería su potencia a través del derecho, a través del ejercicio normativo que emanaría de las leyes que su propia potencia democrática desarrollo como *conatus* colectivo de la existencia humana. El poder sin derecho es tiranía por tanto. Luego debemos indagar por consiguiente en esas categorías onto jurídicas que recorren el spinozismo, como sostiene Vidal Peña. O como también nos sugiere Diego Tatián:

“El derecho natural, comprendido como la potencia natural de existir y de obrar de cada uno, puede adoptar –según la terminología del TP- dos modalidades: la potencia que se expresa ex suo ingenio y por lo tanto está *sui iuris*, en pleno ejercicio de sí misma; y al contrario, la potencia natural que está sometida a otra mayor, cuya condición, por tanto, será la de estar *alterius iuris*, bajo el poder de otro”.<sup>50</sup>

Encontramos aquí, en este texto, una clara demostración o afirmación de los tipos o referentes del derecho en la filosofía de Spinoza. Lo que nos hace ser libres o autónomos, el ser sujeto de derecho en la tradición clásica republicana, el *sui iuris*, el no tener que pedir permiso a otro para vivir, la libertad en suma, se expresa a través de esa potencia natural que supone el derecho como *sui iuris*.

Y al contrario, el ser *alieni iuris*, el estar sometido a otro, a su dominio, es el derecho entendido como poder de otro, el poder ejercido sin derecho o el derecho ejercido desde el poder de forma represora al margen de la multitud.

---

<sup>50</sup> Tatián, Diego; *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, AH (Adriana Hidalgo Editora), 2001. Pág, 185.

La referencia al *Tratado Político*, que cita Diego Tatián es el segundo capítulo, parágrafo nueve (*TP, II, 9*), donde Spinoza refuerza y clarifica esta doble cara del derecho como potencia emancipadora, *sui iuris*, o como poder de dominio y explotación, produciendo entonces, *alieni iuris*.

“Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en la medida en que está bajo su poder, [sub alterius potestate est], y que es jurídicamente autónomo en la medida en que puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto en general, puede vivir según su índole propia”.

Si añadimos a todo esto que según el propio Spinoza el derecho natural, entendido como el propio de la especie humana como tal, por tanto de la humanidad en su conjunto, solo puede existir o ser concebido, cuando existen, es decir cuando poseemos derechos comunes. Según se desprende de *TP II, 15*. Es así pues, que cuantos más unidos estemos o seamos más derecho y por tanto potencia poseeremos.

Enlazando así las dos propuestas programáticas del presente trabajo y el presente apartado dedicado a la razón política, cerrando así el círculo abierto al principio al entender el derecho como liberación, como *sui iuris* hace de puente entre la multitud y el Estado o mejor el No-Estado, entendido como Comunidad, forjada a partir de los afectos comunes, principalmente, la amistad, el amor y la generosidad. No olvidemos que en Spinoza los conceptos son deseos, por tanto la comunidad no es un universal al cual se pertenece, sino una deseo a plasmar a hacer y convertir en realidad. (Lo cual encaja con su definición impolítica, que veremos más adelante).

A nuestro juicio el concepto de generosidad, la definición de este afecto colectivo, es clave, fundamental, nuclear, en la formación del concepto de comunidad y por tanto de No-Estado y por tanto de nuevo, es el que mejor expresa la potencia de la multitud. Este deseo, la generosidad, es definido por Spinoza (en *Ética III, 59* escolio), como el esfuerzo o *conatus* por el cual intentamos ayudar a los demás y por consiguiente unirnos a ellos, a los demás humanos, por amistad.

Esta definición oculta como subtexto una propuesta o afirmación spinozista que a veces queda oculta en interpretaciones al uso, en planteamientos que destacan sin más el utilitarismo spinozista (olvidando de paso y también el desplazamiento conceptual que este concepto, el de utilidad realiza nuestro autor) y es el motivo oculto que desprende la definición del deseo de generosidad es que se ayuda a los demás sin interés, sin esperar nada a cambio. Si no, no hablaríamos de generosidad.

No puedo de dejar de reflejar aquí o de resaltar que este afecto o deseo activo, la generosidad, del cual solo podemos ser causa sui, este concepto une a Spinoza con Descartes, el cual atribuye a la generosidad junto a la libertad como el grado máximo moral a alcanzar por el ser humano, según se desprende de los diversos planteamientos éticos, desparramados por todos sus textos que Descartes nos legó, como su no-obra sistemática sobre la moral o ética a la cual atribuía el grado más alto en el árbol del conocimiento.<sup>51</sup>

Este planteamiento, esta propuesta interpretativa a modo de tesis, además tendría como efecto secundario pero nada desdeñable contribuir a solucionar o a dar una solución a la brecha que se abre entre los diversos estudiosos de la obra de Spinoza sobre el tema de la posible continuidad o ruptura entre el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, tanto en la forma, lenguaje vinculado al iusnaturalismo y contractualismo, como en el contenido, si existe o no una evolución del pensamiento de Spinoza entre los dos tratados referidos.

Mostrando así, otra de las propuesta de la presente tesis, las conexiones entre estos dos autores, Descartes y Spinoza, a pesar de sus manifiestas diferencias, dentro de un proyecto común que tiene a la razón, epistemológica y ética como fundamento del mismo, ideal inherente a nuestro juicio al movimiento racionalista entendido este como proyecto ilustrado.

Finalmente, como última propuesta de tesis dentro de este también último apartado, me propongo mostrar o desarrollar como la modernidad en uno de sus polos, más concretamente en el pensamiento dominante y hegemónico (de ahí que Spinoza represente una anomalía, una línea de fuga dentro de los aspectos más revolucionarios que encerraba el cartesianismo), que el pensamiento triunfante en la modernidad construye el Estado como voluntad de poder<sup>52</sup> político y por tanto, como el auténtico sujeto de la misma.

---

<sup>51</sup> Véase al respecto, la recopilación que ha realizado Salvi Turró de los textos morales de Descartes.

Rene Descartes, *Libertad y Generosidad, textos morales*, Barcelona, editorial Proteus, 2010. Edición a cargo de Salvi Turró. Donde la generosidad es el hilo conductor de todo el entramado moral del filósofo francés.

<sup>52</sup> Véase al respecto, Serrano Marín, Vicente, *Nihilismo y Modernidad. Dialéctica de la anti ilustración*, Madrid, Plaza y Valdés, 2005. Serrano Marín, Vicente, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010. La obra de Vicente Serrano está dedicada a desarrollar este tema de la voluntad de poder como origen de la modernidad, que luego tematizará ejemplarmente Nietzsche. Aunque yo creo, a diferencia de nuestro autor aquí citado, que la voluntad de poder nietzschiana no puede ser entendida como poder político. Que toda la obra de Nietzsche encaja mejor dentro de las categorías de lo impolítico.

En cualquier caso, Vicente Serrano convierte al genio maligno cartesiano en el auténtico sujeto de la modernidad triunfante como voluntad de poder político, uniendo Estado y Capitalismo.

Más allá de los individuos, las singularidades humanas, sean entendidas como ciudadanos (si realmente lo fueron o lo fuimos alguna vez) o como súbditos sometidos al dominio de dicho poder estatal.

En esta configuración y constitución del Estado como auténtico sujeto político y como voluntad de poder, no es ajeno el capitalismo como sistema económico aliado del mismo en este proceso constituyente de la modernidad. Sustituyendo así, en este proceso, a la ética como corazón de la política en la antigüedad por la economía, como corazón de la misma en la modernidad<sup>53</sup>.

Con las consecuencias nefastas que para toda teoría de la Virtud, como tangente que corta la indivisibilidad de los dos bienes público y privado (antes mencionados) y como teoría política republicana para la gestión del común<sup>54</sup>, supone esta pérdida irreparable, está sustitución (ética por capitalismo) y a consecuencia de lo cual todavía padecemos sus efectos. Los cuales ponen de manifiesto la incompatibilidad, como si de un oxímoron se tratase entre capitalismo y democracia, e incluso para algunos autores, entre Democracia y Estado<sup>55</sup>. Entendiendo este como absoluto.

---

Para una lectura alternativa de Nietzsche, véase, Cacciari, Massimo; *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos Editorial, 1994, y también lógicamente, Espósito, Roberto; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

Para el Nietzsche más político, Conill Sancho, Jesús; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007.

Y para Nietzsche en general incluidos sus aspectos políticos, imprescindible, Sánchez Meca, Diego; *Nietzsche, la experiencia dionisaca del mundo*, Madrid, tecnos, 2008.

<sup>53</sup> Nuevamente y para todo este tema, Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico. Op. cit.* Contenidos que veremos a continuación en el siguiente apartado, véase *lo impolítico*.

<sup>54</sup> Vid. Doménech, Antoni; *De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica editorial, 1989. *Op. Cit.* Y también, Doménech, Antoni; *El eclipse de la Fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004.

Todo el trabajo de Antoni Doménech tiene como eje central e hilo conductor el sacar a relucir los ideales emancipatorios del republicanismo clásico como antecedente del socialismo marxista. Véase también al respecto y para este tema del republicanismo, la obra coral, *Republicanismo y democracia*, María Julia Bertomeú, Antoni Doménech, Andrés De Francisco, compiladores, Buenos Aires, Miño y Dávila editorial, 2005.

<sup>55</sup> Vid. Antonio Negri, *op. cit.* En un pensamiento recurrente en Negri, largamente desarrollado en todas sus obras esta incompatibilidad entre Estado y Democracia. Y más si esta es absoluta al estilo spinozista.

Lo que hace al Estado ser absoluto o no, no sería su propia estrategia<sup>56</sup> que siempre es la misma, por eso su corazón es absoluto, es el Poder, la Soberanía; sino la estrategia de resistencia de los ciudadanos. A mayor resistencia, es decir a mayor potencia (en lenguaje spinozista) de la ciudadanía frente al poder, este tiene que plegar velas y conceder poder, derechos, a los súbditos, que en ese momento dejan de serlo. Porque ciudadano es aquel que no se deja gobernar, en palabras de Maquiavelo, que no deja que otros gobiernen por él.

Spinoza llevaría a cabo así, y de esta manera una auténtica deconstrucción del aparato conceptual hobbesiano, vehiculado en torno a la teoría del contrato y a la teoría de la soberanía como representación unitaria<sup>57</sup>.

Es todo este dispositivo léxico contractualista y representacional del poder lo que Spinoza deconstruye y hace saltar por los aires a partir de la sobrevenida de dos conceptos claves: entender el Estado como potencia de la multitud y entender el poder como derecho natural inalienable.

La multitud no se deja representar por ninguna instancia que no sea ella misma y el poder natural, entendido como derecho natural, por tano auto constitutivo del ser humano, no se puede transferir ni ceder a un tercero, no se puede alienar, ceder a otro<sup>58</sup>.

Por ello o por eso, no nos puede resultar extraño que Spinoza defina el Estado como poder de la Multitud y a la Democracia como absoluta. Precisamente para oponer un absoluto a otro, y como absoluto, soberano, solo puede haber uno, o el Estado o la multitud, el régimen de esta solo puede ser la democracia.

Constituyéndose desde ese momento como alternativa al Estado realmente existente y configurando la democracia como el movimiento constante de la multitud, de la ciudadanía hacia cuotas cada más alta de libertad (y generosidad por tanto, añadiríamos nosotros).

---

<sup>56</sup> Este tipo de estrategia está muy bien explicada recurriendo a la teoría de juegos, en concreto al juego de estrategia del Dilema del Prisionero, jugado entre el Estado y los Ciudadanos. Juego cuyo aparato conceptual desarrolla Antoni Doménech en su obra anteriormente citada *De la ética a la política*.

<sup>57</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011. Pág. 74 y ss.

<sup>58</sup> Agamben, Giorgio; *Estado de excepción*, Valencia, Pretextos, 2010. La teoría de Agamben es que ante esta tesitura, el poder siempre gobierna bajo el estado de excepción por que no puede representar a la multitud y por esta realmente, salvo en contados y cortos períodos históricos, nunca ha gobernado, y cuando lo ha hecho ha sido en períodos revolucionarios.



Por eso el auténtico estado, o mejor dicho, el auténtico no-Estado de la multitud el que expresa su máxima potencia, solo puede ser la Comunidad democrática absoluta, configurada como nos recuerda Negri como auténtico poder constituyente frente a la soberanía absolutista estatal<sup>59</sup>.

Con esto, sí que podemos concluir el presente epígrafe dedicado a las tesis propuesta a desarrollar, cerrando completamente el círculo, esperemos que virtuoso entre los tres tipos o mejor entre los tres momentos de despliegue, gnoseológico, ético y político, de la razón spinozista.

Unificando así las tesis propuestas en un movimiento final la *potentia multitudines* como expresión de la *Comunidad* que las engloba a ambas y a todas las desarrolladas con anterioridad, las de subsuelo natural y su conocimiento vía la reforma del entendimiento, la teoría de la virtud ética como gobierno de las pasiones y la Democracia de la *Communitas*<sup>60</sup> como *potentia* de la multitud y como gobierno por tanto de las pasiones colectivas o políticas<sup>61</sup>.

## I.5. EL CONCEPTO DE RAZÓN:

### I.5.1. UN POCO DE HISTORIA SOBRE EL MISMO. <sup>62</sup>

La razón humana ha sido siempre uno de los temas fundamentales de la filosofía. La historia de la filosofía se puede considerar y de hecho se considera como una historia de las ideas o historia de la razón.

De una forma u otra, todos los filósofos han incluido reflexiones sobre la razón dentro de

---

<sup>59</sup> Negri, Antonio; *El poder constituyente, ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, ediciones Libertarias, 1994

<sup>60</sup> Para el tema de la comunidad, Giorgio Agamben; *La Comunidad que viene*, Valencia, Pretextos, 2006, así como Roberto Espósito; *Communitas*. Buenos Aires, Amorrortu. 2007. Además del trabajo de Diego Tatián; *La cautela del salvaje*, citado con anterioridad.

<sup>61</sup> Consúltese sobre todo para este tema de la política como gobierno de las pasiones, las obras citadas con anterioridad, de Gregorio Kaminsky, Diego Tatián, y el libro colectivo dedicado al gobierno de los afectos en Spinoza.

<sup>62</sup> En lo que sigue en el presente apartado, se lo debo a mi amigo el profesor Miguel Santa Olalla y su tesis doctoral con la que contraigo una deuda imperecedera:

-Santa Olalla Tovar, Miguel; *Análisis y crítica filosófica de la racionalidad en economía y teoría de juegos*. Tesis doctoral, departamento de filosofía, Universidad de Valladolid. Leída en 2003. (Para consultar la tesis, [www.boulesis.com/tesis](http://www.boulesis.com/tesis))

sus sistemas. Desde Parménides pasando por Platón y Aristóteles hasta la modernidad más actual. Racionalistas y empiristas han tenido al problema de la razón desde el punto de vista ético-político y epistemológico como tema central de reflexión.

De hecho, algunas definiciones ligan inseparablemente a la filosofía con la razón, de forma que no sería posible pensar en una filosofía irracional, o construida al margen de la razón. Como mucho se podría hablar de arracionalidad o tipos de racionalidad, porque incluso los movimientos llamados o mal llamados irracionistas, han utilizado a la razón como instrumento de expresión.

Reivindicando entonces más que el abandono de la razón, otro tipo de racionalidad, o han querido criticar con ello, los excesos de la razón e incluso la exclusiva instrumentalidad de la misma.

Todo ello sin olvidar que las etiquetas suelen ser puestas a posteriori históricamente e incluso por rivales de los mismos autores etiquetados como tal.

Sea para potenciar y elogiar su capacidad o para minimizarla, la razón aparece como una constante de casi todas las filosofías. Cuando el *lógos* suplantó al mito como principio explicativo de la realidad, la civilización occidental se comprometía con una forma muy determinada de pensamiento, que por medio de su conocimiento del mundo logra también transformarlo.

E incluso podríamos decir para no ser exclusivista que hoy en día y gracias a los avances en las investigaciones hermenéuticas de los textos clásicos vinculados a la mitología, que ya se puede hablar y de hecho se habla o se sostiene que también existe y existió un tipo de racionalidad mitológica. Que al mito no se le puede considerar como un pensamiento irracional o no-racional.

Sin embargo, en sentido fuerte del término, el entusiasmo por la razón humana se refleja en filosofías tan diversas como la de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Marx... Explícita o implícitamente cada uno de estos autores conciben la razón de una forma particular, e incluso aquellos pensadores que desprecian la razón como modo de conocimiento han de especificar su crítica, que, por cierto, se construirá, como ya hemos señalado, según los parámetros de la propia razón.

Con lo que en cierta forma se cae ya, como han señalado Apel y Habermas, en lo que se ha podido llamar una contradicción realizativa. Criticar la razón usando la misma para ello. La

propia práctica de la crítica, al realizar y negarla, y negar el instrumento que utiliza, cae en manifiesta contradicción.

Por supuesto, todo esto esconde también su cara oculta. El acontecer de nuestra civilización no puede resumirse en un conjunto de hechos hipostasiados, que sean interpretados como una excelsa manifestación de la razón.

Es decir, a pesar de todo, se puede seguir hablando de aspectos, poco o nada racionales en el acontecer histórico de la especie humana. Cuando esto ocurre, y ocurre muy a menudo, esta crítica asume para el concepto de razón un componente moral en función del cual critica esos aspectos ahora sí, llamados irracionales porque son inmorales.

Nuestra historia refleja tanto el desarrollo de la razón como el de la irracionalidad “moral” antes mencionada, por lo que habría que evitar cualquier clase de triunfalismo. La historia de los progresos científicos y de la expansión de las democracias es también la historia del terror, de los genocidios, de la injusticia y las desigualdades.

La irracionalidad es una marca tan característica de la historia de la humanidad como la racionalidad, y esto es algo que ya han denunciado autores como Benjamín, Adorno o Horkheimer, con su famosa crítica de la razón instrumental o la crítica a los aspectos más oscuros, “irracionales” de la Ilustración. Estos autores asumen por tanto el componente ético transcendental de la razón desde el cual compara y establecen la crítica de la propia razón, apellidada en su caso como razón instrumental, que atiende solo a los medios, por considerar los fines, relativos, privados o incluso irracionales.

De hecho, aquellos que se ensimisman en la razón, aquellos que se empachan de razón, suelen cometer la irracionalidad de imponerla a los demás, cuando la razón debería bastarse a sí misma para ser aceptada, y si algo le repugna a la razón es el argumento de la fuerza. Si hay algo más extraño a la razón esa es la fuerza, el intento de imponer como sea, “la ley del más fuerte”, de intentar obligar a los demás a que vivan como queremos nosotros vivir, como nos diría Spinoza.

En efecto, la historia demuestra que aquél que se cree más racional que el resto comete frecuentemente la irracionalidad de pensarse superior a los demás, con lo que pierde toda la razón que en un principio se atribuía. No es lo mismo por tanto, la fuerza de la razón, como nos recuerda Félix Duque, en su trabajo del mismo nombre sobre Kant, que la razón de la fuerza, que desgraciadamente es la que más suele imperar por doquier.

El hecho de que la razón corra permanentemente el peligro de endiosarse es lo que ha provocado un desengaño respecto a sus posibilidades. De ahí que unida siempre al desarrollo de la misma deba ir incorporado todo el aparato crítico, en este caso autocrítico para no caer en esos que Goya se refería como que “*el sueño de la razón, produce monstruos*”. Este exceso de racionalidad, nada racional es lo que ha dado paso a lo que conocemos como posmodernidad.

Enraizada en la filosofía de autores como Nietzsche o Freud, uno de sus objetivos básicos es desmontar el “mito” de la razón. La identificación entre razón y progreso es falsa, y deberíamos alejarnos de los presupuestos de racionalidad que han dirigido nuestra civilización durante más de dos mil años.

En el fondo esta crítica ha ido dirigida más contra un tipo de razón, la llamada razón científica, a veces técnica otras instrumental, precisamente por olvidar sus fines morales o emancipatorios.

Autores como Deleuze o Derrida tratan de “deconstruir” la razón, de mostrar su carácter histórico y artificial, su eurocentrismo o occidentalismo. La razón es también un artefacto, un producto de la historia cuyas piezas pueden señalarse. La descomposición de la razón sería, desde este punto de vista, la mayor contribución que la filosofía puede hacer a la humanidad.

La razón, ya occidental lleva consigo la irracionalidad, y ha traído tanto progreso como destrucción y opresión. La razón puede llegar a ser incluso un instrumento ideológico al servicio de los más poderosos, que pueden mostrar como racional aquello que les compensa y les interesa.

Por eso autores como Boaventura Sousa están apostando por desarrollar otro tipo de razón menos eurocéntrica y más vinculada a procesos sociales que tienen más que ver con prácticas sociales alternativas de los propios modos de vida.<sup>63</sup> Autor el mismo que se considera heredero y desarrollador de la teoría crítica.

En la línea de Adorno o Benjamín, la razón sería un instrumento al servicio de la clase privilegiada, recuperando así la crítica marxista. La crítica posmoderna, inspirada en ocasiones en autores de la escuela de Frankfurt, subraya el cansancio de la razón, que debe

---

<sup>63</sup> Sousa Santos, Boaventura; *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009. Donde el autor intenta reconstruir una nueva epistemología crítica.

dejar paso a una nueva época en la que la razón se diluya<sup>64</sup>.

De esta forma, el papel central que la razón había desempeñado en áreas como la moral o la política se difumina, y aparece un vacío de fundamentación. Que es lo que suele ocurrir cuando en vez de rechazar un tipo de uso de la razón o su uso exclusivamente instrumental, “se tira por la calle de en medio” y se rechaza la razón como un todo o en su totalidad como tal. Desluciendo o desapareciendo los necesarios componentes éticos de la misma.

La moral ya no encuentra unos cimientos suficientemente fuertes sobre los que levantarse. La crisis de la razón tiene como consecuencias una crisis en buena parte de las disciplinas donde su papel es indispensable. Una vez “barrida” la razón todos los campos construidos con ella o partir de ella, también entra en crisis o en un período de disolución, y con el rechazo de ella se acompaña también el rechazo de la epistemología y de la ética. En autores como Richard Rorty tenemos un claro ejemplo de como el abandono de un tipo de razón lleva aparejado el abandono de los demás campos o esferas de influencia racional, gnoseológicos y morales<sup>65</sup>.

Por lo tanto, parece que el panorama es desolador: lo que en un principio parecía un tema central de la filosofía, como era la razón humana, termina siendo despreciada a finales del siglo XX y rechazada como instrumento cognoscitivo e incluso moral.

La filosofía le vuelve la espalda, y parece que un trabajo como este que pretender recuperar la razón o estudiar la misma en Spinoza, es volver a viejos esquemas cuya inoperatividad ha sido ya demostrada.

No está de moda pensar sobre la razón humana, y toda teoría sobre la misma será considerada como un intento conservador de aferrarse a una modernidad que es sólo pasado. Es así como la crítica global a la modernidad como un todo, olvida sus momentos más críticos de la misma modernidad, como la Ilustración o los recorridos alternativos, no hegemónico que jalonaron su pasado, nuestro pasado.

Y que podían haber dado paso, de triunfar, a otro tipo de sociedad muy distinta a como hoy la conocemos. De ahí que algunos autores ya no hablen de posmodernidad como algo

---

<sup>64</sup> Santa Olalla, Miguel; *op. cit.*

<sup>65</sup> Rorty, Richard; *la filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

contrario a la modernidad sino de otro tipo de modernidad, de la “alter modernidad”<sup>66</sup>.

Sin embargo, la tónica dominante ha consistido en considerar la racionalidad, como mucho, como una nostalgia del filósofo que se ve obligado a desarrollar una disciplina eminentemente racional desde esquemas no racionales de pensamiento. A lo que no es ajeno el descrédito o los problemas que en nuestra sociedad está teniendo la filosofía en como disciplina académica en los respectivos planes de estudios correspondientes.

La filosofía, según esta crítica, tendría que abrirse al arte o la religión (así Adorno o Horkheimer), áreas presuntamente no contaminadas por la razón. La mayor contribución de la filosofía debería ser la destrucción de la razón y, con ello, de la obsesión por encontrar siempre “buenas razones” para todo.

Caminos que ya recorridos hoy parecen también agotados debido al abuso que muchas veces se han hecho de los mismos. Una cosa es la incorporación a la razón de aspectos emocionales, que nunca debería haber perdido, ahí tenemos el ejemplo de Spinoza de nuevo, y otra muy distinta es disolver lo racional en este tipo de prácticas, más religiosas que artísticas, volviendo al misticismo y la superchería, ya criticado también por nuestro autor.

Al superar este tipo de pretensiones que tan sólo pueden traer insatisfacción al ser humano, es cuando verdaderamente se logrará el progreso de las sociedades, pues el hombre se asumirá como lo que es, y dejará de ser un arrogante dominador de la naturaleza y de sus semejantes. A lo cual ha conducido el uso, mal uso y abuso, de la racionalidad instrumental<sup>67</sup> por parte del sistema social hegemónico en el Planeta<sup>68</sup>.

En efecto, una de las más importantes características que se desprende de los escritos de Spinoza es el reconocer y asumir la finitud del ser humano como tal, aceptar lo que uno es, y saber vivir con ello<sup>69</sup>. No pretender ser algo que por esencia no somos y nunca seremos. Ello

---

<sup>66</sup> Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Common Wealth, el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

<sup>67</sup> Martínez de Velasco, Luis, *Conocimiento dominio y emancipación*, Madrid, Fundamentos, 2003.

<sup>68</sup> Santa Olalla, Miguel; *op. cit.*

<sup>69</sup> Serrano Marín, Vicente; *La herida de Spinoza*. Madrid, Anagrama, 2011. En esta obra el autor establece esta asunción nuclear de la finitud humana como esencial al sistema spinozista. Y de paso muestra la distancia actual que nos separa de semejante pensamiento. Criticando de paso a autores como Antonio Damasio por considerar como un error de Spinoza el no querer ir más allá, el asumir esa finitud auto constitutiva humana, y no luchar por cualquier especie de modelo de infinitud. Véase, Antonio Damasio; *looking for Spinoza. Op.cit.*

equivaldría a perder nuestra esencia, nuestra humanidad. Somos modos finitos de la naturaleza, la infinitud solo compete a los atributos de la misma, no a los modos.

Este contento de sí spinozista, esta aceptación de la finitud como constituyente esencial de la marca humana y pesar de ello seguir luchando por una vida, un mundo mejor para todos, por muy excelso y difícil que sea es lo que da al sistema fuertemente anclado en el nivel ontológico, es lo que le da su barniz ético, normativo, contrafáctico<sup>70</sup>.

Por otro lado, esta asunción de aceptar los límites de lo humano, emparenta a nuestro autor con el pensamiento ecologista<sup>71</sup> que defienden entre otras cosas el aprender a vivir austeramente, limitadamente, reconociendo que somos una parte de la naturaleza y que no tenemos derecho a utilizar la misma como instrumento para nuestros fines<sup>72</sup>.

Así el daño que la hacemos a ella, nos lo hacemos a nosotros mismos. La Naturaleza no es nuestra, en cambio sí, nosotros somos parte de ella. Como nos recuerda la famosa carta del Jefe Seattle<sup>73</sup>.

La razón (instrumental, científico-tecnológica) habría endiosado al hombre, y lo que hemos de hacer es devolverlo a su realidad primigenia, se suele decir, en la que estaba integrado en la naturaleza sin ningún tipo de preeminencia sobre el resto de especies.

Desde esta perspectiva, carecería de sentido todo el trabajo que queremos presentar aquí. Estudiar la razón, aunque sea en Spinoza sería como una cosa anacrónica, sin ningún interés social o académico hoy en día, para qué volver a resaltar los aspectos más racionales de su sistema cuando el descrédito campa por doquier.

---

<sup>70</sup> Autores como Luis Martínez de Velasco, no se cansan de repetir en casi todos sus trabajos, (consúltese por ejemplo, *Finitud y moralidad*, Madrid, Fundamentos, 2007), la importancia que tiene para todo sistema ético, la noción y la asunción de la finitud humana. Siendo esta característica una cala importante y decisiva en todo proceso moral de des antropocentrización para la honestidad del sistema filosófico propuesto.

<sup>71</sup> Las conexiones entre el spinozismo y el ecologismo, es un campo que está avanzando mucho en la actualidad y que puede llegar a dar fructíferos resultados. Sin ámbito de ser exhaustivo, se puede consultar por ejemplo, los trabajos de Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*; Cambridge, Cambridge University Press, 1990. (citado en la biografía) o entre nosotros, el importantísimo trabajo de Luciano Espinosa Rubio, cuya tesis doctoral aborda, este tema como central a la misma, *vid, Spinoza, naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Upc, 1995. *Op. cit.* En la bibliografía, junto a los artículos citados que profundizan en dicho tema.

<sup>72</sup> López Pulido, Alfredo; "Ética ecológica", Madrid, *Rev. Ferrán*, nº 8. 1997.

<sup>73</sup> Carta al presidente de los EE.UU. del Jefe Seattle. Documento reproducido por doquier como símbolo de la importancia de aceptar lo que somos y poder vivir en paz, con nuestro semejantes y la madre Naturaleza.

En los últimos estertores de la razón, lo máximo que puede hacer cualquier estudio sobre la razón sería prolongar esta agonía. Sin embargo, aún es posible una perspectiva crítica sobre la realidad actual, que tenga a la razón como uno de sus ejes fundamentales, en Spinoza y más allá, desde los cuales el presente trabajo pueda cobrar un amplio sentido en muy diversos aspectos, no solo académicos.

En efecto, lo primero que nos tenemos que preguntar es si realmente vivimos en una sociedad posmoderna. Más bien, podríamos preguntarnos incluso si vivimos en un mundo posmoderno, pues la globalización cultural, nos guste o no, es un hecho, y las diferentes formas de ver la vida están en permanente interacción y contacto<sup>74</sup>.

Por mucho que les disguste a los posmodernos, la realidad desmiente que vivamos en una crisis tan profunda de fundamentos y de la razón misma como ellos pretenden.

De hecho, diferentes estudios recientes y no tanto, así lo atestiguan, que los tiempos están cambiando, incluso se llega a poder hablar sobre el final de la posmodernidad y de una vuelta a la razón.

Autores como Luis Martínez de Velasco, que siempre se ha mostrado muy sensible y muy preocupado por las consecuencias que para la convivencia supone o supondría el abandono de la razón<sup>75</sup> (ineludiblemente moral), en su última y reciente publicación ha venido a reconocer que algo está cambiando en el panorama actual, como refleja el título de esta, por ahora última publicación suya, *la razón recuperada*.<sup>76</sup>

En efecto, nuestra civilización nunca ha dejado de apostar por la ciencia como un medio de progreso social. Toda la crítica de hombres como Kuhn<sup>77</sup>, Lakatos<sup>78</sup> o Feyerabend<sup>79</sup> ha puesto de manifiesto la historicidad de la ciencia, sus limitaciones, sus deficiencias metodológicas y su carácter menos instrumental. Pero siempre contando con la razón para sostener sus críticas

---

<sup>74</sup> Santa Olalla; Miguel; *op. cit.*

<sup>75</sup> Martínez de Velasco, Luis, *un nuevo asalto a la razón*, Madrid, Fundamentos, 2004.

<sup>76</sup> Martínez de Velasco, Luis, *la Razón recuperada. Ensayos de filosofía moral y política*. Madrid, Fundamentos, 2012.

<sup>77</sup> *Vid, p. ej.* Khun, Thomas. Samuel.; *La Estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 2006.

<sup>78</sup> *Vid, p. ej.* Lakatos, Inre; *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 2006.

<sup>79</sup> Feyerabend, Paul; *Filosofía Natural*, Madrid, Debate, 2013. Aunque es verdad que este último autor siempre ha sido mucho más reflectario a la razón que los dos anteriormente citados.



y nunca proponiendo un abandono de la misma.

Es verdad, sin embargo, que Feyerabend<sup>80</sup>, siempre ha sido más propenso a la crítica al abuso de la razón, como expresa claramente su obra, *adiós a la razón*, pero su apuesta ha consistido en reivindicar otro tipo de razón más allá de la mera instrumental, como crítica constante y mordaz a es endiosamiento tecno científico de la propia ciencia.

Sabemos que la ciencia se acompaña de su propia mitología y que utiliza también metáforas como una forma más de aproximarse a la realidad. Mucho más que en la modernidad o que en la Ilustración, tenemos conciencia del carácter limitado de la ciencia, y sin embargo seguimos apostando por su capacidad para conocer la realidad y transformarla, con la ventaja de que ahora la ciencia ha de compatibilizarse con los planteamientos que se formulan desde otras disciplinas como la filosofía de la ciencia o la ética<sup>81</sup>.

La ética está recuperando en los últimos tiempos, su papel rector, que tuvo en el racionalismo moderno e ilustrado, como idea regulativa de la investigación científica como atestiguan los diversos debates todos ellos vinculados a los límites que el conocimiento científico debe o no sobrepasar en los distintos campos, biológicos, genéticos o ecológicos.

E incluso y con la actualidad de la crisis económica como telón de fondo, se empieza a reivindicar ya otro tipo de política que abandone el posibilismo y pseudocientífico de la economía liberal y apueste, nuevamente por la ética para marcar el camino y los fines de la política, a la antigua usanza clásica.

No está demás traer aquí a colación, a autores, como Javier Peña<sup>82</sup> o Francisco José Martínez<sup>83</sup>, que dentro de nuestro estudio sobre el concepto de razón en Spinoza, han venido reivindicando con sus trabajos, una apuesta, constante, firme y segura por la razón y la investigación científica en todos sus campos, tanto en Spinoza como dentro de la tradición política republicana.

La función que desempeña la ciencia en nuestras sociedades está muy lejos de expresar una situación como la descrita por los posmodernos, y es una muestra de la apuesta por la

---

<sup>80</sup> Feyerabend, Paul; *Adios a la razón*, Madrid, Tecnos 2008.

<sup>81</sup> Santa Olalla, Miguel, *op. cit.*

<sup>82</sup> Peña Echeverría, Javier, *op. cit.*

<sup>83</sup> Martínez Martínez, Fco. José, *op. cit.*

razón que sigue existiendo en la civilización occidental. Un simple ejemplo de esto, podría ser la asistencia sanitaria o la búsqueda de soluciones a enfermedades con altos índices de mortandad como el cáncer por ejemplo.

Por mucho que proliferen medicinas alternativas, la mayor parte de los individuos confía más en la medicina convencional que en otras prácticas, por no nombrar aquellas en las que se multiplican las estafas como el curanderismo y la charlatanería, la sanación o actividades fraudulentas por el estilo. Nos parece más racional acudir a un médico, que a un hombre que dice sanar por tener contactos con algún ser superior<sup>84</sup>.

Más aún, en la propia economía, e incluso en momentos tan críticos como los actuales, pretendemos tomar decisiones acertadas, que nos proporcionen una máxima rentabilidad, un máximo rendimiento. Y si es posible tomar este tipo de decisiones por medio de la razón, mejor que mejor.

Ningún inversor y ningún agente económico optarían por una opción que con la información disponible es irracional. Por lo general, aunque pueda haber excepciones, las decisiones económicas se toman elaborando un exhaustivo análisis de la realidad social, política y económica, y no preguntando a un experto en videncia o a un echador de cartas.

De hecho en este campo sí que ha proliferado el uso constante de distintos tipos de racionalidad matemática para el diseño de instrumental matemático, vinculado principalmente a la teoría de juegos.

En esto, como en otros campos sociopolíticos y filosóficos, los análisis de Antoni Doménech<sup>85</sup>, con su aplicación del utillaje de las ciencias sociales, en lo concerniente a la *teoría de la decisión racional*, y la teoría de juegos, aplicados al estudio de la historia de la filosofía moral y política, son pioneros y han dado muy buenos y clarificadores resultados. Por ejemplo para clarificar la posición estratégica del Estado en relación con sus súbditos/ciudadanos, mencionado en otro lugar del presente estudio.

En suma, tenemos la convicción de que podemos resolver racionalmente nuestros asuntos, y eso es exactamente lo que intentamos. Estudiosos como Herbert A. Simon, Jon Elster, o Julian Nida Rümelin han trabajado en diferentes líneas con un denominador común: pretender

---

<sup>84</sup> Santa Olalla; Miguel; *op. cit.*

<sup>85</sup> Doménech, Antoni, *De la ética a la Política*, *op. cit.*

convertir a la racionalidad humana en su objeto de estudio.

Huyendo del azar, esperamos que por medio de nuestra razón podamos tomar una decisión con más garantías de éxito de las que se podrían alcanzar mediante el lanzamiento de una moneda.

En economía y a pesar de la crisis, queremos comportarnos racionalmente, lo cual no está precisamente en sintonía con la crítica posmoderna a la razón, que también entiende la razón instrumental, propia de la economía, como un elemento de dominación, responsable de muchas situaciones de horror propias del mundo contemporáneo.

En consecuencia, parece que la pregunta por la vigencia de la posmodernidad no se puede responder sencillamente de una forma ingenua. Si bien es cierto que el concepto de razón que manejamos hoy en día es más débil, (o consciente de su debilidad o limitabilidad).

Pero que quizás nos esté diciendo que dicho concepto debería ser más amplio, que aquel que emplearon los modernos ilustrados (auténticos “entusiasta” del poder de la razón), no por eso se puede decir que vivamos en sociedades entregadas a la irracionalidad.

Salvo quizás, por algunos planteamientos dominantes en la economía liberal que pretende gestionar la crisis en su exclusivo favor y con ello rediseñar en nuevo modelo de Estado más acorde con la privacidad de sus intereses.

Llama la atención a este respecto, cómo de la razón deriva un comportamiento racional, pero no se puede decir sin embargo que las actitudes u opciones irracionales deriven de la sinrazón, que nunca fue una de las facultades definitorias del ser humano. Como ya ha quedado reflejado más arriba, lo irracional supone una contradicción en los propios términos.

Por el contrario, podríamos aceptar que el ser humano está dotado de una razón imperfecta, limitada y más si no amplía su contenido a otras esferas del saber, una razón capaz de producir y fomentar progreso en diferentes áreas, pero también responsable de muchos de los errores que se han producido a lo largo de la historia. Una razón, por otro lado, que ha tenido que aprender de la historia, lo mismo que el ser humano que la atesora.

En esto, en la reivindicación de un concepto de razón nada escuálido, y sí, volcada en todo el aparato emocional de los deseos, el estudio de Spinoza, la vuelta a Spinoza vuelve a ser fundamental, como confirma incluso la apertura a otros campos del saber filosófico muy poco transitados hasta el momento. Me estoy refiriendo en concreto a las investigaciones en filosofía de la mente y en neuro fisiología donde algunos estudios como los de Antonio

Damasio y su *looking for Spinoza*, tienen a nuestro autor como protagonista.

Asumir la imperfección, limitación y la historicidad de la razón, como bien hace Spinoza, no es entregarse al irracionalismo que reivindican ciertas actitudes y escuelas y que caracteriza, según ellas, nuestras sociedades actuales. El mundo en el que nos movemos no está ya dentro de la originaria modernidad, pero tampoco es una negación absoluta de la misma.

No estamos ni en la edad de la Razón ni en la edad de la muerte de la razón. De alguna de las posibles formas o maneras, nosotros seguimos siendo modernos, seguimos estando dentro del horizonte ontológico de sentido abierto por la modernidad ilustrada.

Por el contrario, estamos en una época en la que la razón se acepta como limitada, y se sabe además peligrosa como mero instrumento tecnocientífico calculador. Por eso muchas veces es ella misma la que toma precauciones respecto a sus propios desmanes y es capaz, en un alarde de racionalidad, de marcarse los límites que no debe rebasar. El ataque posmoderno a la razón ha conseguido disolverla como mucho, en una pluralidad de racionalidades, pero no acabar con ella por completo.

Por eso, si quisiéramos seguir la investigación más allá de Spinoza, de la razón o de las variantes de racionalidad existentes hoy en día, podríamos seguir la pista en aquellas disciplinas en las que se ha refugiado la razón humana, como por ejemplo, y sin ir más lejos, la economía.

Y si así lo hiciéramos veríamos como se puede mostrar que la desintegración de la razón humana en diferentes racionalidades, solo puede aportar o aporta resultados parcialmente válidos, incapaces de ofrecer una teoría completa de la razón humana.

Un ejemplo paradigmático de ello en nuestra sociedad, de esto que venimos sosteniendo es la racionalidad económica. Como hemos visto, diferentes disciplinas han desarrollado su propio modelo de racionalidad, y entre ellas destaca especialmente la teoría de la decisión racional antes mencionada.

Esta teoría refleja la noción de la racionalidad que aparece en economía y es especialmente relevante por dos motivos: en primer lugar pretende alcanzar una visión íntegra de la racionalidad humana, pues entiende que todo ser humano se relaciona con su medio y con el resto de seres humanos de una forma económica.

En segundo lugar, la teoría de la decisión racional se cuenta con características especiales

porque, al ocuparse de la dimensión práctica del ser humano, ha de aparecer en toda disciplina que incluya tal dimensión.

El científico que estudia la naturaleza ha de organizar su estudio de alguna manera, y debe planear sus experimentos. La ciencia incluye también una praxis que debe estar gobernada por la racionalidad económica.

Allí donde haya algo práctico, relacionado con el obrar o con el decidir, ha de aparecer de una forma u otra la racionalidad económica.

El científico debe saber cómo preguntar a la naturaleza, y para reflejar este interrogatorio en un laboratorio necesita de cálculos de tipo instrumental, de razonamientos de medios respecto a fines dados, y esto es precisamente lo que la economía entiende como paradigma de la racionalidad.

Por tanto, si hoy en día el estudio de la razón está obligado a derivar en una investigación acerca de la racionalidad, lo que la economía tiene que decir al respecto es especialmente importante e interesante.

Acercarse a la razón nos lleva a la economía en la medida en que ésta se llega a constituir como “ciencia de la racionalidad”. La filosofía no puede permanecer callada ante la pérdida de algo que tradicionalmente fue su objeto de estudio, como es la razón, y dejar que el resto de disciplinas se apropie de un nuevo vocablo, la racionalidad.

Si la filosofía deja de preguntarse por la racionalidad humana, estará permitiendo que cada disciplina investigue de forma independiente, y profundice en la descomposición de la razón en diferentes racionalidades. Por eso, aquel que quiera estudiar hoy en día la razón humana debe aproximarse también a lo que la economía tiene que decir sobre la misma<sup>86</sup>.

Y más precisamente hoy, cuando el descrédito de todo un sistema económico como el capitalista liberal, que ha ocupado el corazón de la política, se extiende por todo el planeta y empieza por primera vez en mucho tiempo a ser contestado, a encontrar resistencias precisamente en grupos<sup>87</sup> que, algunos de ellos<sup>88</sup>, comienza a reivindicar una vuelta al tipo de

---

<sup>86</sup> Santa Olalla, Miguel, *op. cit.*

<sup>87</sup> García del Campo, Juan Pedro; Spinoza y el 15M, Euzkadi, youkali, 2012.

<sup>88</sup> Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Common Wealth, el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

razón o racionalidad que maneja Spinoza<sup>89</sup> o tienen a nuestro autor como uno de sus referentes.

Como ya queda dicho, la lucha, el grito contestatario de “otro mundo es posible”, o la búsqueda de alternativas a la modernidad, encuentran en Spinoza un estímulo intelectual considerable.

Pero, seguir aquí, indagando a partir de todo este pequeño esbozo del concepto de razón aplicado a la racionalidad económica, desde el punto de vista de la teoría de juegos y de la teoría de decisión racional, como desarrolla con tan buen criterio, Miguel Santa Olalla en su tesis doctoral, es tarea que rebasa la función de nuestro cometido<sup>90</sup>.

O incluso para darle la vuelta al asunto, como hace, también magistralmente Antoni Doménech, en su tesis doctoral, y aplicar el instrumental de estas teorías sociales a la historia de la filosofía política, en una investigación del concepto de razón en Spinoza, nos llevaría por otros derroteros, por muy sugerentes y actuales que sean, fuera del marco interpretativo de la presente investigación.

Debemos por tanto proseguir con lo nuestro y centrarnos en indagar y aclarar un poco más el concepto de razón, de dónde viene, cómo llega a la modernidad, en qué consiste como se entiende en la modernidad dicho concepto y cómo lo construye el propio Spinoza.

Sin embargo, es importante que nos detengamos en un aspecto que suele pasar desapercibido. Y es el hecho que el concepto de razón parece que sufre una evolución ascendente hasta coronarse como razón crítica e ilustrada para luego ir perdiendo fondo y contenido hasta llegar hoy en día a diluirse en distintos ámbitos de racionalidades de las distintas disciplinas científicas. Perdiendo con ello su poso ético-político del que siempre gozó. Dejando de ser erótica y activa hasta convertirse en inerte.

Vamos a ver por tanto, aunque parezca redundante, un poco más detenidamente esta evolución para poder observar el proceso ya señalado. Marcaremos así dos etapas: hasta la

---

<sup>89</sup> Negri, Antonio; *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

<sup>90</sup> Lo que si viene a quedar claro es que en Spinoza, la razón no es una facultad del alma humana como en otros autores. Su lenguaje está más cerca de la biología que de la psicología. Por ello, razón o racionalidad pueden ser usados casi indistintamente en nuestro autor. Por otro lado, su concepto de utilidad nos lleva a poder interpretar o estudiar su racionalidad dentro de los parámetros de la teoría de la elección racional. Lo cual quedaría apuntado para posteriores trabajos de investigación.

ilustración y luego hasta nuestros días.

### I.5.2. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO HASTA LA ILUSTRACIÓN.

¿Qué es esa cosa llamada “razón”? Antes de centrarnos en la situación central para nosotros del concepto de razón en Spinoza, y para una comprensión más adecuada de la misma, hemos de buscar cuáles son las raíces del dicho concepto.

Pues como muy bien sugiere Herbert Schnädelbach<sup>91</sup>, desde Aristóteles hasta Kant y Schopenhauer la razón se había descrito como algo complejo y plural. No está demás hacer una pequeña introducción al desarrollo del término.

La palabra razón proviene del vocablo griego *logos* que a su vez fue traducida al latín como *ratio*. *Logos* abarca una pluralidad de significados: Palabra, expresión, definición, argumento, pensamiento, discurso, razón, proporción...

*Logos*, procede del verbo griego *legein*, cuyo significado, resalta tanto el “decir” como lo dicho en el decir. Implica pues, la forma del verbo “decir”, como el contenido de lo que es dicho, al decir lo que se dice.

En la cultura griega, la razón va directamente asociada con la capacidad expresiva del ser humano. El ser humano es ante todo racional, en ello consiste su esencia y su excelencia (*arete*) si esta racionalidad es bien (*agathos*) utilizada.

Lo racional es lo que se puede expresar, sea en palabras o en proporciones numéricas, mientras que lo irracional es lo que no se deja atrapar tan fácilmente con tales instrumentos (de ahí, por ejemplo, que se hable de los números “irracionales”).

El hombre es capaz de discutir racionalmente en el ágora sobre los problemas que le atañen, precondition básica de cualquier sociedad. No es ninguna casualidad que los diálogos platónicos tengan una estructura dialógica, o que la teoría política de Aristóteles acentúe la dimensión social del ser humano, derivada de su capacidad de participar con el argumento como mejor arma en la toma conjunta de decisiones.

Para los griegos el mundo y el hombre están impregnados de *logos*, y eso justifica que el ser humano pretenda conocer la realidad. Si el mundo o el ser humano fueran *álogon* no sería posible una coincidencia entre ambos. Sólo porque el hombre “tiene” *logos*, puede a su vez

---

<sup>91</sup> Schnädelbach, Herbert; *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, Shurkam editorial, 2007

descubrir el *logos* de la naturaleza, las proporciones que la gobiernan y que están escondidos en la misma.

La razón, en consecuencia, incluye también una dimensión práctica, moral, que es la que queremos tratar aquí en conjunto con la otra dimensión más cognoscitiva.

Como ya hemos reflejado en varios apartados anteriores, Antoni Doménech realiza una descripción en términos de teoría de juegos de la evolución de la razón humana, desde lo que él denomina la “razón erótica”, característica de los antiguos y capaz de integrar los bienes públicos dentro de los modelos de vida buena, a la razón inerte, propia de la modernidad.

Se trata de una razón escindida incapaz de conciliar bien público y bien privado, una razón que ha perdido la fuerza motivadora<sup>92</sup> y que desconoce realmente en qué consiste dicho bien. Como tendremos ocasión de ver más adelante dentro de la teoría de la virtud, para Doménech la razón moderna, de la que Spinoza es una excepción, nace mutilada, fragmentada.

Principalmente debido a nivel antropológico, a su concepción privativa de la naturaleza humana, privatividad que hereda del cristianismo paulino principalmente y su concepto de pecado, noción propia de una naturaleza humana caída en desgracia, incapaz de gobernarse a sí misma y tener que contar para ello del auxilio exterior. Dios en un caso, el Estado en el otro.

Y a nivel epistemológico, a la separación entre el entendimiento y la voluntad, entre la razón y el deseo, como dos facultades distintas de la mente humana.

Este sentido del *logos* que hemos tratado de describir quedó completamente invertido en su traducción latina. El *logos* griego eminentemente lingüístico es traducido al latín por *ratio*, que en primera acepción significará “cálculo”. Esta noción de *ratio* es la que más resaltará la modernidad hegemónica como ahora tendremos ocasión de ver.

El énfasis no se sitúa en la capacidad argumentadora del ser humano, sino en su capacidad de cálculo. Con esto, no sólo se está introduciendo un importante giro significativo en la comprensión de la razón, sino que también se están poniendo las bases de la filosofía moderna.

La mentalidad pragmática que siempre caracterizó a la cultura latina transforma una razón

---

<sup>92</sup> Ver Doménech, Antoni, “De la ética a la política; de la razón erótica a la razón inerte”, Ed. Crítica, Barcelona, 1989.



dialogadora en una razón calculadora, que empuja a un segundo plano la concepción griega de la razón. Lo realmente productivo es una razón capaz de “contar”, de cuantificar, de demostrar, de medir, en suma de calcular. Su paso a razón instrumental está ya servido.

Pensar, creer u opinar adquieren por lo tanto un sesgo instrumental, por mucho que con el paso del tiempo esto caiga prácticamente en el olvido de los fósiles etimológicos. Al fundir *logos* y *ratio*, se estaban entremezclando dos formas bien distintas de interpretar lo que hoy, herederos de la cultura latina, denominamos con el término “razón”, prácticamente volcado del latín.

Este tipo de razón, tal y como critica Antoni Doménech, es incapaz de encontrar un proyecto que fusione el interés privado y el bien público. Lo que Antoni Doménech denomina “tangente ática”, la intersección entre ambos bienes. En este sentido, Doménech diferencia, como hemos dicho, razón erótica y razón inerte.

Ambas nociones quedan definidas en la página 22 de su obra *De la ética a la política*:

Llamo racionalidad práctica “inerte” al conformismo filosófico con los deseos y preferencias “dados”, a la concepción “plana” del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y a la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón humana no sea “sino su obediente sierva”.

Llamo racionalidad “erótica” –en el sentido de Platón- a la que aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias, a la que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el ama humana, a la que es capaz no sólo de elegir el mejor curso de acción, sino también el mejor deseo.

Como vemos es la hondura moral e intelectual a la vez, ética y epistemología unidas lo que distingue a una y a otro tipo de razón. La segunda más volcada en lo externo, el bien público, ha olvidado o desconoce el bien privado, que queda relegado a la pura subjetividad y relatividad personal.

Como vamos a comprobar a lo largo de este trabajo, no es casualidad que el modelo de razón que ha triunfado a lo largo de la historia de la filosofía occidental esté muy influenciada por esta concepción, del mismo modo que el modelo de racionalidad elaborado desde la teoría económica capitalista y liberal, hoy dominante considera abiertamente la razón como un mero instrumento calculador.

Toda esta evolución encuentra un origen de tipo lingüístico en la traducción latina de *logos* por *ratio*, lo cual no ha de ser necesariamente determinante en el desarrollo de este concepto, pero sí, nos guste o no, una influencia innegable.

Como ya quedado sugerido y referido *logos* y *ratio* pertenecen a dos campos semánticos completamente diferenciados: Por un lado a *legein* –decir, hablar- y *logos* es la palabra, el discurso, el pensamiento, y para Aristóteles razón y lenguaje; por otro lado: *reor*, *retus sum* – calcular, opinar, argumentar, y con ello quiere decir *ratio* en primer lugar cuenta, cálculo, y sólo en segundo término motivo, argumento, demostración.”

Esta progresiva instrumentalización se puede confirmar centrando nuestra atención en la historia de la filosofía. Pensamientos que impulsaron la modernidad como el de Bacon o el mismo Descartes, a nuestro juicio mal interpretado en este caso como en muchos otros (como veremos más adelante), incluyen rasgos de una razón entendida como cálculo muy vinculado todo ello al proceder matemático en exclusividad.

El “*Novumorganum*” de Bacon pretende ser un sustituto del viejo órgano aristotélico, una nueva metodología científica en la que mezclando la inducción, nos dice *Lord Canciller*, y la recogida experimental de datos alcancemos un progreso del conocimiento impedido por un racionalismo anticuado como el griego.

Igualmente, la exclusiva matematización del pensamiento que lleva aparejada la filosofía cartesiana, más en el cartesianismo que en el propio Descartes, posibilitó un desarrollo considerable no sólo de la matemática sino también de un modelo de razón diseñado a medida por esta ciencia, una razón obsesionada por la certeza, dirigida por el método de análisis y síntesis, una razón que ya no se mueve tanto en el ámbito dialogante de “lo que puede ser así, pero también de otra manera”.

Todo este proceso culminará en la Ilustración y es quizás uno de los rasgos que posibilitaron el desarrollo de la ciencia, y su encumbramiento como uno de los valores máximos de la civilización occidental.

Aunque muy bien es cierto, que Kant sitúa las cosas casi en su sitio al adjudicar a la moral el papel rector de la ciencia, al constatar la primacía de la razón práctica sobre el exclusivo uso teórico de la misma.

Sin embargo, dejando esto de lado, si observamos brevemente la filosofía de Hume, vemos que en ella encuentra sus raíces buena parte de la teoría instrumentalista racional actual y su concepción como esclava de las pasiones, reduciendo o eliminando todo su potencial liberador vinculado al gobierno de las mismas (pasiones).

Como no podía ser de otra manera porque al igual que la *ratio* instrumental ha sustituido

al *logos* como una eleuterología del deseo, en palabras del propio Doménech, la economía ha sustituido a la ética, como *organon* de la política moderna.

### I.5.3. DE LA ILUSTRACIÓN A NUESTROS DÍAS.

Hoy en día, el primer problema con el que se encuentra cualquiera que quiera acercarse al tema de la razón es el de la pluralidad terminológica. De una forma u otra, el problema de la razón ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía.

Y sin embargo, resulta sorprendente la dificultad de encontrar la palabra “razón” en cualquier obra de filosofía contemporánea, a no ser que se trate de alguno de los enfoques posmodernos que parten de una negación radical de la misma.

La razón desaparece de la filosofía, o en el mejor de los casos hace acto de presencia para ser tachada o para responsabilizarla de buena parte de los desastres de la humanidad.

Y curiosamente, mientras la filosofía reniega de la razón son muchas las disciplinas que fomentan el estudio de la racionalidad de sus metodologías. Mientras que la razón se desvaloriza, la racionalidad se asocia a una garantía de cientificidad.

El desprestigio de la razón deja lugar al reinado de la racionalidad, la de cada una de las disciplinas. Eso sí, ya vinculada esta racionalidad a criterios instrumentales de eficacia o eficiencia.

Se habla así de una racionalidad política, económica, científica... Para comprender y dejar claro estas diferencias en el uso de ambos conceptos, el de racionalidad y el de razón, uno más vinculado a lo instrumental, como está siendo puesto de manifiesto, y el otro, como garante y portador en su seno, de un sentido moral, conviene buscar las causas históricas y filosóficas de esta oposición entre dos conceptos tan unidos.

Por un lado, el concepto de razón tiene una honda raigambre filosófica. Tradicionalmente la razón se asociaba a una capacidad humana que nos separaba de los animales y otorgaba a su poseedor una cierta superioridad.

Para Aristóteles el “*logos*” (como quiera que lo traduzcamos) es la diferencia específica que distingue al hombre del animal, y este aspecto se irá acentuando con el desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia.

Cuando se conjuguen filosofía y cristianismo, la razón será el atributo que más acerque a los seres humanos a la condición divina, y se irá asociando progresivamente al alma, al

espíritu.

Por influencia platónica se construye toda una terminología de carácter simbólico que asocia la razón con algo puro y seguro, y a los sentimientos (opuestos “naturales” de la razón) como algo sucio, y cambiante. En este sentido la síntesis tomista no cambiará mucho la perspectiva. Es aquí pues donde empieza es fisura, esa dislocación entre entendimiento y razón.

Con el nacimiento de la modernidad, la razón adquiere toda su autonomía y comienza una etapa de predominio que llega hasta finales del siglo XIX, cuando Nietzsche le asesta uno de los golpes definitivos, dando paso a todos los planteamientos posmodernos.

Hasta entonces, la razón era una capacidad espiritual del ser humano, que habría de conducirlo necesariamente a un progreso a menudo utópico. Esta confianza en la razón, que fue principalmente criticada por el empirismo inglés, llegó a su máxima expresión en la Ilustración.

Por otro lado, y precisamente por el fracaso de todos los proyectos racionalistas e ilustrados, la racionalidad se convirtió en la sustituta perfecta de la razón. Una forma de no claudicar ante lo que se llamó “el malestar de la razón” era apostar por la racionalidad.

Con este término se dejaban atrás todas las connotaciones “filosóficas” del pasado y por otro lado se hacía de la vieja razón un tema científico, cuantificable. Bajo la influencia del positivismo se rompe cualquier tipo de vínculo entre la razón y “el alma” o “el espíritu”.

La racionalidad no es ya una facultad del ser humano, sino una propiedad. La razón no es una sustancia, ni mucho menos una entidad. La racionalidad es una cualidad que se podrá aplicar o no a personas, decisiones, creencias, acciones, estructuras...

Sin tener que preguntarse de dónde proviene esa racionalidad, lo único que preocupa a los modelos avalados por el positivismo es el hecho “desnudo” (si es que puede existir algo parecido) y la cuantificación.

Queda para otro lugar el comprobar si ambos son aplicables a la racionalidad. Por el momento, lo que nos interesa es destacar cómo la racionalidad ha tomado el lugar que hasta entonces le había correspondido a la razón.

En efecto, aquí ha reemplazado una palabra nueva a otra vieja. Hablar de la razón cae bajo sospecha de metafísica, mientras que [hablar] de la racionalidad expresa un tema sólido y científico.

En consecuencia, “razón” recuerda a conciencia, alma, espíritu, es decir, a algo psíquico, conceptos que la psicología actual no utiliza; por el contrario se acepta como evidencia cuando se comprende como ciencia del mero comportamiento, como objeto de investigación, como propiedad de personas y sistemas empíricamente constatable.

Así, la racionalidad ha desplazado a la razón. Pero como dijimos antes nuestro estudio debe proseguir por los derroteros del concepto de razón en Spinoza, abandonando aquí este pequeño excursus sobre los avatares de la racionalidad humana anteriormente descritos.

## I.6. LA RAZÓN INMANENTE Y SU DESPLIEGUE CONCEPTUAL EN SPINOZA.

En esta parte del trabajo lo que pretendo es explorar el concepto de razón que maneja Spinoza y su concepción de la esencia humana como deseo o potencia de existir.

La hipótesis, hasta cierto punto novedoso, que sostiene dicha investigación es la idea de que Spinoza construye una teoría de la Virtud como potencia de la razón basada en una estrategia del *conatus* (humano), como forma de perseverar en la existencia.

Esta estrategia se expresa en tres fases o momentos de la razón, epistemológico, ético y político:

### I.6.1. RAZÓN EPISTEMOLÓGICA.

Una reforma y crítica del conocimiento como paso previo, garante y sustento de dicha teoría de la Virtud. Desarrollada básicamente en el *Tratado para la Reforma del Entendimiento* y en los dos primeros libros de la *Ética*.

Donde se ponen las bases de una razón de corte epistemológico fundamentado en la recensión crítica del mecanicismo cartesiano y en el método geométrico. En este paso será fundamental el despliegue del concepto de *causa sui* con el que comienza la *Ética* y que pone las bases, el subsuelo físico ontológico sobre el cual se va a construir todo el sistema spinozista (libro I de la *Ética*). Reservando el libro II para el desarrollo de los conceptos básicos de la física spinozista y para la revisión crítica del mecanismo materialista de corte cartesiana.

Esta primera fase tendría su momento álgido en la elaboración de una crítica epistemológica de una especie de teoría de la representación imaginativa, como forma ilusoria de conocimiento, que Spinoza lleva a cabo en el *Ápndice* que cierra el libro I de la *Ética*.

La crítica a esta teoría de la representación, unida a su proyección religiosa como

superstición y su proyección política como sumisión, pondrá las bases del programa spinozista para explicar las causas de la servidumbre “voluntaria”, como un estado de impotencia humana y su posible salida de la misma a través del despliegue de la potencia de la razón.

### I.6.2. RAZÓN ÉTICA.

La construcción de una razón ética como gobierno de los afectos. La cual se lleva a cabo básicamente en los libros III, IV y V de la *Ética*. Si en el libro tercero se desarrolla un estudio de las emociones, sentimientos y afectos humanos siguiendo el orden geométrico, en el cuarto se pone de manifiesto el estudio de la servidumbre como impotencia de la razón, poniéndose las bases que desarrolla en el libro quinto para la salida de dicho estado a través de la máxima potencia de la razón como *conocimiento de Dios* o ciencia intuitiva.

Esta teoría del gobierno de los afectos lleva aparejada, además del conocimiento natural, como anclados en la propia naturaleza humana, de los mismos y su funcionamiento; una especie de técnica, de propedéutica procedimental para lograr dicho objetivo, es decir, su gobernabilidad.

Es precisamente en esta segunda fase donde se pone de manifiesto la naturaleza y su fisiología emocional, pasional de la razón humana. Condición sin la cual esta razón se vería impotente e incapacitada para dicho gobierno.

El objetivo de dicho gobierno no es otro que alcanzar o estar en disposición de alcanzar la *beatitudo* o felicidad, (el llamado bien privado de los griegos). Este gobierno de los afectos sustenta una teoría ética basada como sustentos de unos derechos individuales concebidos como potencia y expresión de la felicidad humana.

El gobierno de sí, fijará las bases para el buen gobierno de lo colectivo o teoría política. Enlazando el bien privado, felicidad con el bien público o libertad.

### I.6.3. RAZÓN POLÍTICA.

La arquitectónica de la razón crítica<sup>93</sup> spinozista culmina en una teoría de la comunidad

---

<sup>93</sup> La definición de la razón spinozista como razón crítica “*avant la lettre*”, la tomo de Peña Echeverría, Javier; *La filosofía Política de Espinosa*, Valladolid, Universidad de Valladolid Publicaciones, 1989. Pág. 40. En concreto, “*Espinosa realiza una auténtica “crítica de la razón política” dirigida contra el racionalismo abstracto del iusnaturalismo clásico*”. Esta concepción crítica de la razón en Spinoza y en los mismos términos,

desarrollada a través de las pasiones o afectos alegres colectivos y tematizada como *potentia multitudinis*, o potencia de la multitud como sujeto político.

La definición del Estado como poder y derecho de la multitud, conduce a Spinoza a explorar un camino político basado en el movimiento perenne de la democracia o de lo democrático como sistema idóneo para el despliegue de esa *potentia multitudinis* en su búsqueda de la libertad más absoluta posible.

La democracia queda así definida no tanto como un sistema político, un régimen político, como un movimiento, como una estrategia colectiva de las potencias de la multitud que componen dicha comunidad humana. Su concepción de la comunidad, no como una propiedad, sino como un desarrollo de los afectos colectivos es la base de toda su teoría política como poder de la multitud.

Dichos afectos, *amicitia* (amistad), *generositas* (generosidad), *honestitas* (honestidad), *auxilium* (solidaridad) y *convivere* (concordia), conforma la base sobre la cual se construye la *communitas* spinozista.

Estos tres movimientos de la estrategia culminan en una teoría de la Virtud como potencia de la razón que asume sus fundamentos como conjunción entre el bien privado o felicidad y el bien público o libertad. Por tanto esta fundamentación de la acción virtuosa se convierte en la piedra de toque de una teoría de la ciudadanía como sujetos capaces del autogobierno, es decir de gobernarse a sí mismos.

Al final del camino que conduce a la apertura de la razón, al desenvolverse bajo la guía de la razón, *ex ductu rationes*, Spinoza define lo que sería el tercer nivel de conocimiento, la ciencia intuitiva o el *amor dei intellectualis*, quizás para remarcar con este concepto, “amor”, la fusión de los dos momentos el racional y el emocional, “amor intelectual” a Dios, a la Naturaleza, supone así un conocimiento emocional, un punto de llegada a la que la razón arriba, al conocer las cosas por su necesidad. Un conocimiento que tiene al amor como base y fundamento. Que así configurado el diseño del sujeto ético-político spinozista.

Muy distinto como veremos de la otra construcción, dominante en la modernidad, la vía hobbesiana que va a fundamentar en el miedo la constitución del otro sujeto que alumbró también la modernidad, el Estado.

---

también la podemos encontrar en Moreau cuando define al sistema spinozista como un racionalismo crítico del propio racionalismo. (En Moreau, Pierre François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF 2003).

Podemos entender por tanto, y en este trabajo lo vamos a hacer así, que en la modernidad surgen dos sujetos políticos antagónicos vehiculados en torno al problema de la fundamentación del poder.

Uno estará basado en el eros o amor como pasión y deseo primario y dará lugar a la línea spinozista, articulado en torno a una razón ética, activa, emocional, erótica en el sentido clásico del *logos*.

Garante por tanto de una teoría de la virtud generadora de ciudadanos autárquicos capaces de ejercer el autogobierno y la otra línea dominante dará lugar a la línea hobbesiana formada a partir de una razón política, inerte, instrumental.

Esta línea hegemónica de la modernidad a partir de la unión entre el sistema político, el Estado y el sistema económico, el capitalismo, como corazón del mismo, estará fundamentada en el miedo como instinto primario y primigenio. El cual va a constituir a los individuos no como ciudadanos sino como siervos en torno al auténtico sujeto político que no será otro que el Estado, constituido y definido como voluntad de poder.

Amor, eros y miedo configurarían así las dos concepciones antagónicas de la naturaleza humana que construye la modernidad. Uno articulado en torno al concepto de potencia y el otro al de poder.

Este trabajo pretende por tanto sacar a la luz la formación del concepto de razón en su relación con el de poder, a la hora de constituir al sujeto ético político en Spinoza.

#### I.6.4. LA RAZÓN POLÍTICA COMO CONCLUSIÓN FINAL DE LA INVESTIGACIÓN.

El último apartado dedicado a la razón política propiamente dicha incorpora el desarrollo final, de todo el proceso constitutivo de la razón en Spinoza.

Mi idea es presentar este estudio final de la razón política como cúspide y culminación de dicho concepto en su relación con el tema del poder a partir de la apuesta spinozista por el Constitucionalismo Republicano.

Viendo todo ello, desde dos puntos de vista, el del Estado, como régimen político y el del ciudadano como sujeto de derechos, para a partir de ahí, destacar la peculiar posición que ocupa Spinoza dentro del mismo.

Estudiando sus conceptos claves o vertebradores de su sistema político: su concepción



antropológica (desde la tensión entre razón e imaginación); su ontología política (desde la tensión entre derecho y poder) y su propuesta ética (la democracia como potencia de la multitud).

Con la peculiaridad que supone centrarse en el concepto de Derecho que maneja nuestro autor, como hilo conductor de todas las aporías heredadas de la modernidad y a las que intentará dar una solución pausable.

La estructura comprenderá dos partes centrales, precedida de una introducción general y una tercera parte con las conclusiones finales de la investigación y sus posibles futuros desarrollo de los mismos.

En la introducción me centro en la implicación entre el concepto de razón y el de poder o potencia a la hora de autoconstituir el sujeto ético político en Spinoza (al que podremos denominar desde ahora como “sujeto poliético”).

La primera parte y la segunda están dedicadas a la relación entre las tres categorías claves del sistema político spinozista: Derecho, Democracia y Multitud a la hora de configurar el Estado.

La tercera parte funcionaría como una consecuencia y conclusión de las anteriores, centrada en el tema de la libertad, auténtico objetivo de toda la obra filosófica de Spinoza.

También intento incorporar de forma crítica, las últimas y recientes investigaciones sobre la posible existencia histórica de un movimiento histórico y hasta cierto punto oculto y clandestino, que vertebrado en torno a la recepción de las principales ideas del spinozismo, igualdad, democracia y libertad se desarrolló en toda Europa a partir del siglo XVIII de forma paralela al proceso ilustrado.

Para terminar con las conclusiones finales a modo de recapitulación de toda la investigación, señalando la parte novedosa de la misma, así como posibles líneas futuras de investigación a desarrollar en ulteriores trabajos.

## II. BLOQUE II. LA RAZÓN EPISTÉMICA EN SPINOZA

### II.1. INTRODUCCIÓN:

#### II.1.1. EL PROBLEMA DEL MÉTODO COMO CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA EN LA MODERNIDAD:

Como vimos e hicimos referencia en la introducción, el problema del método resulta esencial para comprender el desarrollo de la filosofía racionalista en los diversos autores del XVII, especialmente Descartes y Spinoza y eso a pesar de la distinta concepción que tienen del mismo, como veremos un poco más adelante. Vamos a hacer por tanto, un breve recorrido histórico para observar cómo esta problemática metodológica se convierte en nuclear de cara al desarrollo de sus sistemas filosóficos.

El derrumbamiento de la escolástica va a dejar sin fundamentos metafísicos a la física y a la ética. A partir del siglo XIV se abre un período de incertidumbres, de tensiones que van a durar hasta el final del barroco en el XVII cuando triunfe definitivamente el newtonianismo y sus ideas se expandan a nivel epistemológico.

El Renacimiento va a convertirse en un caldo de cultivo, en un laboratorio de ideas que intentan buscar una salida a la crisis final de la escolástica y el mundo medieval.

El Renacimiento supone el acta de defunción del mundo cerrado-finito-medieval. Sus tres pilares básicos, las ideas de alma, mundo y Dios (que sintetizan la unidad de la sustancia) van a ser sometidas a una despiadada crítica por las diversas corrientes y tradiciones que, partiendo del cruce de caminos que supone el Renacimiento, van a desembocar en la Ilustración.

En todo este proceso es determinante para todos los ámbitos del saber, el papel jugado por la revolución científica, que comenzada como revolución astronómica por N. Copérnico, va a llegar a su término con Newton allá por 1678-82 cuando publica sus "Principia Matemática...".

El éxito del mecanicismo newtoniano, de la nueva ciencia hipotética deductiva va a suponer una radical transformación en la forma de "mirar, de ver el mundo" y por tanto, en la forma de interpretar, de reflexionar sobre lo que uno ve, cuando observa la realidad.

Desde la publicación de la "Crítica de la razón pura" por parte de Kant y su intento de fundamentación epistemológica del newtonianismo, ya nada podrá volver a ser como era

antes y al igual que en la filosofía se puede hablar de un antes y un después de Kant, en las ciencias de la naturaleza existe una etapa pre-newtoniana y otra post-newtoniana (por mucho que hoy en día nos planteemos si esas divisiones tienen o no tienen sentido ya).

Todo este proceso, podemos considerar que empezó con la crisis del XIV, crisis a todos los niveles: religioso, político, social, económico y filosófico. Del XIV, el cosmos aristotélico medieval sale muy cuestionado por los físicos franciscanos de París (Nicolás de Oresmes y Juan Buridan principalmente) y G. de Occam y el movimiento nominalista (Nicolás de Autrecourt y Juan de Mirecourt entre otros) posterior se encargaran de poner en "solfa" a la metafísica escolástica: separación fe-razón, incognoscibilidad del alma, de la existencia de Dios, primacía de lo particular, negación de los universales, eliminación de las cualidades metafísicas, separación papado e imperio...).

El XIV traerá consigo el ideal de vuelta, de resurgimiento de lo clásico, que el Renacimiento, auténtico crisol de culturas, tradiciones y experiencias, tematizará ampliamente y en todas sus facetas.

En este "laboratorio de ideas" se dan cita humanistas, magos, alquimistas, helio centristas conversos al copernicanismo, animistas como Bruno, astrólogos, naturistas, utopistas... de toda esta gama de ideas y de todos estos cruces de caminos que tienen en común el rechazo del mundo cerrado y jerarquizado medieval, de todos estos hilos y corrientes de pensamiento existe uno conductor, que llevará la ruptura, la crisis hasta el final, convirtiéndose en pensamiento triunfante, hegemónico el cartesianismo. De aquí surgirá, con Galileo y Descartes la fundamentación epistemológica de la nueva ciencia.

A partir de este momento se establecerá un criterio de demarcación científica que vendrá a poner en "fuera de juego" a todas estas corrientes renacentistas. Me estoy refiriendo al llamado "método científico", que más allá del deductivismo racionalista y del inductivismo empirista, se va a caracterizar por la aplicación sistemática de la matemática a la realidad.

De esta manera todo lo que no pueda ser susceptible de ser matematizado, cuantificado, mensurado, quedará excluido del estudio científico y por ende, casi de la realidad.

Primero le ocurrirá al concepto de alma-yo-sustancia. A partir de Galileo las llamadas "cualidades primarias" medievales, aquellas que se dan en los objetos y que traducían de algún modo los famosos "accidentes" de la sustancia, van a convertirse en lo sustancial, en lo esencial de los objetos, ya que son los únicos, es lo único que puede ser medido, cuantificado, mensurado de la vieja sustancia aristotélica.

De esta manera, lo accidental pasará a ocupar el lugar de la sustancia, lo accidental será lo esencial, quedando la sustancia medieval-aristotélica, el *sustratum*, diluido en los accidentes, en sus afecciones, en sus manifestaciones.

Nadie como el empirismo humeano para llevar hasta sus últimos planteamientos lógicos esta nueva concepción del viejo concepto de sustancia. El disolvente metafísico que supone el escepticismo de Hume, o convertirá todos y cada haz de impresiones en sustancias en sí mismas (siguiendo la definición cartesiana de la misma: "aquello que se manifiesta por sí mismo"), toda impresión será ahora sustancia, o bien nada quedará bajo ese haz de impresiones, salvo el hábito o la costumbre (la certeza moral cartesiana, desprovista de la certeza metafísica).

Con Hume<sup>94</sup> la disolución del concepto de sustancia trae aparejada la del YO (como sustrato de impresiones, de afecciones) y por consiguiente, también la idea del Alma, una vez que apliquemos uno de los principios claves del empirismo y corroboremos que el Alma, la idea del alma no procede de ninguna impresión sensible externa.

La otra solución, en principio en las antípodas de la humeana, pero no tan lejana como veremos luego, es la del spinozismo y su monismo sustancialista: Sólo existe una única sustancia, *Deus sive Natura*.

Spinoza también diluye en la naturaleza, no sólo la noción escolástica de sustancia-yo-alma, sino incluso la noción misma de Dios, con lo cual se abre a una concepción materialista que le aproxima como antecedentes al epicureísmo-atomista y al estoicismo-naturalista y como consecuentes entronca con toda la tradición moderna ilustrada del inmanentismo materialista no-finalista, que llegará desde Marx a la escuela de Frankfurt, pasando por el Kant de la primera crítica, por Nietzsche y Freud.

Este materialismo le aleja, por otro lado, tanto del realismo ingenuo aristotélico, como del fenomenismo empirista-positivista, en lo que respecta sobre todo a su concepción de la naturaleza, de la experiencia y a su teoría del conocimiento.

Con Spinoza, el alma (*mens*) es la idea del cuerpo. Sólo existen los cuerpos, que a su vez son modos, afecciones de la única sustancia existente, la naturaleza o Dios. El concepto de

---

<sup>94</sup> Hume David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Akal istmo, 2004.

alma-yo se diluye deja de ser antropocéntrico-egocéntrico, el hombre deja de ser un imperio dentro de otro imperio (la naturaleza).

Para dar respuesta, para adaptarse, asimilar el nuevo método de conocimiento surgido de la revolución científica (el cual sólo declara cognoscible las cualidades primarias de los objetos, es decir, aquellas cualidades susceptibles de ser cuantificadas), para aplicar digo, este nuevo método a la Moral, el racionalismo y el empirismo tomarán caminos divergentes, caminos que manifiestan claramente sus verdaderas intenciones:

La tradición empirista rechazará la moralidad por no pertenecer sus características, sus propiedades a las cualidades primarias y abandonarán así, todo posible intento de fundamentación ética, quedando la moral reducida a mero subjetivismo, emotivismo sentimental, convirtiendo a la razón en esclava de las pasiones-emociones. Lo cual, a nivel ético-político puede ser fácilmente reducible a un individualismo-subjetivista exacerbado en la mayoría de los casos.

Sus consecuencias, con el paso del tiempo, no se harán esperar: la falta de fundamentación o su imposibilidad traerá consigo, ya en nuestro siglo, la expulsión o la exclusión de los juicios morales de la ética del campo de la ciencia, del mundo cognoscible y de los juicios con significado, llevado a cabo por la tradición neopositivista.

La ética pasará a formar parte de lo irracional, de lo emotivo, de lo incognoscible científicamente, espacio donde es ubicada por las corrientes subjetivistas, no-cognoscitivas del lenguaje moral (emotivismo, intuicionismo, sensualismo...).

La conexión con las tradiciones comunitaristas, neo-aristotelismo y neo-hegelianismo, se produce a nivel empírico: un sentimiento de pertenencia a una cultura, a una tradición es lo que produce la creación-construcción de la identidad personal y este sentimiento de arraigo, de pertenencia a una cultura en la que uno nace, es irracional como tal sentimiento (o por lo menos poco racionalizado), pero es el único posible para una fundamentación moral.

Al producirse dentro de una comunidad, tal sentimiento es de claro signo etnocentrista, lo cual nos lleva a la conclusión muy hegeliana de que sin eticidad no hay moralidad (frente a Kant).

Frente a esta tradición no-fundamentadora empirista y subjetivista, el racionalismo va a hacer una apuesta fuerte, muy fuerte quizás para los tiempos que corren, pero tal vez decisiva para el posterior desarrollo ético-político ilustrado.

Por un lado, va a asumir que el derrumbe de la escolástica (al cual va a contribuir), deja sin fundamento no sólo al mundo físico natural, a la naturaleza, sino también a la ética, a la esfera de la moral, y por otro lado, asume el nuevo método científico de conocimiento (al que ha contribuido a crear), pero frente al empirismo y su subjetivismo-emotivista, los racionalistas, los cartesianos, van a intentar matematizar la moral, para así poderla objetivar, fundamentar y de esta manera descentrarla, des-antropocentrizarla.

De ahí el método más geométrico de Spinoza y de ahí que el padre del racionalismo y de la nueva ciencia, Descartes, no construya su moral hasta no tener terminado el nuevo edificio del saber, de la nueva ciencia físico-matemática, porque una vez conocida ésta, sus características y sus propiedades se podrá pasar a fundamentar dicha ciencia en la moral, en el sujeto, en el nuevo sujeto colectivo.

Para cuyo fin, el bienestar social, la nueva ciencia es el mejor instrumento, una ciencia objetiva, pública, observable, abierta, crítica y al servicio de la humanidad, frente al ideal hermético, ocultista, altamente especializado que identificaba saber con dominio y control de la naturaleza y a la postre también del ser humano. Ciencia helénica versus ciencia babilónica (en palabras de Husserl<sup>95</sup>).

Frente al saber es poder del hermetismo-instrumental, la modernidad racionalista ilustrada propondrá "saber es felicidad", siempre entendiendo ésta como felicidad colectiva. Una noción de colectividad ya implícita en el mismo concepto de sabiduría, saber abierto, público, comunicable, objetivo al servicio de la comunidad.

Es obvio decir que la conexión saber-felicidad (el ideal sabio cartesiano y spinozista) viene garantizado por el poder, la potencia de la razón. Saber es poder racional, poder para transformar, para mejorar las condiciones de vida colectiva. Todo ello llevado a cabo a través de una previa reforma de dicho saber, reforma del entendimiento para eliminar todo tipo de supersticiones y mistificaciones de todo tipo, ético-políticas, religiosas, sociales y/o epistemológicas.

Esta geometrización de la ética va a posibilitar su fundamentación en la razón misma. Una razón autónoma y auto fundamentadora frente al "cielo-religioso y la tierra-empírica"; razón que procede mostrando a cada paso el fundamento de sus conceptos en sus condiciones de posibilidad, posibilidades como una ciencia de los límites de la razón humana. La

---

<sup>95</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1985.

certificación, la comprobación de tales límites (frente al absolutismo instrumentalista científicista), será ante todo, la justificación en virtud de estos mismos límites de su fundamento, del poder de la razón.

Una razón que se auto fundamenta en sus propios límites, ahí reside su poder y no su debilidad, en reconocer su finitud está su gran precariedad, pero también está su poder (racional) frente a todo dogmatismo o fanatismo político religioso.

Fundamentación, es justo lo contrario de fundamentalismo, de integrista. Una ética geométrica de la que Kant extraerá sus máximas consecuencias y potencialidades. El método trascendental kantiano supondrá el culmen ilustrado de este desarrollo racional.

Método trascendental cuya característica principal es la coincidencia entre fundamento y posibilidad, dando por justificado, por fundamentado, un concepto cuando se puede demostrar su posibilidad, es decir, su falta de contradicción interna.

La razón no puede ir más allá de la experiencia, nos dirá Kant, entendiendo por experiencia el mundo del ser humano, el mundo de los problemas que preocupan al ser humano. La razón debe fundamentar dentro de estos límites las capacidades y las facultades del hombre.

Los límites de la razón humana sólo pueden ser determinados por la razón misma, no desde fuera, heterónomamente, porque esta razón obtiene el poder, la fuerza de su propia autonomía y no puede, no debe asumir desde fuera la dirección de su proceder; ni fe, ni mística, ni transcendentalismo, ni sueños arbitrarios y fantasiosos.

De esta manera el ideal racionalista-ilustrado se concreta en el método de la razón auto fundamentadora. De ahí la exigencia del mismo método para todas las ciencias, el árbol cartesiano o el método geométrico spinozista.

Aunque hay que tener en cuenta que el mismo método en ciencias naturales y sociales no quiere decir o no tiene por qué suponer una unificación de las ciencias, fisicalista, ni una reducción de todos los lenguajes a lenguaje fisicalista.

Una unidad de método no supone necesariamente un unificación de las ciencias, como muy bien señaló Otto Neurath, eso sería tanto como podar el árbol cartesiano de la ciencia, suprimiendo previamente las raíces, la filosofía, por no poder adaptarse a dicho lenguaje fisicalista y ya sabemos lo lejos que llega un árbol sin raíces.

El uso y desarrollo del método geométrico y trascendental garantiza y nos previene de este peligro reduccionista porque es capaz de conectar fines (fundamento) y medios

(instrumentos), ciencia y moral, coherencia y honestidad, no otra cosa es , no otra cosa manifiesta el imperativo categórico kantiano.

El nuevo método como camino, como órgano de la ciencia, donde coinciden tanto racionalistas como empiristas de la modernidad, desde Bacon hasta Kant, supone la salida a la crisis terminal del aristotelizado medieval periclitado por la escolástica tomista (aristotelismo adulterado todo hay que decirlo).

La solución a la crisis de fundamentos que supone el fin de la escolástica pasa por el desarrollo de un nuevo método, de *novumorganum*. Se hacía necesaria una reforma del saber, del entendimiento para conseguir llevar a buen puerto el proyecto moderno.

Este nuevo método no sólo será el garante del progreso en el saber (frente a la mera *doxa*), sino que también supondrá el alcanzar la madurez, la mayoría de edad intelectual y moral.

Toda la modernidad y su proyecto se puede seguir a través de este hilo conductor, un intento, un desarrollo y mejora del método geométrico galileano (no el baconiano), la aplicación de la matemática a la realidad, pero desde la creencia cartesiana de que las matemáticas no son reales, que el mundo no está escrito en caracteres matemáticos (como llegaron a creer Galileo y Newton), sino que es el sujeto investigador el que dota de inteligibilidad pura, de geometría aplicada a la naturaleza, a la realidad, de ahí que sea necesario fundamentar la ciencia en la ética.

Fundamentación epistemológica necesaria por otro lado, para no divinizar dicha ciencia, para mantenerla como un instrumento, como un medio y nunca como un fin en si misma (como pretendía el ideal hermético-tecnológico de conocimiento) y supeditarla siempre a un proyecto moral.

Si existe un uso metafórico y otro conceptual del lenguaje, no hay porque reducir uno al otro, o privilegiar uno sobre el otro. La revolución científica del XVII se asienta en esa posibilidad, en ser capaz de expresar la realidad, la naturaleza, conceptualmente, de convertir las bellas metáforas herméticas renacentistas en conceptos rigurosos, claros, analíticos y precisos.

Ahí radica la fuerza de la matemática, en la capacidad de construir sus propios conceptos (y a la filosofía de derivarlos). ¿Alguien se imagina una ética construida metafóricamente, sería posible llegar a un acuerdo-consenso sin equívocos, o cada uno llevaría a cabo su propia interpretación de lo supuestamente acordado?



Frente a Nietzsche, el concepto no es una vieja metáfora que se ha impuesto en su lucha a las demás metáforas y ha devenido concepto con pretensiones hegemónicas de verdad, no, es la metáfora una tensión irresuelta que, a veces, pugna por devenir concepto.

La razón-poética no puede construir mundo si no tiene detrás, si no está fundamentada en una razón ética, y ésta, exige una formulación conceptual, no metafórica.

En un marco de referencia conceptual filosófico-cultural como el de la modernidad ilustrada, se recurre a la matemática como método que produce conocimiento, no como un fin en sí mismo.

De hecho tanto Descartes como Spinoza, no lo cumplen a rajatabla, el primero porque no identifica orden real con orden matemático (como sí harán Galileo y Newton), como muestra la tercera regla del método (imponer un orden subjetivo a la realidad), y Spinoza saltándose el orden geométrico en los diversos escolios de la *Ética*, imprimiendo así dinamismo y vitalidad a su sistema (como bien muestra Deleuze).

Luego, el recurso al *more* geométrico es un medio, un instrumento para conseguir un determinado fin, la matemática para la modernidad no es un fin en sí mismo (eso lo será en el positivismo y su razón instrumental), sino que se recurre a él porque produce objetividad y la objetividad es necesaria tanto para la ciencia, como para la ética.

Con la objetividad adquirimos el compromiso de intentar eliminar el antropocentrismo en las ciencias y el egocentrismos en la moral, por eso se objetiviza, se matematiza la moral frente al subjetivismo empirista.

El ideal moderno de mantener unidas, conexas las dos esferas práctico y teórica y supeditar la esfera científica a la moral, es decir, de poner todos los instrumentos y el potencial científico, que se desprende de la revolución, al servicio de la humanidad, del ser humano, es un ideal pragmático-racionalista ilustrado que recogerá Marx con su *ontopraxeología*, con su unidad indisoluble de teoría y práctica.

Praxis transformadora de la naturaleza (el trabajo humaniza la naturaleza), como praxis transformadora de la sociedad (práctica revolucionaria social del ser humano).

Por tanto, los problemas de crisis de fundamentación, tanto de la matemática, como de la lógica o del lenguaje, no interesan tanto como juego o pasatiempos de eruditos, sino que más bien nos interesan en tanto en cuanto se acepte o no, poner todas las esferas de lo humano (ciencia, tecnología, arte, política...) al servicio de un proyecto social emancipador.

Nadie como Spinoza muestra mejor esta conexión entre ciencia y ética, entre la necesidad de reformar el entendimiento, alumbrando un método nuevo para poder avanzar tanto en sabiduría como en felicidad.

Lo esencial de este método consiste en la posibilidad de obtener objetividad, es decir en la eliminación de todo residuo antropomórfico en la naturaleza y de todo residuo egocéntrico en la ética.

Objetividad versus antropocentrismo, aun a sabiendas que partimos del sujeto, no ya individual, sino colectivo, social como fin y como fundamento de dicho método.

Si olvidamos esto, si buscamos objetividad sin sujeto, sin subjetivismo, caemos en el positivismo que deja fuera al ser humano y a la moral, por no ser susceptibles de ser estudiados de forma matemática, mensurable, objetiva, convirtiendo así a la razón en un mero instrumento de cálculo y medición y dejando los fines humanos como mero irracionalismo subjetivista, cuando la razón no es sólo un medio, un instrumento, sino un fin, es el camino mismo (no hay caminos para la libertad-felicidad-sabiduría, el camino es la libertad).

El error positivista proviene de confundir realismo con realidad, de pensar que las matemáticas son reales, que la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos.

Olvida así el punto de partida, es el sujeto el que objetiviza-matematiza la realidad, es su fundamentador, su auto fundamentador del conocimiento, por eso el conocimiento no tiene un mero fin en sí mismo, sino que debe repercutir en el desarrollo humano, en el bienestar social.

Olvidan que fundamento no pensado, no teorizado, del cual se nutre el pensamiento, la vida misma que nutre a la teoría: Descartes (el cogito como sujeto individual y colectivo, el buen sentido, “la razón está muy bien repartida”). Spinoza (los escolios que dinamizan el more geométrico de la Ética).

Y Kant (el sujeto transcendental) lo supieron ver con sus respectivas concepciones, separaciones y fundamentaciones de la ciencia (y la moral) en algo que no es científico, en la subjetividad o en la naturaleza humana, siempre entendida como colectividad o el saber científico con vistas o en aras de las ideas emancipatorias del ser humano.

De ahí que lo importante de las diversas concepciones científico, políticas, morales, no es saber cuál es más verdadera o menos errónea, sino qué tipo de ser humano construye, qué tipo de ser humano se desprende de una u otra concepción o cosmo visión metafísica sobre la realidad, es decir qué tipo de ser humano resulta con vista al ideal emancipatorio.

De todo lo anterior se desprende que no podemos considerar a la modernidad como un proyecto exclusivamente epistemológico o de lucha por el entendimiento teórico.

Claro que la preocupación epistemológica es central, pero esa preocupación epistémica se encuentra en la mayoría de los casos al servicio de un fin moral, de una preocupación humanista (heredera y recién conquistada en el renacimiento).

Se reforma el saber pero con vistas a un fin social, para mejorar socialmente y dignificar la vida humana, no por el saber mismo.

Cuando se olvida esto es cuando se asocia razón instrumental a modernidad, a control y dominio sin más, a represión, y una vez aquí, es fácil dar el siguiente paso y rechazar a la razón, abrazando de esta manera lo irracional como liberación, desembocando en lo particular, lo individualista, lo romántico, irreflexivos, todos ellos, por egocéntricos, es decir volver a lo pre moderno, a la tradición hermética, donde ahí sí, que razón es igual a poder y a secretismo.

Aquí sí que se produce círculo vicioso: a nivel social, razón tecno científica instrumental (que rechaza la ética por irracional) y a nivel particular, esfera moral del irracionalismo vital (juegos de rol, astrología, magia...) etnocentrismos varios y variopintos subjetivistas, como ocurre hoy en día, olvidando que toda etnogénica supone siempre cratomorfismo.

## II.1.2. LA RAZÓN EPISTÉMICA

El lugar idóneo para empezar esta indagación, este camino de exploración, es el *Tratado para la Reforma del Entendimiento*. Que junto al libro II de la *Ética*, suponen los dos lugares más significativos de toda su obra donde Spinoza nos vierte su concepción del conocimiento. En estos textos por tanto, se encuentran las claves de su concepto de razón, y más concretamente de su concepción epistemológica de la razón.

Sin embargo, lo primero que hay que señalar es que la división del concepto de razón en estas tres variantes, epistemológica, ética y política, obedece a criterios de exposición, que no de realidad. Es decir en Spinoza la razón no se encuentra fragmentada sino que es toda Una. Sus diversas partes solo funcionan para facilitar la explicación, pero en la realidad la razón es una sola.

De ahí que podamos hablar de la esencia ética de la epistemología en el concepto de razón

en Spinoza, como por ejemplo sostiene Antonio Negri<sup>96</sup>, el cual vincula un fondo o trasfondo ético a todo el entramado epistemológico conceptual del spinozismo.

Jurgen Habermas ya había insistido en subrayar y asociar también, los rendimientos epistemológicos y los rendimientos morales de los conceptos. Podemos decir así que suele ser una tradición desde Platón o un lugar común al desarrollo del racionalismo el considerar que el subsuelo de todo concepto gnoseológico es un fondo moral.

Spinoza se inscribiría así en esta línea y al mismo tiempo supone como una declaración de principios de su toma de posición o de su vinculación a la tradición racionalista. P. F. Moreau ha señalado que si de algo se puede calificar al spinozismo de lo que no cabe la menor duda es de racionalista<sup>97</sup>. Eso sí, un racionalismo crítico o una crítica racionalista del racionalismo que se desplegaría (para señalar su matriz diferencial de otras filosofías racionalistas) en un racionalismo absoluto, militante e histórico.

Racionalismo absoluto porque la razón es el instrumento idóneo para la comprensión de la realidad y esta es absolutamente cognoscible, no hay de lo real que pueda escapar a ese conocimiento, a ser susceptible de poder ser conocida. La Realidad en su totalidad puede llegar a ser entendida, es inteligible al conocimiento humano.

Habría aquí una especie de unidad de método racionalista para todas las ciencias sean naturales o las que luego se llamarán sociales. De ahí el nombre de ética geométrica y de tratar los afectos como si fuesen líneas o figuras matemáticas.

*“Un rationalisme absolu. L’expression empruntée à Gueroult et Matheron, ne doit pas tromper: il s’agit de dire non pas que la Raison est partout, d’emblée ; mais que le reel est totalement intelligible, que nous n’avons rien de mieux que la Raison pour comprendre la nature, y compris celle des hommes»<sup>98</sup>.*

(“Un racionalismo absoluto, la expresión tomada de Gueroult y de Matheron, no debe llamarnos a engaño: de lo que se trata no es de decir que la Razón, desde el principio está en todas partes, sino de afirmar que lo real es totalmente inteligible, que nada tenemos mejor que la razón para comprender la naturaleza, incluida la naturaleza de los hombres”).

Este racionalismo absoluto que a su vez supone una crítica racionalista del racionalismo,

---

<sup>96</sup> Negri, Antonio; *Fábricas del sujeto/Ontologías de la subversión*, Madrid, Akal, 2006. Pág. 204 y ss.

<sup>97</sup> Moreau, Pierre François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF 2003. Pág. 123/124. (Edición en castellano, Pierre François Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y mayo, 2012. Pág. 167/168).

<sup>98</sup> Moreau, *op. cit.* Pág 123.

léase del cartesianismo, al dejar éste siguiendo a Descartes, ámbitos, espacios de la realidad fuera del ámbito racional, todo el tema pasional o por ejemplo, Dios o el alma y con ello la fe o creencia en lo sobrenatural para así protegerlo de toda crítica científica. De aquí proceden no pocos de los problemas cartesianos, “y por eso es incapaz de resolver tejas abajo, es decir, sin recurrir a Dios, los conflictos que enfrentan a la razón con las pasiones”<sup>99</sup>.

Con Spinoza en cambio, en su intento de cerrar todas las fisuras no racionalistas del cartesianismo, léase todos los dualismo, nos encontramos con la razón anclada totalmente a la naturaleza, de la cual forma parte, y de ahí su absolutismo gnoseológico: todo se puede conocer porque la razón es parte de esa misma realidad.

Como bien subraya Spinoza en el prefacio a la parte V de la *Ética*, que versa sobre *la potencia del entendimiento o de la liberación humana* donde aborda ya la fuerza del entendimiento para liberarnos de la servidumbre de los afectos, “En ella pues trataré del poder de la razón sobre los afectos y, desde ahí, qué sea la libertad del alma o la felicidad; de todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante” (II, 277, 9-12. / Pág 243 de la edición de la *Ética* de Atilano Domínguez para Trotta. *Op. cit.* En la bibliografía). Nos dice el profesor Álvarez Gómez que aunque la sangre que circula por las venas del sistema spinozista pueda ser estoica y cartesiana, desde el principio queda claro que es otro el corazón que las bombea.

Vemos pues esta asociación, por un lado de ética y epistemología y por otro de realidad y conocimiento. La potencia del entendimiento, es decir, la razón, tiene un fondo ético, búsqueda de la felicidad y un horizonte absoluto, su conocimiento como potencia, como poder es capaz de abarcar todo lo Real. De ahí su racionalismo absoluto.

La segunda característica que atribuye Pierre François Moreau al racionalismo spinozista es el de militante. La de un racionalismo volcado en la praxis, volcado en los problemas cotidianos que afectan a su existencia, tanto a nivel político como a nivel personal o ético. De los cuales el *Tratado Teológico Político* sería el máximo reflejo de esta empresa de intervención en la vida social que lleva a cabo constantemente nuestro autor.

Este racionalismo militante, de intervención en los problemas de la época, añade otro aspecto, en este caso básicamente el político, a ese modelo de razón, genéticamente naturalista que se despliega desde la gnoseología hacia la ontología pero que no deja de ser,

---

<sup>99</sup> Álvarez Gómez, Angel; *El Racionalismo del siglo XVII*, Madrid, Síntesis, 2001. (pág. 156).

no deja de tener, ese fondo ético-político, de corte emancipador racionalista.

Nada como el concepto de praxis, con un largo recorrido para reflejar esta militancia y para expresar muy a las claras las distintas áreas, del prisma de la razón spinozista.

La noción de praxis, concepto que retomará en parte Kant, al señalar la primacía del uso práctico de la razón frente a su ámbito teórico, y que luego desarrollará Fichte, donde la praxis ya lo es todo, para finalmente Marx, extraer todas sus consecuencias; este concepto de praxis, digo, ya se puede rastrear en el racionalismo militante spinozista.

Poniendo muy a las claras, de nuevo, otra vez, la insondable, la indivisible relación entre conocimiento y transformación de la realidad, propia del racionalismo. Es un adelanto de lo que luego se propondrá, se exigirá en el XIX a las ciencias sociales, a la segunda revolución científica<sup>100</sup>. Estas, las ciencias no solo deben entender al ser humano, a la Sociedad, sino también transformarla.

Volvemos a tener así de nuevo la conexión inicial entre ética y epistemología. Si en la primera Revolución Científica, la del XVI-XVII, el conocimiento racional se libera o trata de liberarse de todas las ataduras y supersticiones, de toda metafísica escolástica y religiosa, buscando la descentranza antropocéntrica para que el conocimiento avance; en el XIX, con la segunda revolución científica se buscará ya la emancipación humana de todo tipo de servidumbre. Spinoza no es ajeno a esta problemática y de alguna manera su concepto de razón la anticipa.

El conocimiento ayuda en el proceso de liberación, de emancipación, el sabio spinozista, no conoce por conocer, sino que conoce para transformar su realidad y la de los demás, sin los cuales, su felicidad sería incompleta. Como constantemente nos recuerda Spinoza:

*“No hay nada más útil a un hombre que otro hombre”. El sistema posee un objetivo: (nos recuerda Moreau en las páginas finales con que cierra su *Spinoza y el spinozismo*) hacer que todos los hombres compartan la paz, la seguridad y la libertad política y el mayor número posible, la liberación del alma”<sup>101</sup>.*

Vemos pues como todo el edificio, la arquitectónica de la razón (como diría Kant) va encajando en su sitio. El fondo ético es desarrollado por pisos en una teoría del conocimiento

---

<sup>100</sup> Martínez de Velasco, Luis; *Conocimiento, dominio y emancipación. La doble revolución en las ciencias sociales*. Madrid, Fundamentos, 2002.

<sup>101</sup> Moreau, P. F, *Op. Cit.* Pág. 168 (de la edición en castellano).

que no pierde nunca su horizonte originario, sus cimientos morales, en busca de la felicidad. Muy parecido por otro lado (no podía ser de otra manera) al árbol de la ciencia cartesiano donde se despliegan todas las ciencias teniendo a la moral como la más alta de las mismas, cuyo tronco son las matemáticas, (importancia del método) y las raíces la propia filosofía.

No debemos dejar de subrayar a algo aludido anteriormente de pasada, pero que está en la base de este concepto de razón epistemológica. Me refiero a la importancia que tiene para Spinoza, el gobierno de los afectos, de las pasiones, desde esa potencia de la razón que supone su conocimiento y su apuesta por un tratamiento científico de las mismas.

Spinoza, no renuncia al tratamiento racional de las pasiones y de la imaginación. Tanto una como otra serán sometidas e integradas en ese concepto suyo propio de razón o en este caso de racionalidad.

Como ya veremos más adelante, en concreto en la razón ética, el gobierno de las emociones o una teoría de los afectos, que nosotros vamos a denominar como teoría de la Virtud, es fundamental, es nuclear, dentro de todo el sistema racional de Spinoza.

Aunque la razón (epistémica) no puede todo frente a los afectos, sí que puede llegar a más o menos gobernarlos y la base de este poder, de este más/menos, de esta potencia, no es otra que su perfecto conocimiento. Su saber se anclado a la naturaleza y su tratamiento metodológico propio.

Sin embargo, la tercera característica que Moreau atribuye a Spinoza, es la que va a marcar las diferencias con la propia tradición racionalista. Su *racionalismo histórico* supone un punto de inflexión que sitúa y refleja la peculiar posición de Spinoza y de ahí su categoría de un racionalismo crítico del racionalismo.

La inmanencia absolutamente absoluta, como suele señalar Laurent Bove<sup>102</sup>, es la apuesta a la que se la juega todo el sistema. Por tanto, el horizonte ontológico al cual está sometido el paso del tiempo, de la historia, afecta también a los propios conceptos que la razón auto produce, constituye para hacerse inteligible y comprensiva la realidad. De ahí su rechazo de los términos denominados universales, precisamente por el matiz que tienen estos de algo intemporal, a histórico, como fuera del tiempo.

---

<sup>102</sup> Bove, Laurent; *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid Tierra de nadie ediciones 2009.

Y de ahí también y por tanto, de su propuesta por las nociones comunes, como sustituto de lo universal. Precisamente para volver a remarcar esos dos ámbitos tan estrechamente unidos en el spinozismo: la importancia de lo común (fundamental para la razón política, como veremos más adelante) y el concepto de noción/común, como algo construido desde la praxis ontológica que abarca toda la inmanencia. Nociones comunes por tanto, sometidas a cambios temporales y a modificaciones debidas a la experiencia.

Muy alejado aquí de los *aprioris* kantiano transcendentales, que Kant se cuidó muy mucho de sacar del dominio de la experiencia, del dominio de la temporalidad. Este racionalismo histórico (nos vuelve a decir Moreau), es *“aquel sistema en el que se piensa la producción histórica de las normas de verdad, el desarrollo de las diferentes formas que han adoptado Iglesias y Estados, la historia concreta de la libertad”*<sup>103</sup>.

Todo queda así sometido al cambiante, movable horizonte ontológico de la pura inmanencia, desde la ética y la gnoseología, las normas de Verdad, a la política, los Estados y la Religión, para buscar así, con conocimiento de causa, la libertad, verdadero objetivo de todo el sistema.

De ahí que Negri hable de un *“materialismo del tiempo”* o temporal en Spinoza, frente a casi toda la tradición materialista que ha construido un materialismo espacial o de la extensión, concibiendo el tiempo incluso también y en el fondo como algo extenso<sup>104</sup>. Su concepto de *“sub specie aeternitatis”* entraría también dentro de esta categoría del materialismo del tiempo, que Negri ve tan necesario desarrollar para salir de las aporías actuales a que ha conducido un tipo concreto de materialismo centrado en el espacio.

Y debido al cual se han incrustado, se han hecho inamovibles, universalizables, ciertos conceptos y prácticas que realmente no lo son, al estar ancladas en un horizonte ontológica experiencial. De ahí, de este anquilosamiento, se ha producido una parálisis tanto en las prácticas revolucionarias como en las concepciones de las teorías necesarias para dar cuenta de lo real.

Necesitaríamos así, según Negri, unas nuevas categorías, unas nuevas teorías que alumbren, enfoque la realidad de otra manera muy distinta. Ni que decir que a ojos de Negri, Spinoza supone también un avance innovador en este sentido de intentar construir un

---

<sup>103</sup>Moreau, P. F, *Op. Cit.* Pág. 168 (de la edición en castellano).

<sup>104</sup> Negri, Antonio; *Fábricas del sujeto/Ontologías de la subversión*, Madrid, Akal, 2006.



materialismo histórico temporal.

## II.2. SPINOZA Y DESCARTES

### II.2.1. LA NUEVA CIENCIA: LAS RAÍCES CARTESIANAS DEL SPINOZISMO.

La deuda de Spinoza con Descartes queda puesta de manifiesto en distintos momentos a lo largo de su vida, desde los “Principios de filosofía de Descartes”, hasta la diversa correspondencia, principalmente desde la Carta XVIII en adelante, cartas al comerciante Blijenbergh<sup>105</sup>.

El cartesianismo estaba ya muy extendido por la Holanda barroca, e incluso, a veces Spinoza solía ser identificado como uno de ellos. Por otro lado, y tal y como pone de manifiesto en dicha correspondencia, Spinoza cifra su principal diferencia con Descartes, en la defensa de la necesidad en la naturaleza, frente al voluntarismo del francés.

Más allá de las divergencias o puntos de desarrollo y evolución del cartesianismo en las manos o en la pluma y letra del judío de Ámsterdam, voy a intentar aquí rastrear genealógicamente el subsuelo, el sustrato cartesiano que subyace y alimenta a la producción filosófica de Spinoza, sobre todo en lo referente al uso del concepto de razón y a la concepción epistemológica de la nueva ciencia físico-matemática que defiende el mecanicismo hipotético-deductivo como nuevo paradigma científico frente al hermetismo renacentista y al aristotelismo-escolástico.

Lo que intento mostrar es cómo Spinoza se nutre de este nuevo concepto matemático-racional de la ciencia, que supone el racionalismo cartesiano, para luego ir más allá de Descartes y aplicarlo a otros campos, a otras esferas de la vida social, como es la esfera política o ético-política para ser más exactos.

De aquí se sigue, que Spinoza compartiría con Descartes, un mismo concepto de razón, de método matemático y de nueva concepción científica de la realidad.

Aunque a decir verdad, Descartes supera al holandés, en lo que atañe a la visión científica-así en el nivel ético-político-, donde como en seguida veremos, Spinoza todavía mantiene ciertas conexiones e influencias con el hermetismo mágico-animista del renacimiento.

---

<sup>105</sup> Spinoza, Baruch; *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Veleidades que Descartes va a cortar de tajo en su producción de madurez, lo cual va a traer importantes consecuencias filosófico-políticas, de cara al uso social de la ciencia y a la definición del concepto de razón como instrumento privilegiado de ordenación de la realidad y de intervención social.

Llevar a cabo por tanto, un estudio sobre la relación de Spinoza con el pensamiento de Descartes teniendo como fondo contextual la revolución científica del siglo XVII plantea de inicio una serie de problemas textuales que condicionan el enfoque del presente trabajo, entre otros, la nula referencia en los textos de Spinoza a la revolución científica como tal, o el encasillamiento historiográfico de Descartes como fundador de la filosofía moderna, obviando su decisiva contribución a la nueva ciencia.

El problema de la relación entre la física y su posible fundamentación metafísica recorre todo el racionalismo desde la modernidad hasta la Ilustración, desde Descartes hasta Kant.

Dos hipótesis básicas presiden el presente estudio: en primer lugar, reivindicar el papel decisivo jugado por Descartes durante la revolución científica; y en segundo lugar, sostener que Spinoza apenas modificó la concepción de la física heredada de Descartes porque en el fondo estaba prácticamente de acuerdo.

Creo que eso es así porque el mecanicismo cartesiano soporta una interpretación inmanente de la naturaleza unida al rechazo del finalismo y de las fuerzas substanciales, muy en la línea de la ontología spinozista.

De ahí que Spinoza no dedicase a la física ningún tratado especial y se limitase a unos comentarios en la parte segunda de la *Ética*, entre las proposiciones 13 y 14, a base de corolarios, lemas y postulados, además del capítulo II de los *Principios de la Filosofía cartesiana*, y eso a pesar de que en su sistema la física ocupa una “centralidad desplazada”, como sostiene Moreau entre otros.

Y en segundo lugar, la consideración de que las aportaciones llevadas a cabo por Spinoza, no contradicen sino que refuerzan y desarrollan la física cartesiana y que estas aportaciones se pueden ver como un desarrollo mucho más fino de la onto-epistemología de Descartes, sobre todo en dos aspectos: la utilización de método geométrico para subvertir la concepción de un Dios transcendente.

Y la equiparación de éste con la Naturaleza, eliminando de golpe dos problemas que traían de cabeza a todo el racionalismo continental, a saber, la relación entre los dos planos físico y

metafísico, fenoménico-nouménico y el problema del estatuto de realidad de los entes matemático-científicos, es decir, si son reales (ontología dogmática) o son conceptos instrumentales, *a priori* de la razón.

Así, podemos decir que los *Principios de la Filosofía cartesiana* exponen y precisan la doctrina de la I y II parte de *Los Principios de Filosofía* de Descartes y la parte V de la *Ética* reescribe *Las Pasiones del Alma*.

Pero para llevarlo a buen puerto, Spinoza necesitaba con anterioridad haber completado el racionalismo cartesiano cerrando todas las fisuras que Descartes dejó abiertas, es decir, acabando con todos los dualismos, auténtico lastre de toda la metafísica cartesiana y que lastra e impide a su sistema natural, a su concepción de la naturaleza, despegar como una auténtica física. Para Spinoza se impone una consecuencia: el inmanentismo.

El presente apartado intenta esclarecer la herencia cartesiana del spinozismo tomando como sustrato la revolución científica. Para ello partiremos del momento en que se produce la crisis y confluyen tres paradigmas en pugna, el aristotélico (generador de la crisis al ser incapaz de solucionar la anomalía del “movimiento violento”), el mágico-animista y el mecanicismo cartesiano.

Según los estudios al uso sobre historia de la Ciencia, sobre todo a partir de Kuhn, la ciencia pasa por un período llamado de “ciencia normal”.

Hasta que se descubre una anomalía en su sistema, que al no resolverlo genera la crisis, de la cual se sale cuando otro paradigma emergente consigue explicar dicha anomalía, pero ya desde una nueva concepción de la naturaleza. En el caso que nos ocupa esa anomalía fue, como ya ha quedado dicho, la concepción del movimiento.

Podríamos decir que la revolución científica abarca desde la publicación por Copérnico del *Revolutionibus* (1543) hasta la publicación por parte de Newton de los *Principia* (1686/7), en total unos 150 años, y cuyos protagonistas más importantes son Copérnico, que elimina el geocentrismo.

Tico Brahe, que elimina la inmutabilidad de los cielos. Kepler, que elimina las esferas homocéntricas. Galileo, que acaba con la concepción del movimiento aristotélico y es entonces cuando el paradigma antiguo ya no se sostiene.

Descartes, que aporta el principio de inercia como movimiento rectilíneo y obliga a sus sucesores a plantearse por qué los planetas se mueven en círculo, hasta llegar a Newton, que

formula la Ley de Gravitación Universal y funda la nueva física.

Por otro lado, durante el renacimiento empiezan a cobrar importancia cuatro tradiciones, que van a socavar el paradigma aristotélico en cuanto al ámbito cultural se refiere:

1. La tradición ingeniero artesanal (relojes, autómatas, urbanismo, minería, artesanos, navegación, ingeniería militar...) representada por Leonardo, Brunelleschi, Alberti, A. Durer...
2. La revalorización de la técnica y del trabajo manual (como se refleja en los utopistas, Moro, Campanella y Bacon).

Estas dos son claves, ya que el trabajo manual estaba desprestigiado en la Grecia clásica por ser propio de esclavos.

3. El aristotelismo heterodoxo (el averroísmo) y la escuela de Padua con sus concepciones filosóficas que “chocan” con el “aristotelismo” tomista: no existe la inmortalidad individual, no existen las formas sustanciales, desaparición de la distinción *naturalia/artificialia*, no existen regularidades ni jerarquía de los fenómenos, existe un alma del mundo...)
4. El Neoplatonismo hermético (escuela de Florencia: tradición cabalística, influencia del Talmud judío y de la tradición hermética medieval y de la hermenéutica y exégesis bíblica).

El paradigma renacentista (divinización del hombre y humanización del cosmos) es por tanto un paradigma mágico animista, que concibe el Mundo como un gran animal.

Es más una sabiduría acerca del mundo que una ciencia y tiene un concepto babilónico (la ciencia como un saber oculto, técnico, sólo para iniciados). Sus “ciencias” claves serían, entre otras, la astrología, la magia natural, la cábala, la filosofía natural, la exégesis bíblica, la medicina, el esoterismo y la alquimia.

Y como categorías claves tendríamos: microcosmos-macrocosmos, simpatía-antipatía, *artificialia-naturalia*, prodigio-milagro, animismo, dinamismo-espontaneidad, luz-ocultismo, hermetismo-esoterismo...

## II.2.2. CARACTERÍSTICAS DE LA “NUEVA CIENCIA”.

A partir de aquí, señalamos esquemáticamente las transformaciones llevadas a cabo por Descartes para la “nueva ciencia”:

El saber universal renacentista deviene en ciencia en continuo progreso, pero limitada, no

absoluta y al servicio de todo el pueblo, “ciencia helénica” frente a la “ciencia babilónica” (propia del saber técnico, ocultista, mágico, sólo para iniciados), en terminología husserliana.

La Cábala se transforma en la matematización de la realidad (no absoluta, no todo lo real es matematizable, la matemática no forma parte de la realidad, de ahí la no conclusión de las *Regulae*) y en el método hipotético-deductivo.

La experiencia pura, pasa a ser control teórico de la experiencia, la teoría guía y antecede a la experiencia. La verdadera ciencia se construye a-priori.

La identificación renacentista de *artificialia* con *naturalia* permuta a la identificación de *naturalia* con *artificialia* y surge el universo como una gran máquina, como un reloj al que no es necesario darle cuerda (no hace falta la intervención divina a través de los milagros).

La ontología dogmática-realista desemboca en una ontología hipotética-deductiva (el mundo como una fábula) modelo no-real. Es decir, real y verdadero no coinciden, “giro copernicano *avant la lettre*”.

Sus categorías claves serían mecanicismo, extensión, longitud, movimiento, velocidad, espacio-tiempo, masa, peso, gravedad, cuantificación, geometrización del espacio...

Por “nueva ciencia” entendemos las bases epistemológicas de la física cartesiana, a partir del paso que el propio Descartes lleva a cabo del hermetismo a la nueva ciencia.

Recogemos a continuación y de forma esquemática los elementos que delimitan el origen de la ciencia moderna. Tales elementos se pueden concretar en tres ámbitos: la herencia indirecta del naturalismo renacentista, la herencia directa transmutada, y la herencia del propio Descartes.

Por herencia indirecta del naturalismo entendemos aquella que, hallándose presente en la nueva ciencia, no determina sus aspiraciones ni finalidades, sino que permite establecer su modelo de concebir la realidad.

Tal herencia consiste en el modelo de la máquina, que tanto se aplica al mecanicismo en general del mundo como al mecanicismo corporal, y que hunde sus raíces en la larga tradición renacentista de construcción de relojes y autómatas.

Sin embargo, durante el Renacimiento los autómatas eran fenómenos curiosos como los milagros, los sortilegios, los efectos ópticos, etc, de donde el mecanicismo y el arte mecánico tuvieron la misma consideración que la magia y demás saberes ocultos.

De este modo, el naturalismo, con la peculiar consideración animista-hermética de los acontecimientos que mueven a sorpresa y admiración, invirtió el valor primario de lo mecánico, de tal manera que la unificación entre *naturalia* y *artificialia* del aristotelismo se hizo por vía de equiparación de lo segundo a lo primero, entendiendo que la totalidad de lo existente se encontraba sumido en un alma universal.

Frente a tales consideraciones, aunque la ciencia moderna tomará el modelo de la máquina y de lo mecánico de la tradición artesanal renacentista, lo hará de modo totalmente distinto (de ahí que hablemos de una herencia indirecta), restituyendo a lo mecánico su carácter originario de artefacto automático sin secretos ni misterios especiales.

De este modo al equiparar lo natural y lo artificial, lo hará justamente al revés. Ahora los *naturalia* son asimilados a los *artificialia*, desapareciendo los elementos mágicos, herméticos y animistas de la realidad.

Tal cambio de perspectiva es claramente visible en Descartes, y reposa en la base de todo el mecanicismo científico: la operación de reducir lo sensible a las cualidades primarias (figura, extensión y movimiento) supone necesariamente concebir el mundo como un artefacto mecánico donde las ruedas, engranajes y resortes son sustituidos por pequeños corpúsculos en movimiento, según leyes mecánicas.

El mundo es matematizable porque previamente se lo representa como un conjunto de trayectorias y de espacios geométricos perfectamente cuantificables. Tal hecho revela la profunda dependencia (acentuada con Newton) de la nueva ciencia respecto al modelo de la máquina.

El segundo elemento es la llamada herencia directa-transmutada. Permanecen las mismas aspiraciones e ideales renacentistas, aunque transmutado su modo de realización. Nos referimos al tema de un saber universal y de una ciencia transformadora de lo real. La línea que une el naturalismo con la nueva ciencia pasa por la *mathesis universalis* de las *Regulae*.

De este proyecto frustrado, nace en el *Discurso del método* el ideal ya típicamente moderno de un saber en continuo progreso, de una ciencia que es concebida como tarea infinita y en cuyo límite se presenta como el saber de la totalidad. Paralelamente el ideal de un saber aplicado que transforme lo real y haga del hombre el dueño de la naturaleza también ha sido asumido a través de la mediación de la matemática.

Por último, nos resta señalar la herencia cartesiana, no lo introducido por Descartes del

paradigma renacentista (que es todo lo anterior), sino lo propiamente cartesiano, que es, por tanto, lo que esencialmente distingue el naturalismo del paradigma moderno.

Tal elemento no es otro que lo que se ha dado en llamar el momento teórico de la ciencia, representado por dos factores: por un lado, la mediación hipotética en la física; por otro, la necesidad de fundamentar la racionalidad y finalidad de las ciencias en un esclarecimiento que Descartes denomina meta-físico.

Dejando al margen los años de formación en la Flèche (1606-1616), la evolución del pensamiento cartesiano se divide en tres periodos: El período de juventud, inmerso en la conceptualización hermética (1616-1622), se establece en París y entra en el círculo intelectual del padre Mersenne, al mismo tiempo que sus intereses herméticos le llevan a viajar por Centroeuropa. De este período tenemos *El Studium Bonae Mentis* y el *Compendium Musicae* como obras más importantes.

El segundo período transcurre de 1623 a 1633 donde emprende sus trabajos científicos, matemáticas, física y medicina sobre todo, y se traslada a Holanda y donde se distancia definitivamente de la tradición hermética.

De esta época son las *Regulae ad directionem ingenii* de 1628, a través de la cual la búsqueda de la *mathesis universalis* renacentista se transforma en el estudio y el proyecto de introducir la matemática como *organon* de la ciencia, como intento de formular un nuevo método cognoscitivo unificado desde el proceder intuitivo-deductivo de la mente.

Y el período de madurez hasta su muerte en 1650, que queda inconcluso, donde da forma definitiva, expone y publica sus hallazgos científicos y filosóficos, que comienza con *El mundo. Tratado de la luz. Tratado del Hombre* de 1633, (el paso de las *Regulae* a *El mundo* marca el cambio de paradigma), al que siguen *Discurso del método* (como prólogo a un trabajo científico sobre, óptica, meteoros y geometría) en 1637, la *Meditaciones Metafísicas* en 1641, los *Principia de filosofía* en 1644, siendo sus últimos textos, *Descripción de los cuerpos humanos* de 1648 y *Las pasiones del Alma* de 1649.

La consideración hipotética de las leyes y teorías científicas es ciertamente uno de los rasgos sobresalientes del cartesianismo, que no fue en absoluto tomado en consideración por la sistematización newtoniana (que confundió sus categorías conceptuales -espacio, tiempo, masa, etcétera- con la propia realidad, que creyó, al igual que Galileo, que la naturaleza estaba escrita en caracteres matemáticos y que las entidades postuladas tenían consistencia real).

Y que sólo recientemente ha vuelto a postularse a raíz de la conmoción ocasionada por la relatividad einsteiniana, que demostrará que sólo se trataba de metáforas ignoradas, del mundo como una fábula, de postulados hipotéticos, teóricos, epistemológicos -nunca ontológicos-, con los cuales interrogamos a la realidad<sup>106</sup>.

En cuanto a la necesidad de esclarecer el significado del conocimiento (esclarecimiento que toma su asiento en el sujeto creador -el cogito- de la ciencia), es quizá el punto central de la reflexión cartesiana, en cuanto que apunta a la red de finalidades últimas que rigen la vida humana, y sólo en las cuales puede encontrar fundamentación adecuada la propia ciencia.

Para Descartes el último asiento del conocimiento, y de su aplicación técnica, reside en esa sabiduría que asegure la racionalidad del sujeto y de sus empresas humanas.

Hoy en día, el momento teórico de la actividad científica, momento en que tal actividad halla su fundamento y su sentido en una reflexión última (meta-científica, ética), el momento en que lo puramente técnico se subsumía en una meditación (metafísica) de finalidades, está en vías de desaparecer y está siendo cultivado de modo independiente como “filosofía separada”, está siendo sustituido por la logística y la cibernética tecnológica.

La propia ciencia, o mejor el momento técnico de la ciencia, es capaz de eliminar lo teórico fundamental y convertir el conocimiento en un puro operar y manipular lo real.

De este modo, el paradigma moderno pierde los elementos cartesianos que lo definían al servicio del hombre, de sus metas y fines últimos, para quedar sólo el aspecto técnico heredado de los ideales del naturalismo renacentista de magos y alquimistas.

Cuando tal inversión se haya consumado, lo cual quizás no esté ya muy lejos de ocurrir, habrá terminado también el paradigma moderno, pues uno de sus elementos fundacionales, la aportación más propiamente cartesiana, habrá desaparecido del campo general del saber.

Sólo permanecerá entonces el momento técnico, el de la transformación de lo natural por la pura capacidad de transformación, el de la técnica abandonada a sí misma, el modelo babilónico del saber, con su especialización para iniciados y su voluntad de poder.

Frente a ello se levantaría la concepción de la ciencia cartesiana con su metáfora del árbol:

“Así toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica y las ramas que salen

---

<sup>106</sup> En lo que sigue, consúltese, Descartes, René; *El mundo tratado de la luz*. Barcelona, Anthropos, 1989. Edición, traducción y notas de Salvi Turró. Nuevamente impagable es la deuda con el profesor Turró.



de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica, y la moral; me refiero a la más alta y perfecta moral, la cual presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría” (Descartes, *Principios de Filosofía*).

Después de esta breve glosa de la trayectoria intelectual de Descartes, podemos observar que, como sostienen diversos autores, su proyecto global no fue otro que sustituir al aristotelismo a través de la fundamentación de una ciencia integral que abarcase tanto los aspectos más empíricos y experimentales como sus fundamentos epistémicos.

De ahí sus proyectos finales: convertir su obra de los *Principia* en libro de texto universitario como explicación total de su sistema filosófico-científico y fundar una escuela de formación interdisciplinar para artesanos e ingenieros basada en los principios de la nueva ciencia. Su muerte prematura frustró este último proyecto y los jesuitas rechazaron sus *Principia*.

Sin embargo, el cartesianismo pronto se irradió por centro Europa, hasta llegar a Newton, que precisamente publicará sus *Principia de Matemática*, como contestación a los de Descartes. Con Newton se empezará a poner punto y final a la conexión ciencia filosofía. Del árbol de la ciencia cartesiano, le serán arrancadas u olvidadas sus raíces metafísicas.

Pero antes de que eso ocurra Spinoza será tachado de cartesiano, y publicará sus "principios de filosofía cartesianas" donde more geométrico en mano llevará a cabo un ajuste de cuentas, viendo sus pros y contras de la filosofía de Renato Descartes.

La importancia de Descartes en todo el entramado de la revolución científica se nos antoja decisiva. Podemos considerar que técnicamente la revolución termina cuando Newton postula la Ley de Gravitación Universal.

Por tanto, es lícito plantearse cómo llega a ella, por qué tiene la necesidad de plantearse y sus predecesores en cambio no.

Ni Copérnico, ni Brahe, ni Kepler, ni Galileo buscan un principio unificador de toda explicación científica para todo tipo de fenómenos terrestres y celestes.

En cambio, Descartes sí busca este principio unificador, porque busca sustituir el aristotelismo, no por el animismo renacentista, sino por un proyecto cosmológico, por una definición cosmológica global que explique tanto los fenómenos terrestres como los celestes de forma unificada.

En ello consiste el mecanicismo cartesiano, con su teoría de los vórtices-torbellinos, más

las leyes del movimiento y junto a los tres elementos de la materia. Pero Descartes no recurre a la gravedad como principio o ley unificadora de su proyecto mecanicista, porque para él la gravedad, como fuerza que actúa a distancia, es una cualidad oculta y como tal, forma parte del imaginario animista del paradigma renacentista.

Pero sin embargo, no debemos olvidar que es Descartes con su principio de inercia, definido como conservación del movimiento rectilíneo (no circular como el de Galileo), el que va a obligar a Newton a plantearse y a buscar una causa de por qué se mueven los planetas en círculo y no, en línea recta. la gran novedad de Newton es unificar en la Ley de Gravitación Universal todos estos fenómenos.

Aun así, es importante ver las diferencias entre los sistemas mecanicistas de Descartes y de Newton para darse cuenta de hasta qué punto son tan diferentes, aún más considerando que la historiografía posterior nos los presenta como prácticamente iguales.

Dos serían pues los fundamentos necesarios de la física cartesiana:

1. Construcción metafísica del concepto de extensión con las leyes del movimiento asociadas a él.
2. Y construcción del instrumental deductivo y de cálculo de la matemática.

A partir de estos dos fundamentos llevará a cabo la labor hipotética experimental, que se concretaría en los siguientes pasos:

1. Principios metafísicos del conocimiento en general
  - 1.1. Existencia del sujeto pensante.
  - 1.2. Existencia de Dios.

De donde se sigue por deducción, por construcción metafísica:

2. Principios metafísicos de la Física
  - 2.1. La realidad sensible se reduce a res extensa.
  - 2.2. Res extensa significa: partículas en movimiento geométrico.

Por deducción, ahora como construcción metafísica geométrica:

3. Principios físicos del movimiento
  - 3.1. Principio de inercia.
  - 3.2. Principio de acción y reacción.
  - 3.3. Principio del movimiento rectilíneo.
4. Leyes particulares de los distintos fenómenos.

Construcción de modelos (hipótesis) geométricos.

Por deducción:

- Explicación de los fenómenos observados experimentalmente.
- E intento de verificación de los mismos.

Este sería el esquema del proyecto de la física cartesiana. Proyecto que Descartes intenta llevar a buen puerto, y que como podemos observar se diferencia bastante de la física newtoniana, la cual defiende una ontología dogmática en el sentido de considerar reales los entes de razón o conceptos científicos que utiliza en las investigaciones físicas.

La naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, dirá Newton parafraseando a Galileo y además el famoso “hipótesis *non fingo*” newtoniano, para confirmar que su método es más inductivo-experimental que hipotético-deductivo como el cartesiano; abandonando aquí la prudencia de Descartes, el cual nos hablaba de dos tipos de certeza:

La certeza moral para las hipótesis físicas, una certeza sólo probable (muy próxima a la *belief* humana), y la certeza metafísica, con el grado máximo de verdad evidente, clara y distinta, que sólo reservaba para la concepción de la materia como *res extensa*.

De la lectura de estas dos certezas se desarrollará, por un lado, el empirismo desde el cartesiano Hobbes, entendiendo la física como anticipación del orden de sucesiones fenoménicas y tomando al pie de la letra la psicología asociacionista de los escritos fisiológicos de Descartes.

Acentuando la dependencia de los constructos científicos respecto a la pluralidad y atomización de las percepciones hasta, como no podía ser de otra manera partiendo de estos supuestos, el escepticismo fundamentalista de Hume; de hecho, la certeza moral cartesiana desprovista de fundamentación metafísica.

Y por otro lado, la lectura racionalista dogmática, que, fijando su atención en el nivel de los principios episteme-ontológicos implícitos en el proceder experimental, intentara extender la certeza metafísica de aquellos a la totalidad de nuestro saber, terminando con ello en el logicismo fundamentalista de Wolf.

### II.3. LA RECENSIÓN SPINOZISTA DEL MECANICISMO.

Esquemáticamente clasificamos ahora las diferencias más importantes entre Descartes y Spinoza<sup>107</sup>:

	<b>DESCARTES</b>	<b>SPINOZA</b>
<b>METAFÍSICA:</b>	transcendente	inmanente
<b>METAFÍSICA:</b>	dualismo sustancialista	unidad de la Sustancia
<b>ONTOLOGÍA:</b>	sustancia y accidente	solo existe la sustancia
<b>MÉTODO:</b>	regresivo analítico	expresivo sintético
<b>CONOCIMIENTO:</b>	la causa por el efecto	Del efecto a la Causa
<b>CONOCIMIENTO:</b>	extensivo, a posteriori	intensivo, a priori
<b>IDEA VERDADERA:</b>	simple, clara y distinta	idea adecuada
<b>TEORÍA DEL SER:</b>	equivocidad del ser	univocidad

Como podemos observar, la diferencia fundamental entre Descartes y Spinoza se refiere a la ontología dualista del primero frente al inmanentismo del segundo. Esta diferencia es básica porque de ella dependen las demás.

Y porque convierte a Spinoza en un cartesiano heterodoxo, lo que según algunos autores desembocaría en un abandono de los principios filosóficos cartesianos para alumbrar un nuevo sistema. De ahí que el spinozismo sea una anomalía dentro del barroco e incluso dentro del racionalismo.

Sin embargo, en cuanto a la física se refiere, la principal aportación de Spinoza al cartesianismo consiste en la concepción activa de la materia, para insuflarle ese vitalismo (herencia renacentista) que exige su antropología del cuerpo; frente a la concepción pasiva de Descartes.

---

<sup>107</sup> Deleuze, Gilles; *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik editores, 1996.

Como ya he mencionado más arriba, creo, que esto es debido a que el sistema físico cartesiano soporta perfectamente una interpretación, onto epistemológica en clave inmanentista.

Algunos autores sostienen que el yo-cartesiano es el sujeto fundamentador de la ciencia al imponer sus categorías epistemológicas a la naturaleza y que el recurso a Dios es fundamental para no absolutizar la ciencia, ya que esto desembocaría en la tecno-ciencia.

En cualquier caso, concretando las aportaciones y/o modificaciones de Spinoza a la fundamentación metafísica de la física cartesiana, tendríamos las siguientes:

- Distinta concepción de Dios, como naturaleza inmanente, frente al Dios cartesiano, trascendente y creador del Universo.
- Diferencias en torno a la concepción de la extensión como atributo de la sustancia, y por tanto indivisible, frente a la extensión como espacio divisible de la materia en Descartes.
- Cuerpo, “materia” [Spinoza no suele utilizar este concepto] activo con el principio de movimiento en sí mismos, vitalismo spinozista, herencia renacentista y manifestación de la potencia de los modos; frente a materia inerte con el principio de movimiento primero otorgado por Dios.
- Eliminación de la “glándula pineal” para la comunicación de las dos sustancias (extensa y pensante), a la que tacha de cualidad oculta [*Ética* 5] y postulación de una única sustancia desplegada en atributos y modos.
- Inexistencia de los átomos en Descartes frente a cierta ambigüedad al respecto de Spinoza, no quedando claro del todo si admite o no la existencia de los átomos.
- Problema del estatuto de realidad de los entes matemáticos y por ende del método geométrico. Para Spinoza no es un tema muy problemático porque todo pertenece a la Naturaleza y no puede haber, ni hay, nada fuera de ella.

En cambio, Descartes defiende un instrumentalismo de los conceptos matemático-científicos, como una de las señas de identidad de la nueva ciencia, su carácter de una ontología no dogmática, es decir, las matemáticas no son reales, sino que son constructor mentales, (*a priori* dirá Kant), del sujeto investigador que impone sus condiciones de posibilidad a la naturaleza científica.

Esta consideración hizo que Descartes interrumpiera y dejara inconclusa la redacción de las *Regulae* en 1628, para, después de estar dándole vueltas durante varios años, aparecer en

1633 con la publicación del *El Mundo. Tratado de la luz. Tratado del Hombre*, primera obra *per se* de la nueva ciencia, redactada “como una fábula”.

Instrumentalismo puro por tanto, y donde nada más comenzar ya advierte al lector (para irle preparando en la nueva metodología) que una cosa es la luz como ente físico de la naturaleza y otra la concepción que nosotros tengamos de ella.

Creo que lo que aquí está en juego es la posibilidad de concebir dos tipos de inmanencia, una en términos de potencia y otra en forma transcendental, entrando de lleno en el debate de si el pensamiento inmanente necesita o exige un nivel transcendental, a-priori para no caer en el empirismo. Desde este punto de vista, debemos desterrar el asociar transcendente a transcendental, e identificar a este último con inmanente.

Podemos decir por tanto y como conclusión que, con Spinoza el paradigma mecanicista cartesiano alcanza su máximo desarrollo una vez eliminados los lastres metafísicos que lo cohibían, los famosos dualismos, transformándose así, con Spinoza, el modelo mecánico cartesiano en la concepción de la naturaleza como una fábrica.

Fábrica de infinita potencia, en la que las cosas se determinan operando (produciendo efectos) en una red infinita de variaciones según las leyes de los principios mecánicos. Es decir, una física de las pasiones y una mecánica de los sentimientos. Una física de los estados y una mecánica de las potencias<sup>108</sup>.

### II.3.1. LA NOCIÓN DE INMANENCIA COMO HORIZONTE ONTOLÓGICO

Punto arquidémico del Sistema.

Quiero investigar aquí las posibles exigencias que conlleva para toda filosofía de la inmanencia, la postulación como necesidad o no, de una tensión ser – poder ser, una especie de dicotomía entre hechos-valores en Spinoza. De algo no-cumplido, pero que late dentro como una potencia a expresarse en el horizonte ontológico temporal.

Siempre claro está, entendiendo este reducto inmanente (“transcendental”?), estos valores como ontológicamente inmanentes. Creo que desde el *TIE, Tratado para la reforma del Entendimiento*, se puede rastrear en Spinoza esa tensión, ese impulso hacia un poder ser,

---

<sup>108</sup> Alves, Esther; *La Nueva fábrica. Estudio y análisis de la Ética demostrada geoméricamente por B. Spinoza*. Madrid, tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense. 1998. Ed. Facsímil.

ontológico, como proyecto constitutivo-productivo del ser, que se refleja en ese ideal del sabio, alcanzable a través de los grados de conocimiento y perfección.

Tematización que será desarrollada en la *Ética*, así como en el *TTP, Tratado Teológico-Político* y el *TP, Tratado Político*, donde se diseñará un concepto de razón y de democracia que a todas luces no coincide con el existente en su época (nivel de los hechos, del ser).

La filosofía inmanente o materialista exige para su fundamentación un momento trascendental en el doble sentido kantiano: condiciones de posibilidad de sus propios conceptos y puesta al servicio de una teoría emancipatoria de la humanidad como sujeto histórico-político. Es posible una lectura trascendental, dialéctica de la razón como tensión hechos-valores en todos los sistemas materialistas.

Los valores son constitutivos del ser al igual que la razón, lo cual implica un rechazo de todo orden pre-constituido de la racionalidad, ni transcendencia en origen, ni transcendencia del *telos*. De ahí la idea de método inmanente auto constitutivo y no pre-existente. La razón surge en función de la necesidad humana de conocimiento y de organización del Universo.

Creo, que debemos enfocarlo hoy en día, como un intento de superar tanto, todo tipo de transcendencia (política, ética y epistemológica), como todo orden teleológico de los valores, todo empirismo positivista.

Ni ideología, ni tactismo político. Debemos mantener una estrategia política, constitutiva del ser, regulativa (pero que no sea dogmática ni transcendente), para no caer en el posibilismo de la mera táctica dejada a su suerte, lo cual desembocaría en el positivismo de los hechos.

A los hechos pero no desde los hechos, el grado de inteligibilidad de lo real no está en los hechos mismos, sino en los valores con los cuales interpretamos dichos hechos ("no existen hechos, sino interpretaciones"), por muy problemático que nos resulte sustraer estos valores a toda posible transcendencia pre constituyente y/o a todo orden teleológico.

En Spinoza si derecho es igual a poder, poder es igual a razón, creo que este debe ser el punto de partida para el desarrollo del trabajo, no olvidar nunca esta triple igualdad: Derecho-poder-razón.

Así, la tensión hechos-valores, no se traduce directamente en ser-deber ser, sino entre ser y poder ser, pero creo que es imposible entender esta noción de poder-ser, de potencia spinozista, sino interpretamos este poder ser como una posibilidad a cumplir en el desarrollo

constitutivo-productivo del ser, posibilidad que lleva aparejado un deber-ser, porque de hecho no se cumple, no está actualizado, el ser no ha sido liberado, los obstáculos que frenan el desarrollo dinámico del ser han sido, están siendo dominantes, hegemónicos.

El ser todavía no ha alcanzado el ideal del sabio y la democracia, la república de los sabios, la democracia absoluta tampoco hemos llegado a ella.

Lo que ocurre es que este poder-ser, que sirve para mirar críticamente el presente, es un poder ser inmanente, está inmerso en la propia genealogía constituyente del ser, como una potencia a desarrollar, todavía no desarrollada debido a los obstáculos sociales encontrados (supersticiones, mistificaciones, miedo.. que se traducen en ideas inadecuadas, malos encuentros, opresión..).

Pero si queremos juzgar el presente, el ser actual, debemos hacerlo desde un deber-ser, que aunque no es, está en potencia de ser, creo que es la única forma posible de no caer en la legitimidad positivista de lo que hay, del "no existe, ni puede existir nada más de lo que hay", lo cual implica una descarada reconciliación con los hechos.

El cargar las tintas únicamente en los dos primeros términos de la igualdad (derecho=poder), si en un primer momento sirve para desvelar, deslegitimar todo tipo de transcendencia encubierta: la legitimidad del poder se basa en la fuerza/violencia (Hobbes) antes de convertirse en norma.

De tal manera que no podemos ceder nuestro poder, porque entonces perderemos la fuerza para defender nuestros derechos; sin embargo en una segunda fase podemos caer en lo mismo que criticamos, imponer nuestro derecho por la fuerza.

Pienso que Spinoza tenía muy claro esta problemática, esta dificultad cuando equipara poder a razón, frente a Hobbes que se queda simplemente en poder como fuerza. Spinoza sostiene que el mejor sistema político es la democracia absoluta porque es el sistema más racional, porque es el sistema que más se acerca al estado natural, donde mejor se va a poder desarrollar todas las potencialidades constituyentes del individuo. La única forma de desarrollar la libertad como potencia constitutiva.

De ahí que la razón también regule el conatus sin excesos, de ahí que el odio siempre sea un mal. El mundo sólo es ético para nosotros, en la medida que lo interpretamos y lo vivimos, el *homo, homine sacra est frente al lupus est*. El acto ético será un acto recompositivo, constructivo desde el seno del ser, en la tensión singular-colectivo.



La totalidad humana se nos aparece destotalizada. La idea de totalidad aplicada a la praxis humana, es una idea regulativa, trasciende toda experiencia, pero también la completa.

Es una totalidad nunca alcanzada, nunca cerrada, que la razón exige como uso regulativo, como tensión singularidad-colectividad, orienta nuestra experiencia, la dinamiza, pero no la clausura.

Es necesario no renunciar a esta empresa fundadora de la acción (“pensar globalmente y actuar localmente”), a sabiendas del fracaso de dicha totalidad como un todo acabado, de ahí que el ideal emancipatorio se encuentre en una situación arto precario porque no puede renunciar a la búsqueda de fundamentación, pero tampoco puede recurrir a ninguna totalización trascendente.

Lo que subyace a todo intento de fundamentación moral ético-político es una búsqueda de sentido, de identidad personal y colectiva (sólo lo colectivo crea identidad); renunciar a fundamentar, por reconocer su imposibilidad o por asociar acríticamente totalidad a totalitarismo, fundamentación a fundamentalismo.

Todo esto implica renunciar al sentido, aceptar la orfandad identitaria y lo que es peor, supone dejar en manos del sistema la creación de identidad, de legitimación ideológica de los ciudadanos, que no es otra cosa que una totalización encubierta.

El rechazo de los meta relatos, o de fundamentación epistemológica conduce en la mayoría de los casos al nihilismo, a la pérdida de identidad de la praxis humana e implica, también en la mayoría de los casos, la caída en los brazos del imaginario legitimador-legalista del sistema vigente.

Quizás, detrás del rechazo de la epistemología, de la teoría de la referencialidad sujeto-objeto, subjetividad constructora de objetividad, subyace un rechazo de todo intento de fundamentación moral.

Rorty, por ejemplo, rechaza la epistemología («la filosofía y el espejo de la naturaleza») porque no tiene referencia real, porque no consigue hacerse un hueco entre lo psicológico y lo fisiológico, como intentó Wittgenstein en el *Tractatus*: construir un empirismo no-psicológico reformulando las cuestiones filosóficas en forma de cuestiones lógicas.

Cuando el “giro pragmático” lleve a no privilegiar ningún juego del lenguaje, la lógica perderá su primacía y con ella el campo epistemológico. Como nuestro pensamiento no es independiente del lenguaje en el cual esté expresado.

Cuando postulemos que dicho lenguaje no es neutral, sino que está sometido a unas reglas que lo condicionan y determinan. Entonces nuestro pensamiento quedará rehén de dicho lenguaje.

Del juego lingüístico al cual jugamos cuando expresemos algo y por ende, no podremos salir de nuestro lenguaje, porque cada juego tiene sus propias reglas, reglas, conocidas o no, por el hablante y puestas de manifiesto cuando hacemos uso de él.

Se olvida así, la principal función del lenguaje, la comunicación humana. Se estudia y se privilegia el uso ordinario del lenguaje y se olvida que realmente, nos estamos comunicando constantemente, que vivimos en una aldea global.

Es un hecho que podemos salir de nuestro lenguaje, el que no existan hechos puros es una clara consecuencia de ello. Como nos recuerda constantemente Spinoza, la realidad se impone: somos nosotros su producto, no ella el nuestro.

Nosotros intentamos dar, imponer un sentido al mundo, pero a la larga el mundo, la realidad nos marca nuestros límites, nos derrota y al mismo tiempo nos hace. Y, cuando sea necesario, nos aniquilará.

### II.3.2. LA NATURALEZA COMO CAUSA SUI

No es normal comenzar la *Ética* como hace Spinoza por el concepto de “causa sui”; un concepto poco frecuente en la literatura filosófica anterior a nuestro autor. Incluso en la Edad Media, el Ser General, Dios, era referido no como “causa sui”, sino como “causa se”, causa incausada frente a la causa de si mismo, “causa sui” del spinozismo.

El objetivo de nuestro autor, no puede ser otro que cerrar las puertas al posible dualismo entre el Dios creador y lo creado por él, eliminar esta separación, esta transcendencia entre la creación, el mundo, la realidad, y el creador, Dios.

Vienen a completar este planteamiento, la definición de la Sustancia, definida en tercer lugar, como “aquello que es en sí y se concibe por sí...”, en clara oposición al cartesianismo que sostenía la existencia de tres sustancias que eran concebidas de modo independiente unas de otras.

Con Spinoza, sólo habrá una única sustancia, que se asociará a Dios (definición sexta de la ética), sustancia compuesta de infinitos atributos (definidos en cuarto lugar, seguido de la definición de los modos en quinto lugar, como afecciones de la sustancia).

A través de la demostración de la proposición V (“en la naturaleza no puede haber dos sustancias”), se produce la unificación, la concordancia de las tres definiciones anteriores, la “causa sui” con la Sustancia y de esta con Dios o la Naturaleza.

Identificación que se produce al haber atribuido a la Sustancia, es decir a Dios, los atributos del pensamiento y la extensión, además de definir a Dios como causa inmanente (proposición XVII), junto al escolio de la proposición XXIX, donde ya de forma clara y distinta establece la distinción conceptual, que no ontológica entre “*Naturanaturans*” y “*Natura naturata*”, la Naturaleza como causa, y la naturaleza como efecto, el creador y lo creado coinciden en la pura inmanencia.

El desarraigo del universo cartesiano es aquí total y definitivo; al mismo tiempo que se cierran las puertas a la antropomorfización de la figura de Dios y a su transcendentalismo que abriría el paso al dualismo religioso.

Nos aproximamos así, según avanza la *Ética* a un concepto de Naturaleza<sup>109</sup> completamente alejado del utilizado a lo largo de la modernidad por la “nueva ciencia”. Este concepto, el de Naturaleza al recoger en su seno los atributos propios de la divinidad.

Esto es, infinitud y omnipotencia sobre todo, viene a suponer no sólo una ruptura con la modernidad filosófica y científica dominante, sino también supone un intento de abrir un camino a uno de los problemas más importantes que vienen arrastrando la época, a saber, la posibilidad de alumbrar una nueva ética que dé respuesta a los avances científicos que se vienen produciendo, una ética que asuma el papel rector de la “nueva ciencia”; problema inconcluso, recordemos en el cartesianismo, apuntado pero no resuelto.

Tenemos así que la noción de sustancia y su univocidad lingüística, no solamente iguala a todos los modos existentes como maneras de ser de la única sustancia, sino que también establece una nueva concepción de los individuos humanos. Estos, ya no serán seres, sino entes, modos existentes, maneras de ser del único ser, la sustancia, Dios o Naturaleza. Se modifica así de forma radical la herencia cartesiana al eliminar de golpe la pluralidad de la sustancia y su predicamento equívoco o analógico y ser sustituido por la univocidad del único ser, de la única sustancia que se expresa en los modos, vía atributos.

---

<sup>109</sup>Martínez, Francisco José; “La noción de naturaleza en Spinoza”, Palermo, Rev. *Epekeina, Critical Ontology and Modern Age*, vol. 2, n. 1, 2013, (pp. 47-63).

El modo humano es concebido como individuo compuesto de infinitas partes pequeñas que establecen las relaciones que constituyen mi esencia singular, única, en un momento y lugar determinado. Al desaparecer de nuevo la concepción cartesiana del yo sustancial como soporte o sujeto de cualidades, se produce un nuevo vuelco conceptual en la definición inmanente de la realidad y de sus componentes naturales.

Las tres dimensiones de la singularidad humana, compuesta como partes infinitamente pequeñas (aclarando que no es el átomo, lo referido aquí), las relaciones que me componen entre estas partes y el entramado relacional que constituye mi esencia singular; estas tres dimensiones se corresponden con los tres niveles de conocimiento, entre ética y epistemología, entre vida y razón.

Estableciéndose así, la unión, o el paralelismo e interrelación entre modos de vida existentes (inauténtico, auténtico y pleno, desde el punto de vista del aumento de potencia) y modos de conocer la existencia, como maneras de hacer vida, de vivir. Conocimiento y vida se funde en un objetivo común: abandonar las pasiones tristes que genera el conocimiento del primer modo para intentar arribar al afecto activo de la alegría, ya felicidad y virtud, que genera el tercer modo del conocimiento de las esencias singulares vertidas en sus dos atributos componentes, pensamiento y extensión.

A su vez la novedosa concepción del concepto de esencia como algo singular, no universal y no abstracto, vuelve a cerrar el camino a todo tipo de transcendencia de la realidad y contribuye a fijar la pura inmanencia de todo el sistema spinozista. Su definición de la esencia como grado de potencia y como singular e único, dota de sentido ético a todo el entramado físico-químico que utiliza Spinoza para describir la Naturaleza<sup>110</sup>.

El concepto de Naturaleza se transforma así en el punto arquidémico alrededor del cual gira todo el sistema conceptual spinozista desarrollado a lo largo de la *Ética*. Este concepto de Naturaleza no es el concepto de naturaleza que abraza la modernidad, donde esta queda prácticamente reducida a extensión y a una cartografía matemática del peso, la medida, la longitud, etc.

Pero tampoco es el concepto que manejaron los “griegos”, donde esta era finita, limitada, y solía tener un tripe significado, de esencia, totalidad y origen (*arjé*) de todas las cosas.

---

<sup>110</sup> Para una ampliación de esta temática particular, véase, Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus editorial, 2008.

El término que maneja Spinoza, aun pareciéndose a este último no es el mismo. Nuestro autor incorpora los atributos divinos de omnipotencia e infinitud propios del Dios judeo-cristiano a la noción de Naturaleza.

Cosa que no ocurría en el mundo antiguo. Si hemos de buscarle algún parecido del que estaría más cerca sería del concepto que suele utilizar el paradigma ecológico en la actualidad.

Lo cual abre una nueva vía de interpretación que ya ha sido explorada por diversos autores, Luciano Espinosa Rubio, por ejemplo, desarrolla parte de esta dinámica en su excelente libro *Spinoza: naturaleza y ecosistema* (ed. Universidad de Salamanca) y fuera de nuestras fronteras está el filósofo de la ecología profunda, Arne Naess con su libro sobre Spinoza y la ecología.

Creo sin embargo, como más adelante desarrollaré, en el apartado “crítica de la razón ecológica”, que la naturaleza en Spinoza, si bien se parece al uso que hacen de ella el pensamiento ecológico, tiene unas ramificaciones para la epistemología y la ética que no se encuentran plenamente desarrolladas en este pensamiento, que van más allá del ecologismo.

E incluso del budismo, con el cual también ha sido comparado no sólo en los últimos años, por ejemplo, el profesor Francisco José Ramos (“El involucimiento: Spinoza y la práctica de la sabiduría”, en *Spinoza Contemporáneo*”, ed: tierra de nadie ediciones. Madrid 2009); sino también por pensadores como Kant, Hegel, Schopenhauer...unos haciendo referencia a “la sublimación metafísica del spinozismo” (Kant. Citado por Pierre Macheray en *Hegel ou Spinoza*), otros al referirse al pensamiento oriental de nuestro autor (Hegel: *lecciones de historia de la filosofía*).

Al atribuirle a la Naturaleza la infinitud y la omnipotencia divinas en el famoso “Dios o la Naturaleza” una y la misma sustancia, nuestro autor, exorciza los problemas que la modernidad tendrá con el concepto de “voluntad de poder”, entre otros las imposibilidad de construir una ética como depositaria del concepto de felicidad.

La función de este concepto a tenor de lo visto parece ser la de limitar el deseo en los seres humanos. Este límite al ponerlo en la naturaleza hace que el deseo no pueda concebirse como ilimitado, infinito, omnipotente, como deseo siempre insatisfecho, que una vez cumplido vuelve a la carga, desea más y más, nunca acaba, nunca reposa.

Da la casualidad que esta forma de concebir el deseo es la propia de toda la tradición hegemónica en la modernidad y es la forma que más tarde tipificará Nietzsche como “voluntad de poder”.

Es curioso como Nietzsche habla de Spinoza como un antecesor suyo, precisamente al identificar su concepto de voluntad de poder como muy parecido al concepto de *conatus* en Spinoza. Pero creo que realmente no son lo mismo, precisamente porque las características que atribuye Nietzsche a la voluntad de poder, no se encuentran en la noción de *conatus*, sino más bien en el concepto de Naturaleza.

En Spinoza es la razón la que limita el deseo, el cual nunca es absoluto. Desde el momento que tenemos conciencia de nuestro deseo, de nuestra voluntad, (el *conatus* es el deseo consciente del ser humano de perseverar en su existencia), desde ese mismo momento el pensamiento, la razón juega un papel muy importante como medio para eliminar el exceso deseante.

Y el ser humano como modo finito inserto en la sustancia Naturaleza, no tiene un poder infinito, ilimitado de desear, sino que está mediatizado por los demás modos finitos y por la sustancia infinita.

Su potencia como deseo consciente (otra definición de Spinoza, la identificación entre potencia de obrar y deseo), como *conatus*, está limitada por la potencia infinita de la Naturaleza, la potencia humana es limitada, no es en ningún caso omnipotente.

Precisamente, el hecho de no percibir, de no conocer esta limitación, se considera en Spinoza la peor forma de servidumbre, de esclavitud, el no ser capaz de gobernar las afecciones del modo finito humano, hace que veamos la realidad desde la imaginación, y no desde la razón, y nos creamos que somos seres omnipotentes, que somos el centro de la naturaleza y que todo conspira a nuestro alrededor para satisfacer nuestros deseos.

Entonces, ahora sí, es cuando al concebimos a nosotros mismos desde la imaginación, nos sentimos henchidos de poder, nos sentimos depositarios de la voluntad de poder, nos vemos a nosotros mismos como voluntad de poder, voluntad de voluntad, sin límites, y esta es la causa, esta visión distorsionada de nosotros mismos, esta ilusión, la que nos lleva por el camino de la servidumbre.

Luego en Spinoza o desde Spinoza, concebir al ser humano como voluntad de poder, identificar su esencia como *conatus* y este como voluntad de poder, no conduce a la liberación ni a la emancipación, sino muy por el contrario, es un síntoma de esclavitud. La voluntad de poder no nos libera sino que nos esclaviza, justo todo lo contrario que en Nietzsche.

En el fondo estamos suplantando a la sustancia, a la naturaleza, cuando realmente no somos más que un modo de ella. De aquí al egocentrismo, antropocentrismo y al teleologismo solo hay un paso (como muy bien muestra Spinoza en el apéndice al libro I de la “Ética”).

En el fondo este tipo de pensamiento (el nietzscheano de la voluntad de poder) no deja de ser un pensamiento teológico, basado en los atributos divinos y en las creencias, donde la razón brilla por su ausencia.

La recensión de Nietzsche, vía Heidegger en la posmodernidad a través del “giro hermenéutico” y del post-estructuralismo pone de actualidad otra variante del pensamiento spinozista:

su lucha contra todo tipo de pensamiento teológico; lo que hace posible identificar a la posmodernidad como un pensamiento religioso, basado en la creencia, sin ningún tipo de fundamentación y disfrazado de un nihilismo ateo, que sin embargo conserva los atributos divinos, a través de la voluntad de poder.

Las consecuencias ético políticas e incluso epistemológicas de este error las analizaremos más adelante al desarrollar los diferentes tipos de razón que utiliza Spinoza.

A su vez, el concepto de Naturaleza manejado por Spinoza, como una unidad sustancial de la multiplicidad de seres que la componen, al ser omniabarcante hace que se defina también y por referencia a ella, la naturaleza humana, el modo finito de pensamiento y extensión que constituye lo humano. Este anclaje de lo propiamente humano en lo natural va a repercutir de forma esencial en su concepción de la ética y del concepto de razón.

Es decir, ocurre que este desarrollo spinozista del cartesianismo más propiamente científico va a tener o tiene profundas ramificaciones metafísicas y éticas que como veremos a continuación van a dislocar o tensionar de tal manera los conceptos básicos del cartesianismo que va a hacer que desemboque en una anomalía a toda la modernidad y a su ulterior desarrollo abarcando también al ámbito de la razón política.

Creemos que las modificaciones que introduce en la física cartesiana, aunque se puede seguir hablando de mecanicismo, son de tal calado, de tal profundidad que suponen abrir un nuevo camino, una nueva vía, que de haberse seguido hubiese desembocado en un puerto muy distinto al que arribó la modernidad históricamente desarrollada.

Esta dificultad vendría a poner de manifiesto una de las tesis del presente trabajo, la estrechísima conexión entre epistemología y ética.

## II.4. DE RAZÓN EPISTEMOLÓGICA A RAZÓN ÉTICA-POLÍTICA.

### II.4.1. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN MORAL Y EPISTEMOLÓGICA.

En la historia de la filosofía los conceptos utilizados pueden estar bien o mal fundamentados. Al mismo tiempo los autores y sus obras escritas pueden soportar o no, diferentes interpretaciones.

Es en el fundamento donde encuentra su apoyo y sustento la razón, pero, y aquí surge el problema, a la razón no le vale cualquier fundamento. Desde Kant sabemos que el fundamento tiene que ser autónomo, crítico, es decir debemos proceder a una autofundamentación.

Spinoza lo hará pero de una forma distinta, quizás elegante incluso por su afán de totalidad, vinculado razón a deseo y este a Naturaleza. Recorriendo brevemente la historia de este concepto (más “ratio” que “logos”, pero eso es otra historia), suele ser un lugar común considerar el problema del conocimiento como hilo conductor de toda la problemática epistemológica que inaugura la modernidad.

Todos los llamados metafóricamente “campos de batallas” que atraviesan dicho período, tienen en este problema su referente último.

Así lo que empieza como un intento de fundamentar el poder político frente al religioso, se va extendiendo paulatinamente a partir del siglo XIV, con la caída del mundo medieval, y siguientes a todas las esferas cognoscitivas que compone las distintas expectativas sociales: intento de fundamentaciones jurídicas; problemas relacionados con el origen legítimo del Derecho y por ende, del Estado; religiosas también, con la Reforma Protestante; científicas, con la nueva ciencia; políticas, con el nuevo concepto de ciudadanía; y filosóficas, con los problemas del método y el fundamento del conocimiento.

Lo que ocurre que lo que empieza siendo un problema tangencial, el problema de la fundamentación científica va a convertirse en el problema clave de la epistemología inundando con su problemática propia todos los demás campos, filosófico, político y religioso sobre todo, sometidos a una profunda revisión de fundamentos.

Como tuvimos ocasión de precisar al comienzo de este bloque epistemológico, el hundimiento y crisis de la tradición medieval vinculada a la escolástica a partir del siglo XIV va a dejar sin bases, sin cimientos a toda la arquitectura metafísica que sostenía la ciencia, la política y la ética, es decir al universo filosófico en su totalidad.



La gran crisis del XIV abre un período de incertidumbres, de tensiones que van a durar hasta el final del XVIII cuando empieza a consolidarse los avances epistemológicos que para la totalidad del saber supone la revolución científica, la cual había comenzado como revolución astronómica con el copernicanismo y sus seguidores, hasta alcanzar y finiquitar con Newton, que llevará a su conclusión allá por los años 1678/1682 con la publicación de los *Principia Matemática*.

El éxito del mecanicismo, de la “nueva ciencia” hipotético-deductiva, construida y fundamentada por Galileo y Descartes como un “a priori” va a suponer una radical transformación en la forma de mirar, de “ver” el mundo y por tanto, en la forma de interpretar, de reflexionar lo que uno ve y observa.

Todo este proceso, que supuso una nueva concepción de la Realidad y una nueva concepción de la experiencia y de la Naturaleza, podemos considerar que empezó con la crisis del XIV. Crisis social a todos los niveles y en todos los ámbitos como bien ha sido descrita con anterioridad.

A partir del XIV por tanto, la física ptolemaica y el mundo por ella representado empieza a ser muy duramente cuestionada por los físicos y matemáticos nominalistas tardo medievales que entre otros, que se encargarán de poner “contra las cuerdas” a la ontología medieval en su totalidad.

Empezando a distinguir, a separar y a diferenciar los aspectos más filosóficos vinculados al estudio de la naturaleza de los aspectos más religiosos y anclados a los temas más trascendentes de la existencia humana y divina.

En resumidas cuentas, y como hemos podido ver un poco más arriba, filosofía y teología, ciencia y religión empiezan a emprender caminos no solo separados, sino en muchos aspectos, auténticamente divergentes.

Así surgirá la primacía de lo particular frente a lo general, se tratará de eliminar las llamadas cualidades ocultas, que como hemos visto va a conducir a una de las mayores crisis política, social y religiosa, germen de esta crisis que atesoran y aglutinan las nuevas ideas emergentes.

Sin toda esta profunda crisis del mundo cerrado medieval no es posible entender ni concebir la apertura que supuso el Renacimiento como momento revolucionario que intenta

dar carpetazo a todo lo anterior a través de una nueva concepción del mundo y de la vida y con ella del ser humano.

La vuelta al universo clásico en las artes y en las humanidades y el heliocentrismo en las ciencias, con su nueva concepción del movimiento terrestre, la matematización de la realidad son los dos pilares sobre los que se va a asentar esta nueva y revolucionaria concepción del saber humano.

De aquí surgirá en el XVII Con Galileo y Descartes la fundamentación epistemológica de la nueva ciencia a partir de la cuantificación del movimiento y de su ley inercial. Lo cual supondrá establecer un nuevo criterio de verdad para la nueva ciencia mecanicista que invalidará a toda la concepción mágico animista que había cogido fuerza con la crisis y que en el fondo supuso un puente entre el mundo medieval y la ciencia Moderna.

El denominado nuevo método científico, básicamente matemáticas más experimentación, es decir, construcción apriori de modelos mecánicos para interpretar la realidad va a suponer una “purga” y adelgazamiento de todas aquellas partes de lo natural que no sean capaces de encajar, de ser sujetadas por estos nuevos constructos artificiales que supone el mecanicismo cinemático.

El método se convierte así en el núcleo duro de la nueva ciencia, en aquel que hace posible todo el conocimiento. De ahí la proliferación y la importancia que adquiere en todos los autores modernos, los cuales suelen incorporar a su sistema un tratado sobre el mismo.

Desde el *Discurso del Método* cartesiano, pasando por los trabajos de Hobbes, como *De corpore*, por ejemplo y un largo etcétera. Problemática a la que no es ajena en modo alguno Spinoza, con su *Tratado para la Reforma del Entendimiento*.

Así tendremos que para la nueva ciencia los famosos “accidentes” medievales de la sustancia van a transformarse en lo auténticamente sustancial del mecanicismo, ya que son los únicos que pueden ser matematizados, clasificados, comparados.

Las causas finales como motor del movimiento dejarán paso a las causas eficientes como origen del mismo. Desapareciendo así, el subsuelo, el sujeto, el substratum que aglutinaba y poseía estas propiedades hoy ya medibles y calculables.

Para cerrar esta bloque nos debemos plantear la conexión entre el concepto de razón epistemológico y sus tres niveles de conocimiento como fundamento y su noción de *conatus* o

deseo como función estratégica de perseverancia en la existencia que abarca ya, mucho más que los aspectos propiamente físicos.

De esta manera, Spinoza conecta razón, fundamento y deseo en la incipiente modernidad. Para clarificar este punto vamos a recurrir a una comparativa que partiendo del juego del ajedrez como metáfora de la Naturaleza como totalidad y sus leyes nos permita acercarnos y clarificar el pensamiento de Spinoza en este punto concreto.

Nos proponemos, por tanto, abordar el estudio de la razón como estrategia del deseo, según la acepción que de la misma desarrolla en sus estudios Laurent Bove; a partir de la cual se ancla y de la cual se nutre y surge, una síntesis de un pensamiento a todas luces anómalo como es el sistema spinozista.

Este proceso consta por tanto, de tres momentos diferenciados:

En primer lugar, se busca una comparativa entre el pensamiento spinozista y uno de los juegos más filosóficos o con más ramificaciones filosóficas, el ajedrez. No olvidemos que Spinoza era un gran aficionado al mismo y que entre sus pertenencias se encontraba un ajedrez.

Una vez establecida esta aproximación comparativa y sacando a la luz los fundamentos del pensamiento de Spinoza, nos remontamos, en segundo lugar, al final de la Edad Media y escarbamos en el origen de los problemas de fundamentación que se encontró la filosofía allá por el siglo XIV, para pasar posteriormente y en tercer lugar a buscar las respuestas a estos problemas que nos presenta Spinoza y postular finalmente en forma de tesis o hipótesis las posibles soluciones al mismo.

En el último término y como conclusión del mismo podríamos adelantar a modo de resumen final que si bien el ajedrez es un juego de inteligencia, lógico y racional donde los haya, aquí es puesto al servicio del esclarecimiento del pensamiento de un autor, a veces erróneamente comprendido, que fue capaz de conciliar deseo (“conatus” : deseo humano consciente que intenta perseverar con su potencia en la existencia, en el pleno vivir), como esencia constitutiva del ser humano (“modo finito” de extensión y pensamiento), con razón, fundamentado esta en aquel; verdadera piedra angular de toda nuestra investigación.

Así lo que aparece como una filosofía de la naturaleza al anclar la razón en la necesidad (natural) se puede llegar a interpretar como una filosofía del espíritu, donde la razón alcanza

su autonomía y es capaz de volar por encima de los límites y determinaciones que le impone lo natural.

Estableciéndose así o intentando establecer puentes dialogados (la filosofía no es otra cosa) entre estas dos grandes tradiciones que recorren paralelas, a veces sin encontrarse toda la historia del pensamiento filosófico.

#### II.4.2. LA METÁFORA DEL AJEDREZ COMO ESPEJO DE LA NATURALEZA.

Acerquémonos pues, al pensamiento de Spinoza y a sus conceptos claves, recurriendo a un análisis comparativo con uno de los juegos más vinculados a la propia práctica de la filosofía, el Ajedrez. Un juego que era muy del gusto de Spinoza y a la práctica del cual solía dedicarle bastante tiempo. Recordemos que entre sus últimas pertenencias se encontraba un ajedrez.

Spinoza define la sustancia como aquello que no necesita de otro para existir. La Sustancia lo es todo, es la Realidad en su Totalidad, es la Naturaleza y la Naturaleza es Dios. Es el panteísmo spinozista, un intento de acabar con la antropomorfización del dios cristiano. De un plumazo elimina la transcendencia, el alma y apuesta abiertamente por un sistema plenamente immanente. Además todo predicado que se predique de dicha realidad sustancial ha de ser unívoco, es decir que los atributos y los modos en las cuales se expresa dicha sustancia, se predicán de la misma forma para todas las maneras de existencia que comprende la Realidad toda.

Pura inmanencia por tanto, de todo un sistema que se va a desarrollar desde aquí y que coronará en su obra más madura y más completa, la *Ética demostrada more geométrico*. En nuestro ejemplo, esta totalidad equivaldría al Ajedrez, al juego como un todo, tablero, reglas y fichas.

Esta Sustancia se expresa a través de infinitos atributos, de los cuales los humanos solo conocemos dos: extensión y pensamiento, porque son las partes que recorren, que expresan el modo de ser humano, la manera de existir que tenemos, el cuerpo para la extensión y la mente para el pensamiento.

Los atributos son manifestaciones de la Sustancia, no son cualidades o adjetivos de la misma, sino que son sus expresiones, son sustantivos.

Son la sustancia, ésta, sin los atributos, no es nada, la sustancia se expresa, es algo, en los atributos, no hay mediación posible, es la misma sustancia expresada por eso existen infinitos atributos, infinitas expresiones de la sustancia, infinitas manifestaciones de la misma, de las

cuales nosotros, como ya he dicho, solo podemos conocer dos, extensión y pensamiento, al estar constituidos, atravesados únicamente por estos dos atributos.

Nosotros somos modos, formas de darse la sustancia, los modos propiedades accidentales de la sustancia como posición, figura, movimiento, reposo, ideas... puede ser finitos o infinitos, el modo ser humano es un modo finito.

Las propiedades esenciales de la Sustancia son los atributos: en los cuerpos es esencial la extensión; las propiedades accidentales son los modos, la posición, la figura, el movimiento.

En el alma, la mente, *mens* es el término latino que utiliza Spinoza es esencial el pensamiento, las ideas y accidental el querer, juzgar, amar, odiar, etc., los afectos del modo cuerpo/mente, que son los modos. El cuerpo no es más que una relación de estados físicos, de movimiento y reposo y el alma o *mens* es la idea que tenemos del cuerpo.

Y todo, atributos y modos son inherentes a la Sustancia, son sus propiedades, sus manifestaciones, fuera de la cual no hay nada, no existe nada. Sólo la Sustancia es sujeto, es unidad, lo otro son partes de ella, sólo ella subsiste *per se*, por sí misma y es causa de sí misma, *causa sui*, y no necesita de otro para existir. Su esencia es su existencia. Por eso la única sustancia es Dios/la Naturaleza (*Deus sive Natura*).

En nuestro ejemplo, el Ajedrez en su totalidad sería la Sustancia, lo único que existe, las reglas serían como las leyes de la naturaleza. La forma que adopta el ajedrez representarían a los atributos, con sus reglas del juego (atributo pensamiento) y la composición en 64 cuadrados, los colores de los cuadros, la forma de estar colocados alternando colores...equivaldría al atributo extensión.

Finalmente las figuras, las piezas serían los modos. El modo ser humano podría ser el peón, su figura física el modo extensión y sus movimientos posibles, el modo pensamiento.

Esto es lo primero que llama la atención cuando uno se acerca a la *Ética*, que a diferencia de Descartes, y por extensión, a diferencia de la mayoría de autores modernos, pertenezcan a la tradición racionalista continental o empirista anglosajona, Spinoza, no parte del sujeto, del cogito, del Yo (tematización vía racionalismo) o del individuo (vía empirista), sino que parte de la Sustancia, de la Totalidad y el modo finito humano, el ser humano como singularidad es definido con una acción, “*el hombre piensa*”, en *Ética* II. Siendo el alma la idea del cuerpo.

Para Spinoza, sólo la Sustancia es el auténtico sujeto de la modernidad, y la Sustancia no es otra que la Naturaleza a la cual, como hemos referido más arriba, todo pertenece.

No podemos salirnos del Ajedrez, el ajedrez es el todo, incluso el jugador, juega pero desde dentro del mismo juego, y es ahí dentro donde toma conciencia de su singularidad, pero el “jugador de ajedrez” como tal, sólo es “jugador de ajedrez” cuando juega, por tanto no existe, ni puede existir al margen de dicho juego como tal jugador del mismo.

No hay por tanto, a diferencia de Descartes, ninguna especie de “autómata espiritual” en Spinoza. El alma, el sujeto, el modo humano de ser, es lo que es, dentro de la Naturaleza, y es lo que es por naturaleza; nada es al margen, nada es fuera de la misma, igual que nuestro jugador sólo es jugador de ajedrez, si juega.

En el sistema spinozista la libertad viene ligada a la necesidad, (no a la contingencia como en otros sistemas filosóficos). El modo humano, el “peón” será libre si es capaz de entender su necesidad inherente al propio juego del ajedrez, si es capaz de percibir su papel dentro de la Sustancia.

Él no puede dejar de ser lo que es, un modo, un peón, la elección de sus movimientos en línea recta o en diagonal para comer, un cuadrado o dos de salida es su libertad, es percibida como su elección, y si llega al final del tablero puede coronar y cambiarse por otra figura del tablero, dama, torre, caballo, alfil.

En esto consiste su elección, su libertad, vista desde su ser peón, desde su posición. Visto desde el marco global del juego ajedrecístico, su libertad es su necesidad, el no puede dejar de ser lo que es. Libertad y necesidad coinciden.

El peón no puede existir, no existe al margen del Ajedrez, ni puede modificar su ser peón. No es un imperio dentro de otro imperio. Está sometido a las reglas del Juego y no es sujeto fuera del mismo, no existe. Además el juego no está diseñado para satisfacer sus deseos de ser peón, no hay antropocentrismo, el peón no es el centro del Ajedrez.

En este nivel ontológico está el sustento, la base física del sistema sustancialista. Pero el modo humano, aun no siendo un imperio dentro de otro imperio, aun coincidiendo su libertad con su necesidad, puede desplegarse, puede poner en marcha un proceso de liberación, el cual le llevará a comprender su papel en el todo, el lugar que ocupa dentro de la Sustancia/Naturaleza.

Este proceso, este despliegue es el momento ético, es un proceso auto constitutivo del propio sujeto humano por el cual, a través de la razón, modo pensamiento finito es capaz de entender el papel del Todo Sustancial y la función que él ocupa o puede llegar a ocupar.

Alcanzado el cual, percibirá la Realidad *sub specie aeternitatis*, desde la perspectiva de la eternidad y sentirá una alegría un gozo, una felicidad por comprender su papel, aunque modesto, pero importante (el peón puede ganar una partida de ajedrez), en la Totalidad.

Llegando así el tercer nivel de conocimiento spinoziano, la ciencia intuitiva, momento puntual. Una vez liberado de todo antropocentrismo (no es centro del universo/ajedrez), liberado de todo finalismo (la Naturaleza/Ajedrez no está constituida para satisfacer sus deseos, para que él sea el centro, y abandonando también todo narcisismo moral.

Ya que su momento ético, su momento auto constitutivo como sujeto, su despliegue moral, desarrollando sus potencialidades es un proceso ético (y político, él solo no tiene fuerza para liberarse, debe combinarse con las demás figuras, es un juego de equipo, colectivo).

Su proceso de liberación, de emancipación es su despliegue ético, que ocurre a través del conocimiento. Pero el conocimiento por sí solo no libera, sino que pone en marcha el proceso de liberación, son las pasiones, el deseo, *el conatus* el que libera, el partido se juega en el campo de los deseos, los cuales nos pueden liberar si son positivos o hundir en la miseria (nos pueden comer y eliminar de la partida) si son negativos.

La clave está en la razón (segundo nivel de conocimiento, percibir las nociones comunes, lo que nos une al Todo), la única capaz de convertir un afecto, una afección el algo positivo si es entendido, comprendido.

El barco de la moral que navega en el mar proceloso de la vida sólo no encallará si tiene a la razón de Gran Timonel, pero el viento son los deseos, las pasiones, los afectos, sin viento no hay navegación, con mal viento puedes encallar, a la razón le compete saber navegar y utilizar las venturosas pasiones para llegar a buen puerto, para navegar con buena mar.

En esa elección de vientos, velas, direcciones, derrotas, se juega el proceso ético de liberación, en esa elección racional, ésta la libertad/necesidad, percibida como una autonomía moral. Libertad y autonomía son las dos caras de la misma moneda.

Aquí es donde empieza en la *Ética* el proceso de liberación, el paso de la servidumbre a la libertad. De ahí que Spinoza que había empezado su obra por el todo, por la Sustancia (libro I), pase en los capítulos siguientes a hablarnos, primero de la naturaleza del ser humano (libro II) su anclaje como cuerpo físico en la Naturaleza, luego de su naturaleza humana, su esencia, el deseo (libro III), la voluntad, (no la razón, ésta nace del deseo como estrategia, pero no es originaria, fundamentadora), el *conatus* (deseo consciente que sólo se da en el ser humano).

Después nos habla de cómo estamos sometidos a los afectos (libro IV), porque la naturaleza humana es deseante y no se puede ir contra nuestra propia naturaleza, para finalmente (libro V) desarrollará, una teoría de la liberación, de cómo podemos salir de la servidumbre.

Así es como la *Ética* se transforma, se convierte de una Ontología propiamente dicha, de una teoría de la Realidad, de lo que hay y existe podríamos decir, en una *Ética* con todos sus atributos y proyecciones valga la redundancia.

Es de esta manera como comprendemos que solo nos liberaremos de la esclavitud si somos capaces de pensar y vivir teniendo como centro la perspectiva de totalidad, lo que nos une a los demás modos y abandonamos ese típico pensamiento e incluso forma de ser centrada en nosotros mismos.

Debemos abandonar el “egocentrismo” y el “narcisismo moral”, precisamente para poder comprendernos y entendernos a nosotros mismos. Porque como dice Spinoza “no hay nada más útil a un hombre que otro hombre”.

El peón sólo comprenderá su auténtica naturaleza “peonística” si es capaz de verse desde la perspectiva “ajedrecística”. Y uniéndose a las demás figuras del juego, como los humanos se unen entre sí, aumentará su potencia de actuar, su potencia de ser, de desear, hasta que lleguen a actuar todos como uno solo, como una sola *mens*.

Dejar a los deseos, a las pasiones a su aire, dejarse llevar por los afectos es poner el barco de la vida en manos de la fortuna. Es dejarse llevar por la imaginación y la *fluctuatio animi* (primer nivel de conocimiento), es no poner en marcha el momento ético, político, colectivo, de liberación de auto constitución, de autonomía moral.

La razón por tanto, no libera pero pone en marcha el mecanismo de liberación generando pasiones alegres, a través de su comprensión del Todo, generando “ideas adecuadas”. Esta es otra de las novedades de su Sistema filosófico, la Verdad reside en la propia idea una vez que es producida de forma adecuada, es decir la verdad reside en el pensamiento.

La idea se genera así misma, pensar es producir, constituir ideas, que son verdaderas por el mismo hecho de ser producidas, porque no hay nada fuera de la Naturaleza.

Por eso la ética spinozista tiene una base física ontológica, solo su despliegue racional fundamenta su eticidad, de ahí que sea una ética de la libertad, de la autonomía, una ética del desarrollo de la potencia inmanente del ser humano, de ahí que sea una ética de poderes y no de deberes, porque en el fondo todo deber es percibido como heterónimo (incluso Kant tuvo



que desdibujar el concepto del deber para convertirlo en un transcendental autónomo, inmanente, un deber que uno se da así mismo.

Fue una especie de redefinición del concepto del “deber”, una dislocación genética desde dentro del propio concepto, al estilo spinoziano, de la técnica del *sive*. Llegando a cambiar la definición del propio concepto, un concepto con una larga tradición histórica de heteronomía a sus espaldas).

### II.4.3. LA RAZÓN COMO ESTRATEGIA DEL DESEO.

Para ir concluyendo este bloque abordamos ahora la hipótesis central del presente tema el estudio, a modo de prolegómenos que desarrollaremos en los siguientes bloques y que sirve así como enlace con los mismos, sobre la razón como estrategia del *conatus* para alcanzar la felicidad a nivel individual y la emancipación a nivel colectivo en Spinoza.

Soy de la opinión, como ya he venido refiriendo que todo estudio que tenga a la razón como motivo del mismo, está cuasi obligado a “medirse” con el concepto de razón en aquel autor donde ésta ha alcanzado su cumbre, o por lo menos una de ellas.

Para el presente proyecto creo que una comparación con el concepto kantiano de razón, viendo sus diferencias pero también sus semejanzas nos pueden esclarecer mucho mejor el concepto de razón en Spinoza.

Estableciendo así como dijimos en la introducción un diálogo comparado entre dos genuinos representante de las dos grandes tradiciones mencionadas: las filosofías de la Naturaleza y las filosofías del Espíritu.

No hacemos sino intentar reproducir en nuestro momento histórico concreto y actual, un encuentro que ya tuvo lugar en el llamado Idealismo Alemán del XIX, con las recensiones conjuntas del kantismo por un lado y del spinozismo por otro.

No es otra cosa este movimiento filosófico intelectual, un intento de síntesis de ambos autores (pero sin confundirlos) y de sus dos conceptos claves: Naturaleza en Spinoza (donde ancla la razón) y razón (crítica, Ilustrada en Kant) y un tercer concepto, la Libertad, pensada, vivida como un intento de síntesis de todo lo anterior.

Alumbramos por tanto, la razón spinozista desde el foco de la razón crítica kantiana para así sacar a la luz toda su potencia como estrategia vital del ser humano en su largo y tempestuoso camino para abandonar la servidumbre y alcanzar la beatitud/felicitas.

Partiendo de dos hipótesis sostenidas por autores diversos y desarrolladas en otros trabajos; como la “No” identificación entre modernidad e ilustración y la concepción del fundamento de la modernidad no sólo en la conciencia, no sólo en el yo, sino también en el deseo, en la voluntad, que luego será calificada como “voluntad de poder”; el presente trabajo pretende desarrollar el concepto de razón en Spinoza como factor determinante y fundante de la auto-constitución del sujeto ético-político spinozista.

De ser cierta la hipótesis que pretendo sostener aquí, el eje esencial, nuclear de toda la filosofía de Spinoza, su anomalía más manifiesta, estaría en su concepción de la Naturaleza como sustancia con los atributos del Dios cristiano medieval (excepto lógicamente el del dios personal).

Desde esta perspectiva, su identificación Dios con la Naturaleza, lejos de ser un artificio para esconder su ateísmo, sería una exigencia fundamental, en el sentido de fundamento fundacional para la constitución de todo su sistema filosófico.

Parece que la función principal que tiene que cumplir el concepto de “Dios” no es otra que recalcar que los atributos divinos corresponden a la sustancia, a la Naturaleza y no, al ser humano como modo finito que es.

Cerrando así la puerta a posibles teologías nihilistas, aquellas que han desembocado en la postmodernidad atribuyendo al concepto de la Nada, el viejo nihilismo nietzscheano, los atributos del dios cristiano.

Si una de las esencia constitutiva de la modernidad es la “voluntad de poder”, a partir de la hipótesis cartesiana del “genio maligno” (Ello piensa, luego yo existo, dirá Nietzsche), la obra spinozista constituida desde ese concepto de Naturaleza, será ajena completamente al sentido moderno de la misma como realidad de “segundo orden”; supone no sólo una anomalía política, sino una anomalía en su totalidad: metafísica, epistemológica, ética y política.

Y es precisamente el tipo de razón que constituyen estos diversos campos filosóficos lo que pretendemos empezar a esclarecer aquí.

Lo que algunos estudiosos de la obra de Spinoza suelen llamar “el eje del *sive*” o la estrategia del *sive*, para referirse a las dualidades equivalentes que Spinoza establece entre los conceptos vertebrales de su filosofía: *Deus sive Natura, ius sive potentia* y la más discutible a la hora de definir al sujeto humano, “deseo/naturaleza humana o razón”.

Es también un lugar común en la mayoría de los autores interpretar este dualismo en función de uno de los dos términos de la igualdad al que se suele dar prioridad para así resaltar ese aspecto de su pensamiento e interpretar el otro como un subterfugio para evitar cierta censura de la época.

Por el contrario, lo que queremos sostener aquí es que la igualdad resultante de unir o conectar estas nociones, lejos de ser un artificio encubridor, sea del tipo que sea, son esenciales, con sus matices y peculiaridades para poder entender, lo que el filósofo holandés nos quiso transmitir, es decir queremos interpretar a Spinoza, haciéndole decir lo que realmente dijo, sin tensionarlo en uno u otro sentido, para reinterpretar su filosofía en función de los intereses dominantes de nuestro presente.

Sin dudar de la honestidad de esas interpretaciones, así como de su legitimidad, lo que nos proponemos es esclarecer el sentido que podría tener la obra spinozista si somos fieles a los dos conceptos por igual que constituyen la dualidad del *sive*.

En el fondo las interpretaciones dominantes, sostienen que su pensamiento, el de Spinoza, no se resiente si prescindimos o subsumimos un concepto en el otro, soliendo dar prioridad en la actualidad al concepto de naturaleza frente al de dios, al del poder frente al de derecho o al de deseo, *conatus*, frente al de razón.

Nuestra hipótesis, sin negar estas interpretaciones, buscaría matizarlas; si bien es verdad que es fácilmente asumible o interpretable que un concepto pueda subsumir al otro sin modificar el resultado final del sistema spinozista, nosotros queremos sostener que este resultado final del sistema se entiende mejor si mantenemos el equilibrio entre los dos términos de la igualdad disyuntiva.

Es decir, que a nuestro juicio la ontología spinozista exige, necesita, o se entiende mejor desde un panteísmo que desde un ateísmo, desde un poder que equivale al derecho, pero también desde un derecho que es poder y desde una razón que aun partiendo del deseo es algo más, no desemboca en el deseo, en la voluntad de poder (deseo de deseo).

De las tres igualdades mencionadas, creemos que la principal, la nuclear para el sistema es la primera, porque es la que define las otras dos y porque supone el anclaje de las otras. Y dentro de esta igualdad principal, creemos que la clave está en el concepto de sustancia atribuido a la naturaleza.

Lo que quiero decir, es que el concepto de Dios, viene a jugar el papel de colocar los atributos divinos (infinitud y omnipotencia sobre todo) en la Naturaleza y no en el ser humano, como posteriormente hará la modernidad tardía: sustituirá al dios judeo-cristiano pero no sus atributos.

El objetivo de Spinoza, no puede estar más claro: aunque como moderno e hijo de su tiempo no puede obviar el partir del deseo como constitutivo último de lo humano, este deseo será matizado, limitado, no será ya ni infinito, ni omnipotente, en un sentido que lo aleja por completo del paradigma dominante en la modernidad.

*El deseo que proviene de la razón no puede tener exceso* [E4P41]. Al igual ocurrirá con el concepto de derecho como poder o del concepto de multitud frente al de pueblo como más adelante veremos.

Concluyendo este apartado, con unas breves hipótesis-conclusiones que van a funcionar a modo de premisas o puntos de partida para el siguiente bloque de la presente investigación, sobre la noción de razón ético-político:

El fundamento de la modernidad es la voluntad de poder, o deseo de desear. La modernidad se constituye y se desarrolla a partir de esta concepción del ser humano como voluntad de voluntad<sup>111</sup>.

El concepto de razón en Spinoza, es un término inmanente (cuasi transcendental al estilo kantiano?), pero histórico y funciona como tal en todos los sentidos, como condiciones de posibilidad de la libertad entendida como autonomía y como proceso de liberación.

Como paso de la servidumbre a la emancipación humana y como condición de posibilidad para la constitución de una sociedad de ciudadanos y ciudadanas libres e iguales, plenamente democrática.

La razón es la que posibilita que el ser humano se guíe por las ideas adecuadas y abandone el marco de la imaginación y pueda empezar dicho proceso de liberación. Lo que ocurre, a diferencia de Kant, es que en Spinoza la razón está anclada en la naturaleza y este anclaje es determinante en el sentido de considerar a la razón como fundada y no como fundante.

---

<sup>111</sup> Serrano Marín, Vicente, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

Pero es el concepto de Naturaleza el que es distinto en los dos autores. Kant no puede fundamentar la razón en la Naturaleza porque el concepto de Naturaleza que maneja es el de la ciencia newtoniana, mero objeto al que se le aplica la matemática, de ahí que se resalte su principal característica como res extensa.

De ahí la necesidad kantiana de fundamentar la razón en sí misma, de un auto-fundamentación, al tener vedado por heteronomía, su fundamento en la religión (“en el cielo”) y en la experiencia (“en la Tierra”, Naturaleza).

Por el contrario Spinoza, puede fundar perfectamente la razón en la Naturaleza. El conocimiento racional tiene a la razón como estrategia de esta Naturaleza, en dos sentidos.

Primero, porque posibilita el conocimiento de la realidad desde la perspectiva de la totalidad, natural; y segundo, porque la razón es la estrategia que utiliza la naturaleza humana, el *conatus*, para alcanzar sus objetivos de existencia, de perseverar en el ser, siendo en este caso muy superior en resultados a la imaginación.

Hay por tanto una doble fundación o fundamentación de la razón, en la Naturaleza como totalidad de la cual todo forma parte (incluida la misma razón); y de la naturaleza humana en particular, como *conatus*.

Sólo en este sentido podemos afirmar que el cuerpo sustituye a la razón en su función fundante o dadora de sentido. La potencia y el esfuerzo (*conatus*, deseo consciente) del cuerpo en el intento casi innato por perseverar (no sólo existir, sobrevivir; sino también “Vivir” en sentido pleno y “con mayúsculas” como ya hemos resaltado en otros lugares).

Vivir pleno por tanto, en su existencia y a través de este conocimiento racional (no imaginativo), alcanzar la *beatitudo* y abandonar la servidumbre. “Viendo” la realidad desde la perspectiva de la totalidad (y no desde uno mismo, como ocurre con la imaginación), pudiendo generar así, afectos o pasiones alegres, que aumentan nuestra potencia de existir plenamente.

El conocimiento no libera, pero pone en marcha el mecanismo de liberación al generar pasiones alegres. Si se me permite la metáfora: la razón es el “gran Timonel” del barco en el mar proceloso sometido a los vientos pasionales de la vida; sin viento (pasiones) el barco no se mueve, pero con mal viento, si no está conducido por la razón, éste puede encallar (provocando pasiones tristes).

La razón funciona por tanto como fundamento epistemológico y moral. Epistemológico porque fundamenta el conocimiento para poder salir del estado de servidumbre, el

conocimiento racional no libera por sí mismo pero pone en marcha el mecanismo de liberación.

Y también funciona como un fundamento moral porque a nivel individual es lo que permite poder alcanzar el estado de felicidad, de beatitud una vez que se abandona el narcisismo moral propio del estado imaginación.

Siendo un fundamento moral lo es también un fundamento político. La sociedad plena es la que está constituida por seres humanos que cooperan entre sí, que unen su potencia natural, su “conatus”, para vivir mejor, pero esto sólo es posible si se guían por la razón. En cambio, si se guían por la imaginación es cuando unos se enfrentan a otros.

Luego la razón es la condición de posibilidad para que el ser humano abandone sus egoísmos y sus disputas con otros humanos.

Por otro lado, el concepto de multitud es un concepto ético, moral, además de político. Es lo que separa a la multitud (guiados por la razón), de la plebe (guiados por la imaginación).

- En Spinoza existe una teoría de la fundamentación, basada en la tensión entre la imaginación y la razón (en Spinoza llamada entendimiento); lo que ocurre es que esta teoría no se basa en la noción de verdad.

Es decir, en Spinoza podemos encontrar una epistemología y una metafísica materialistas, basada en la potencialidad del ser humano para producir conocimientos y alcanzar así la liberación o dejarse llevar por la imaginación y producir errores que le llevaran a la servidumbre.

- La Ilustración supone el momento ético de la modernidad. Por lo tanto, modernidad e ilustración no son lo mismo, no coinciden. Precisamente, la posibilidad de construir una ética a partir del deseo será una de las problemáticas con más largo recorrido a lo largo de la modernidad hasta la Ilustración, donde parece que Kant no tuvo más remedio que buscar el fundamento en otro lugar, ajeno a la “antigua naturaleza” de los griegos y ajena también a la voluntad de los modernos.
- Spinoza supone una anomalía a la totalidad del desarrollo moderno, en todos los campos, ontológicos, epistemológicos y ético-político, es decir su metafísica es la anomalía porque está fundamentada en una física, de la naturaleza y de los cuerpos.

En esta anomalía global, sistémica, no sólo política, los dos conceptos claves son, el de Naturaleza, como causa sui, como unidad en la multiplicidad y el de razón, segundo nivel de conocimiento, como entendimiento del modo finito humano y como estrategia del *conatus*.

Este concepto de razón, se aleja en parte de la tipología propia del racionalismo al estar anclada en el deseo, en el *conatus*. Es lo que podríamos llamar una “antropología del conocimiento” (tomando el término de Tejedor Campomanes<sup>112</sup>).

- El *conatus* o deseo consciente humano de perseverar en la existencia, es mucho más que un instinto de supervivencia. Ese perseverar implica llegar a ser lo que uno por su esencia o naturaleza constitutiva puede ser. Y desde el momento que se define el “conatus” como el deseo consciente, implica la regulación de ese conatus a través de la razón. El no ser consciente de este deseo es lo que desembocará en la servidumbre.

Esta es la única característica del pensamiento spinozista que encajaría en la modernidad, la consideración del ser humano como un “ser deseante”. Pero a partir de aquí, los caminos se bifurcan, Spinoza nunca convierte el deseo en voluntad de poder. Spinoza no es un antecedente de Nietzsche.

El deseo en Spinoza aun siendo constitutivo de lo humano, no deviene deseo infinito, deseo de deseo, siempre tiene un límite. La limitación del deseo, el ponerle límites es lo que constituye su camino divergente del que luego desarrollará la modernidad.

- El Estado moderno, absoluto es el auténtico sujeto político de la modernidad y él plasma mejor que ningún otro la consideración de la modernidad como voluntad de poder o voluntad de voluntad. En este sentido, el desarrollo del capitalismo es la prueba más palpable de esta afirmación.

De esta manera, una tensión importante vendría representado por la sustitución del concepto de “pueblo” por el concepto de “multitud”.

---

<sup>112</sup> Tejedor Campomanes, César; *Spinoza, una antropología del conocimiento*. Madrid, UPCM, 1981.

Estas tensiones con las que nace lo moderno tienen también sus implicaciones en el campo de lo político y así podemos distinguir las distintas formas de republicanismo, antiguo y moderno que se van a dar en esta época.

- El gobierno de los afectos, ha de entenderse a nivel individual como la estrategia (racional) del conatus y nivel colectivo como el gobierno de la multitud una vez alcanzado el segundo nivel de conocimiento.

Es decir aquel que se da cuando uno se guía por la razón y no por la imaginación, y de esta forma ve a su vez, su conexión con el todo (Naturaleza) como parte inseparable de la misma. El paso de ser “plebe” a ser multitud implica el paso del primer nivel de conocimiento al segundo nivel, de la imaginación a la razón.

- El afecto principal es aquel que deriva de la tensión que se produce entre la finitud del modo finito humano y la infinitud de la sustancia. Esta tensión, bien resuelta, en positivo genera ideas adecuadas de uno mismo y de la realidad, ideas que son generadas por la razón, instrumento de conocimiento del ser humano, y que se plasman en las “naciones comunes”.

La tensión resuelta en falso, de forma negativa genera ideas inadecuadas producto de la imaginación, de ahí procede la creencia de concebir al ser humano como voluntad de poder, como deseo deseante, sin límites.

La imaginación atribuye al ser humano las cualidades de la naturaleza o del viejo dios judeo-cristiano y así llega a concebir a éste, al modo finito humano como un “imperio dentro de otro imperio”. De este error proceden los mayores desvaríos como bien muestra el apéndice al libro I de la *Ética*.

- En Spinoza real y necesario coinciden. Conocer la verdad es conocer esa necesidad pero desde la mirada de la totalidad. La libertad consistiría entonces en una liberación de las potencialidades, productividades de los distintos modos que componen la naturaleza, en concreto el modo humano.

En resumidas cuentas, lo que Spinoza quiere construir es una ontología materialista propia de la inmanencia. Para ello es consciente que necesita diseñar una física de la metafísica que haga frente a la variante moderna: la metafísica en apariencia dualista que sujeta y se desprende de la ciencia nueva.



Por eso su ética empieza siendo una ontología para transformarse en una antropología del conocimiento a partir de la concepción de la Naturaleza como sustancia, como causa sui; para desembocar en la naturaleza, (ahora humana y con minúsculas) como modo finito de esa misma Naturaleza.

Su pensamiento es el de un moderno ilustrado desde el momento que el eje de su discurso es la contraposición entre el pensamiento racional y el pensamiento religioso en cualquiera de sus formas, fe, creencia (en su sentido óptico y en su sentido epistemológico, <el *belief* humana>, mistificación, imaginación.....

Concluyendo y volviendo al Ajedrez como un todo, con su tablero, sus figuras, movimientos, pero, contra quién jugamos, aquí en nuestra metáfora de la vida como un juego entra en juego una nueva historia, una nueva concepción de la modernidad, ya señalada más arriba, la hipótesis del “Genio maligno” como el ser oculto que realmente existe y engaña al Yo cartesiano, constituyéndose así en el auténtico origen de la modernidad, o por lo menos en una de sus líneas dominantes.

La principal línea de esta investigación sostiene que la modernidad se origina en el “genio maligno”<sup>113</sup>, el cual seduce al “cogito” cartesiano haciéndole creer que existe porque piensa, aunque todo lo que piense sea falso. Olvidando que lo que realmente ocurre no es, “pienso luego existo”, sino “me engaña, luego existo”.

Pero esto ya es otra historia y no nos corresponde a nosotros contarla. Al menos por ahora. *reliquadesiderantur*.

---

<sup>113</sup>Véase, Vicente Serrano Marín, *Soñando monstruos*, op. cit.

## II.5. EXCURSUS: SPINOZA: RAZÓN ECOLÓGICA<sup>114</sup>.

Como han venido destacando diferentes y numerosos intérpretes del spinozismo, su sistema es ante todo y en primer lugar una física, antes de constituirse en una metafísica ética, antropológica y desembocar en una política.

Siendo esto así, podemos plantearnos el diseño de una razón ecológica desde la perspectiva del spinozismo, no sólo como conexión entre su concepto físico de naturaleza y el de ecosistema de la moderna ciencia ecológica<sup>115</sup>, sino también como convergencia de su concepción ético-política y la llamada ecología-política o social.

Distinguiendo así entre una ética medio ambiental, que tendría como estudio las ramificaciones más ambientales, más físicas del sistema y una ética ecológica que haría además referencia a los aspectos políticos además de los exclusivamente físicos o naturales. Creemos que el sistema spinozista estaría más cerca de esta segunda concepción interpretativamente hablando.

Para lo cual, será de gran importancia estudiar el subsuelo que sostiene tanto, su concepción física de la naturaleza en su totalidad (incluida la naturaleza humana), como su concepto de razón ético-política.

Este sustrato no es otro que la revolución científica tal y como está teniendo lugar en esos momentos, es decir tal y como se desprende de los estudios científicos y epistemológicos de Galileo y Descartes principalmente, unidos y desarrollados por la *Royal Society inglesa* (según se puede apreciar sobre todo, en el estudio de la correspondencia spinozista).

Durante la revolución científica se produce el primer y más serio debate epistemológico. La concepción de la experiencia, de la propia naturaleza, de la ciencia en sí misma, del concepto de verdad, o del método científico y de la noción de progreso que salga aquí triunfante va a afectar de forma muy considerable al futuro de la sociedad, a la concepción de la realidad que tenemos en la actualidad y a la posibilidad de cambiarla.

---

<sup>114</sup> Para este apartado véase, López Pulido; Alfredo, *Ética Ecológica*, Madrid, Revista Ferrán nº 8, 1997, (pág. 31-35).

<sup>115</sup> Espinosa Rubio, Luciano; *Spinoza, Naturaleza y Ecosistema*. Salamanca, UPC. 1995.

De la revolución científica del XVII, vamos a heredar problemas técnicos que llegan hasta nuestros días a través de la revolución industrial, problemas sociales y ambientales de deterioro del planeta, problemas bio-éticos relacionados con la experimentación científica y con los límites de la ciencia.

Pero problemas también epistemológicos, problemas a cuya solución no debe ser ajeno el pensamiento emancipador, dada la conexión que queremos establecer entre tecno ciencia, epistemología, ética, política y sociedad.

La hoy llamada razón tecno científica o instrumental, al servicio de unos pocos iniciados, los tecnócratas, los expertos, tal y como la conocemos, se empieza a formar aquí, en la línea de pensamiento que sale triunfante de la revolución científica, que no es precisamente la cartesiana, y donde tiene su caldo de cultivo la actual “razón” capitalista.

Pero también aquí podemos buscar, puntos de fuga, las líneas divergentes entre los personajes que salen más o menos derrotados de este proceso, en el Descartes que se refugia en Holanda, huyendo del Absolutismo Estatal, pero principalmente en el propio sistema de Spinoza, (o posteriormente, en el Kant crítico e ilustrado como momento ético negado por la propia instrumentalidad de la razón).

Lógicamente unos más que otros realizan sus investigaciones, sus trabajos más a contracorriente histórica que otros, alumbrando un pensamiento alternativo, divergente de la modernidad triunfante, que algunos definen hoy como “*la alter modernidad*”<sup>116</sup>.

En estos autores y en todos aquellos cuyo pensamiento es divergente del instituido formalmente, y que algunos de ellos contribuirán a desarrollar la llamada *Ilustración Radical*, podemos encontrar ya las fuentes de un discurso emancipador para el ser humano (a pesar de sus diferencias y matices).

Parece claro por tanto que hoy en día, tanto el movimiento ecologista, como los problemas medioambientales a escala planetaria, están obligando a los científicos sociales y pensadores en general a reflexionar sobre los graves problemas de sostenibilidad a los que nos enfrentamos y con ello, a reflexionar también acerca de algunas posiciones básicas, categorías y valores que tradicionalmente usamos para entender nuestro mundo y nuestra acción, posición en el.

---

<sup>116</sup> Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Common Wealth, el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

Al intentar definir una ética de estas características, una nueva teoría normativa que implique y sustente otro modelo de desarrollo alternativo, a la que podemos dar el nombre de “ética ecológica”, nos encontramos con varios problemas previos a los cuales sería conveniente intentar darles una respuesta satisfactoria teniendo como base la filosofía spinozista.

Debemos plantearnos las condiciones de posibilidad que harían o harán factible esta nueva ética y si ella tiene o puede tener un anclaje perfectamente sistematizado a partir del concepto de naturaleza y de ética que maneja nuestro autor.

Es obligado interrogarnos por tanto, por los fundamentos que la sustentarían, por el tipo de sujeto moral que construye dicha teoría y por los valores que deba de tener esta ética de corte ecologista para que se convierta así en algo nuevo y diferente y no en una variación o ampliación de las éticas contemporáneas.

En lo que toca a la fundamentación existen dos concepciones hasta cierto punto antitéticas que pueden definirse como éticas formales o éticas materiales. El predominio del formalismo en la ética kantiana ha llevado a contraponer ésta a todas las demás.

Así, consideramos a Kant como uno de los primeros intentos, relativamente logrados para establecer lo *a priori* en la moral. Para Kant, los principios éticos superiores, los llamados imperativos categóricos son absolutamente válidos *a priori* y tienen par la experiencia moral la misma función que las categorías para la experiencia científica.

Opuesto a este formalismo se presentan todas las doctrinas éticas materiales que comprenden y vinculan la obtención del bien moral con la consecución de cierto bienestar individual vehiculado de una u otra manera, en torno al concepto de felicidad, aun entendiendo este de muy diversas maneras.

Unas más cercanas a la ética deontológica kantiana y otras más próximas a éticas religiosas o utilitaristas. En todas ellas, la práctica moral concreta comienza por plantearse un fin o finalidad en la misma acción moral. Desde las éticas fundadas en el hedonismo epicúreo a las éticas *eudemonistas* de corte más aristotélico.

Según este fin, la moral sería utilitarista, perfeccionista, evolucionista, religiosa, social, individual,... Su carácter común es el hecho de que la bondad o maldad de todo acto moral (o inmoral) depende de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto, a diferencia del

rigorismo kantiano donde las nociones del deber, intención, buena voluntad y moralidad interna anulan todo posible sentimiento de felicidad como fundamento de la conducta moral.

Spinoza estaría en una posición diferente y divergente a la hora de fundamentar a este respecto la acción práctica. Su ética, como es bien sabido se encuentra anclada a su concepción ontológica de la Naturaleza. El ser humano forma parte de la misma, y como tal, no constituye ninguna excepción a la misma, no es, ni puede ser “*un imperio dentro de otro imperio*”.

Su esencia viene definida por tanto por este anclaje natural que lo determina y del cual no puede escapar. Ancla definida por la potencia de existir, definida como deseo o *conatus*, que comparte con todos los seres vivos como miembros que componen la potencia infinita de la Naturaleza.

Sin embargo, esta potencia o *conatus* se despliega a través de la razón humana como expresión de la estrategia “ganadora” de dicho deseo. Es esta intervención de la razón como máxima potencia del deseo lo que convierte a la ontología spinozista en una ética.

Esta posición spinozista viene a sintetizar ambas tradiciones y a acabar con la dicotomía entre los dos tipos de éticas, formales y materiales, como exige un posible fundamento de una ética ecológica de nuevo cuño.

La ética ecológica por consiguiente debe venir marcada por una síntesis de estas dos características o corrientes morales. Por un lado, debe ser una ética con un claro componente formal para favorecer su universalismo planetario.

Cuyo imperativo categórico podría fijarse más o menos así: “considera a todos los seres vivos, sintientes, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio”, ya que todo ser vivo, sintiente, es capaz de sentir dolor y por ello, se le debe evitar dicho sufrimiento. No estamos aquí para hacer daño.

(Dejamos para otro momento el alcance real y la implementación práctica concreta de dicho principio. Es decir, afectaría a todos los seres vivos, animales y plantas o solo a los más complejos evolutivamente hablando de los animales. Este círculo se podría ir ensanchando a lo largo del tiempo, pudiendo empezar por aquellos animales genética y evolutivamente más próximos a nosotros).

Dicho principio debe ser lógicamente universalizable, para poder ser un principio moral y poder ser efectivo. Debemos actuar considerando que tanto la humanidad en su conjunto,

como los seres vivos constituyen una familia única, los cuales son necesarios, cada uno en sus funciones para el mantenimiento de la vida y la armonía en el Planeta.

De aquí saldrían unos preceptos para un nuevo comportamiento con los demás, basado en el reconocimiento mutuo, de derechos y deberes, al ser estos un fin y nunca un medio, un instrumento para conseguir ciertos objetivos inmorales.

Se acabaría así con la hegemonía de la razón instrumental, cuyo fin justifica los medios, al estar los seres vivos considerados como fines en sí mismos. Se aboliría la explotación de unas personas por otras y de la Naturaleza misma.

De este postulado, más o menos formal deduciríamos unos contenidos materiales: El cumplimiento de este principio formal implicaría unas prácticas eco sociales bajo unos nuevos valores que nos llevarían a la búsqueda de una nueva sociedad.

Ni que decir tiene, que estos nuevos (¿) valores serían incompatibles con el actual sistema capitalista, depredador donde los haya tanto de los humanos como de la Naturaleza en su conjunto. Se trataría de añadir unos deberes y responsabilidades, a los ya teorizados, pero nunca ejecutados, de unas personas con otras, en la relación de los seres humanos con el medio ambiente.

El camino para su fundamentación podría partir de:

- El reconocimiento de unos individuos respecto de otros, en tanto afectados por problemas ecológicos y sociales de escala planetaria.
- En el interés de los pueblos y la sociedad en su conjunto, de la multitud toda, en cuanto amenazada en su calidad de vida y en sus oportunidades de futuro.
- En una solidaridad humana que concibe la Tierra como espacio vital de todos los seres, que ha de compartir sus bienes, de forma justa y equitativa.
- En un reconocimiento del derecho a la vida y a la calidad de la misma, tanto nuestra como de las generaciones futuras. Y en el reconocimiento del derecho a la vida de otras especies no humanas amenazadas por la acción de los seres humanos.

La ética ecológica debe suponer un cuestionamiento global de la práctica y la acción humana en el mundo. Sobre todo de ciertas prácticas ecocidas bien y suficientemente conocidas.

Esto implica una revolución del universo moral, para el que el spinozismo creemos está bastante bien preparado, al deber ser introducido en dicho universo moral, un sujeto ético

como animales, plantas y generaciones futuras, procurando extenderlo a los seres vivos sintientes en general.

Al mismo tiempo, esto implica nuevos planteamientos, una relación armónica entre unos y otros y de estos con todo el Planeta, relaciones que hasta ahora no han tenido ninguna consideración.

Para todos estos planteamientos fundacionales suelen existir, como va siendo puesto de manifiesto, dos corrientes o dos intentos de fundamentación diferentes:

Un enfoque que se apoyaría en un antropocentrismo débil y otro más centrandó en el biocentrismo.

Mientras que el ecologismo antropocéntrico supone una radicalización de los ideales y principios de la Ilustración al abrir las consideraciones ético filosóficas más allá del ser humano al intentar abarcar a la humanidad y al Planeta en su conjunto; el enfoque biocéntrico mantiene un igualitarismo biosférico que implica una ruptura total con la civilización occidental.

La ética biocéntrica no sitúa al ser humano como centro o elemento diferenciador de los demás seres vivos, sino que considera a todos por igual. Según diversos autores el planteamiento biocéntrico puede encerrar ciertas e importantes dosis de contradicciones.

Estos autores, sostienen por tanto, que deberíamos más bien apostar por un antropocentrismo débil, que es probablemente inherente a la condición humana y sin duda un presupuesto de la acción emancipatoria, que es lo que en última instancia se busca con la postulación de una nueva teoría normativa.

Es difícil suponer que el ser humano pueda desprenderse de su condición humana como tal, y de esa búsqueda permanente tanto de felicidad a nivel individual, como de libertad a nivel colectivo.

En el fondo, que es una sin la otra, como viene quedando puesto de manifiesto a lo largo del presente trabajo. Ambas felicidad y libertad forman parte de la misma raíz humana y no podrá existir una sin la otra.

Desde esta postura del antropocentrismo débil se trataría de situar en el centro de la discusión de los seres humanos en tanto que sujetos éticos, el problema ecológico social y fundamentar líneas de actuación, de solidaridad y de responsabilidad universalizables, tanto

en el Norte como en el Sur, que puedan suponer obligaciones morales en tanto rectoras de la acción humana.

Aquí empezaría el camino para la revisión de los postulados y los valores sociales tradicionales más allá de su estricto confinamiento dentro del exclusivo ámbito humano. Por ello, esta ética debe ser, si quiere ser efectiva, necesariamente política.

Porque no puede y no debe haber ya, dada la alta gravedad acuciante de los problemas a los que como especie nos enfrentamos; no puede haber digo, separación entre la teoría ética y la práctica política, si queremos dar una solución global a los mismos. Nuevamente muy en la línea del spinozismo.

La práctica de los llamados nuevos movimientos sociales discurren por este camino y suponen un intento de teorizar desde las nuevas acciones sociales cotidianas un nuevo modelo teórico que las de cabida propugnando una sociedad más justa, más democrática, más solidaria, más equitativa, igualitaria, no violenta, no sexista, todo ello dentro de un planeta habitable.

Como podemos apreciar en el debate ecológico, las discusiones girarían en torno a estos temas centrales, que podemos reducirlos en último término, a la disputa entre la concepción antropocéntrica del mundo y la biocéntrica.

O entre un enfoque holista de la realidad y una perspectiva más atomista e individualista de la misma. Se hace así también visible la constante reivindicación de un nuevo paradigma que debería suponer un cambio sustancial en las actitudes y comportamientos básicos con nuestro entorno y en los valores y categorías con los cuales abordamos la realidad.

Diversas propuestas irían en esta dirección al intentar conectar los mundos de la ciencia, de las artes y de la moral, que la modernidad capitalista dispersó y dejó en manos de los nuevos “sumos sacerdotes de la técnica”. Se trataría de volver a conectar estos mundos con el mundo de la vida cotidiana, de las personas, que se plantean y deciden sus propias formas de existencia y de convivencia.

Una de las características de este nuevo paradigma ecológico sería su necesario carácter global u holístico. Lo cual implicaría un claro intento de buscar un método científico que intentase aunar las ciencias sociales con las ciencias naturales, pero sin caer en el reduccionismo extremo o en el positivismo ingenuo.



La histórica brecha abierta entre las disciplinas naturales y las humanidades se considera uno de los problemas básicos e imprescindibles a superar, si se quiere avanzar hacia este nuevo paradigma, que puede tener en Spinoza uno de sus fundamentos.

La ecología, con su noción de ecosistema, donde todo está relacionado con todo, aparece así como una disciplina ideal desde el punto de vista integrador al combinar el estudio del entorno natural con el humano.

Este paradigma ecológico estaría sustentado además en una nueva teoría normativa, en unas nuevas categorías epistemológicas. Nos enfrentamos a antiguos problemas formulados de manera novedosa, a nuevas realidades, que están demandando nuevas categorías conceptuales que la abarquen lo más ampliamente posible.

No se trata de rechazar las viejas teorías filosóficas, sino de abordar los viejos problemas filosóficos, con nuevas estrategias. Y en esto el spinozismo tiene mucho que decir y que construir al respecto.

Siendo conscientes por otro lado, de sus limitaciones, es decir que la racionalidad humana nunca podrá abarcar de forma dogmática toda la realidad en su conjunto, que siempre quedarán espacios por descubrir, zonas por explorar, límites que perseguir.

La confusión entre estos dos planos, éticos y epistemológico, ha desembocado en ciertos irracionalismos anti ilustrados, a nuestro juicio nada positivos para conseguir el objetivo de cambio social que se persigue con esta nueva teoría normativa.

No hay que confundir una crítica racional contra los abusos de la ciencia contemporánea, nuclear, farmacológica, genética..., con la sustitución del método científico por un emocionalismo irracionalista, anticientífico de confuso destino.

El que la ciencia y la moral, epistemología y ética deban ir de la mano en aras de solucionar los problemas y mejorar la calidad de vida de todos los seres humanos, no quiere decir que ética y ciencia sean lo mismo.

Por eso la apuesta por un racionalismo crítico bien temperado se nos antoja esencial, conector de los límites científicos a la hora de abarcar la realidad, que no le haga caer en un absolutismo oscurantista y divinizador de la propia práctica científica. Para que mantenga así, todo su potencial crítico frente a los usos, y abusos de ésta.

Es una opinión muy generalizada que las tradiciones éticas al uso de la modernidad están siendo insuficientes para dar respuestas a los gravísimos problemas ambientales con que nos enfrentamos.

Desde el deterioro de la calidad de vida en el hemisferio norte a la acuciante pobreza en el sur, pasando por la desertización, los residuos de todo tipo, el cambio climático, la contaminación de la tierra, el aire, los ríos y los mares, la pérdida de biodiversidad planetaria, los problemas energéticos, etc.

Siendo así, que la crisis no solo es económica, política y social sino que también puede ser catalogada como crisis ambiental, donde la escasez de los recursos fósiles principales, carbón, gas y petróleo, ponen en jaque y amenazan ruina al actual modelo de acumulación capitalista .

Nos enfrentamos así a problemas que traspasan muy claramente el horizonte humano, empezando a tomar forma planteamientos sobre los derechos de los seres vivos en su totalidad, humanos y no humanos, derechos de los no nacidos, generaciones futuras e incluso derechos del Planeta Tierra o de la Naturaleza vista como un todo.

El sustento o fundamento de una ética de estas características debería ir más allá de considerar únicamente al ser humano como garante y portador de valores morales. Extendiendo estos a otras especies del planeta.

Como ya hemos venido apuntando la ética ecológica debe considerar a la humanidad en su conjunto como un fin en sí misma y al mismo tiempo a la Naturaleza como un valor en sí mismo, como la casa común, “*oikos*”, el hábitat de todos los seres vivos.

Las categorías en las cuales se basa la actual sociedad, crecimiento desmedido, consumismo férreo, grandes desigualdades sociales y territoriales, expoliación de recursos y personas a costa de una minoría, tecnificación desmedida, etc. Son a todas luces insuficientes, insatisfactorias y biocidas a medio y largo plazo.

La respuesta a esta esquilmación de las personas y del planeta debe venir de una nueva escala de valores de justicia social, economía moral, equidad distributiva, igualdad entre los sexos, solidaridad, participación activa y crítica, nuevas formas de hacer política...unos nuevos valores que nos ayuden a salir de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos y que ya hace bastante tiempo que ha empezado a tocar fondo, en el sentido de que así, no se puede seguir por más tiempo.

La situación crítica empezó a tomar cuerpo con la llamada era nuclear. A partir de ese momento, se puede considerar desde el punto de vista de una ética ecológica, que el capitalismo se desliza por una pendiente hacia el abismo, hacia la nada más absoluta, arrastrando de paso a todos y todo lo que se pone por delante, con el único objetivo de mantener su estatus de vida aún a costa de la aniquilación total de las personas y del planeta.

Desde entonces hemos descubierto como la economía capitalista se convertía en economía mundo al generalizarse su modo de producción; hemos también descubierto que en los países del llamado “socialismo real”, todo era real menos el socialismo; y hemos descubierto que este sistema capitalista de economía mundo, obedeciendo a su lógica interna de acumulación, iba destruyendo la Vida en toda su amplia extensión, humana y no humana, sobre la Tierra.

El aumento de la pobreza, de las diferencias entre este 20% que consume el 80% de la energía del planeta, no ha hecho sino aumentar hasta llevarnos a este callejón sin salida que constituye nuestro actual, irracional y descerebrado modo de vida civilizatorio, del cual la crisis actual de acumulación financiera no es más que un ejemplo de dicha fase.

La era nuclear también trajo consigo un sistema policial y militar más represivo, que hoy con la actual crisis no ha hecho sino aumentar, precisamente para mantener el control y el secretismo, es poder de coacción, de dominio que supone el uso de este tipo de energía como modelo civilizatorio.

Una energía la nuclear, hoy en un segundo plano, tapada, debido a la crisis social, económica y financiera; que hace traspasar a sus manipuladores y controladores, los técnicos, los nuevos sumos sacerdotes de la nueva ciencia, los límites de lo humano con todo lo que ello significa a la hora de tomar cualquier decisión sobre la vida y el destino de los demás seres vivos. Conectando así los problemas científicos con los morales y políticos.

A raíz de la crisis energética del petróleo en 1973, cuando diversos países apostaron abiertamente por este modelo de energía como soporte de su desmedido y ecocida productivismo; las consecuencias de esta apuesta, de esta crisis son claramente manifiestas. Los nuevos movimientos sociales vieron esto muy claro desde el principio. Su reivindicación de la no-violencia como forma de lucha, su pacifismo, antimilitarismo y su anti nuclearismo, son clara muestra de ello.

La mayoría de las prácticas de estos nuevos movimientos sociales, ecologistas, pacifistas, feministas, ciudadanos, libertarios, alternativos, indignados, de democracia real, teniendo

algunos de ellos a Spinoza como referencia...nos están enseñando cómo se puede luchar hoy en día contra estas tendencias destructivas.

Estos movimientos pueden ser hoy los portadores de esos nuevos valores éticos, pueden llegar a convertirse en los nuevos sujetos revolucionarios, multitudes necesarias para el cambio social que venimos demandando.

Se trataría de recuperar el ideal emancipatorio en toda su extensión. Existe una corriente de pensamiento que recorre toda la Historia de la humanidad. Desde las ancestrales culturas asiáticas, china e hinduista sobre todo, pasando por la Grecia clásica, por el estoicismo y el epicureísmo helenista.

Llegando luego a Roma y de ahí a los movimientos milenaristas medievales hasta desembocar en el Renacimiento y la Ilustración, en todas sus formas, para alcanzar un alto grado de sistematización con Marx y las luchas del movimiento obrero y ahora de los movimientos sociales, que son y forman todos ellos, con sus variantes y matices, una clara muestra de lo que venimos hablando.

Es todo ello muestra de un claro intento de lucha por una sociedad más justa, más humana, por llevar a la práctica los ideales emancipatorios de libertad y felicidad colectiva, antes aludidos, que son inherentes a todos los seres humanos. Y es que como dice Spinoza, no hay nada más útil a un humano que otro humano.

La ética ecológica supondría, tal y como la hemos anclado, el penúltimo intento de esa lucha ancestral por arribar a una nueva sociedad, con una economía moral, un nuevo modelo de desarrollo alternativo al actual. Dando así respuesta a dos preocupaciones fundamentales:

-La preocupación por la supervivencia de la especie humana en el espacio y el tiempo planetario.

-Y la preocupación por la preservación de la forma o componente moral de la misma especie.

Hoy ambas formas, seriamente amenazadas por la explotación de los humanos y de la naturaleza y por el crecimiento económico desmedido, hasta niveles que hace poner en peligro real la propia supervivencia de toda forma de vida.

Más allá de su fundamentación como tal, y de los problemas derivados de la misma, entorno a los posibles o no, nuevos sujetos sociales y morales, lo que las actuales

circunstancias ponen de manifiesto es la imposibilidad de seguir en la misma dirección, un camino sin salida y sin retorno al que conduce el capitalismo financiero.

Y al mismo tiempo, se pone de manifiesto, la urgencia de buscar una salida hacia una nueva sociedad y un nuevo modelo de desarrollo. Urgencia porque quizás, un poco más tarde, más adelante ya no será posible enderezar el rumbo, porque algunos procesos de deterioro, serán ya, sino lo son ahora, irreversibles.

En esto la ética ecológica, que debe poder ser aplicada con el mismo rasero tanto en el Norte como en el Sur, nos enseña lo que todas las teorías morales nos han venido mostrando: la conciencia de que las cosas difícilmente podrán ser ya de otro modo.

Vemos pues como la posibilidad de construir una ética ecológica que tenga como base o fundamento la filosofía spinozista es del todo posible. Dejando abierta una puerta a futuras investigaciones que profundicen en la misma a partir de los propios trabajos ya realizados por autores como Espinosa Rubio, el cual ha trabajado más el concepto de naturaleza y su implicación con el de ecosistema, o Naess, que ha desarrollado más el corpus teórico del movimiento conocido como “ecologismo profundo”, *deep ecology*, a partir de la obra de Spinoza.

### III. BLOQUE III. LA RAZÓN POLIÉTICA EN SPINOZA:

#### III.1. INTRODUCCIÓN

##### III.1.1. LA RAZÓN ÉTICA:

El concepto de razón ética en Spinoza, es construido como envoltorio de la razón epistemológica o de la razón como función gnoseológica. Desde ese preciso momento, la razón cognoscitiva o la función cognoscitiva de la razón pasa a convertirse en un instrumento, en un medio al servicio de un fin, de una finalidad mayor como es la razón en su vertiente ética.

No olvidemos que la Ética siempre ha sido en Occidente la guardiana de la felicidad. Si las filosofías Orientales suponen una búsqueda de la felicidad, es decir tienen como motor de su desarrollo el perfeccionamiento moral del individuo en aras de ese fin final que es la felicidad.

En Occidente, en cambio, la filosofía está más volcada en la búsqueda de una teoría de la Verdad, en su vertiente más epistemológica, en una lucha constante por mejorar el entendimiento teórico. Esta filosofía ha reservado a la ética, como ya queda dicho, el problema de la felicidad.

Spinoza, no es ajeno a esta problemática, pero construye el concepto de una en función de la otra. Por eso podemos definirla a una como envoltorio de la otra. Al igual que en el desarrollo evolutivo es primario el cerebro emocional y a partir de él se construye el cerebro cognoscitivo, pero nunca dejan de estar ligados, de ser uno y el mismo cerebro<sup>117</sup>. Esta ligazón entre las dos funciones de la razón única, como entre las dos partes del cerebro, hay que tenerla en cuenta constantemente si queremos entender de verdad qué se propone Spinoza

Estamos por tanto, en la razón ética, el corazón mismo de todo el sistema spinozista. Y precisamente en este lugar encontramos, a nuestro juicio el núcleo principal de toda su filosofía.

Podemos considerar sin mucho riesgo a equivocarnos que la función del sistema spinozista es construir una teoría de la virtud, entendida esta como potencia de la razón, para poder así

---

<sup>117</sup> Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Madrid, Booket, 2011.

proceder al gobierno de las pasiones o de los afectos, como lo llama Spinoza. Creemos que todo el spinozismo como teoría filosófica, como programa se lo juega a este envite.

El primer paso para este intento de “gobierno de las pasiones” consiste en la firme voluntad, y por ende entendimiento (no olvidemos que en Spinoza voluntad y entendimiento son lo mismo), en la firme decisión de rectificar nuestra forma de vida actual y orientarnos, orientar nuestro deseo, poner nuestra existencia, nuestro *conatus*, hacia una nueva vida que pretendemos esté guiada por la razón, *ex ductu rationis*, nos dirá Spinoza.

Por ello, la primera parte, la parte introductoria del *Tratado para la Reforma del Entendimiento*, se abre con una declaración autobiográfica, la única (!) en todas sus obras, del propio Spinoza, que nos cuenta que ha decidido cambiar su forma de vida.

Sencillamente tiene que ser así porque este paso lo tiene que dar uno mismo y debe ser firme, no puede haber marcha atrás. (Como quedará reflejado más adelante en el apartado de las “premisas éticas del spinozismo”).

Aunque dar este paso supone ya por mínimo que sea, una decisión racional o un guiarse por la razón. Desde que se acomete esta decisión quedan unidos los dos tipos de razón, la cognoscitiva y la moral.

Una va a servir, la epistemológica, como ya ha quedado dicho, como instrumento y puesta al servicio de la otra, la ética, cuyo fin no es otro que la felicidad, (felicidad entendida como la virtud misma, para resaltar aún más la *liaison* entre las dos), *beatitudo* o *felicitas* a la que se llegará a través del gobierno de las pasiones o de los afectos.

La llave para gobernar los afectos será por tanto, *ex ductu rationis*, el guiarse por la razón para intentar alcanzar el tercer nivel de conocimiento. En el curso de este camino que pretendemos llevar, y si queremos gobernar los afectos, debemos ser, en la medida de lo posible *causa sui*<sup>118</sup> de los mismos.

Este concepto por tanto, pasa por constituir el verdadero corazón, el verdadero núcleo duro de todo el sistema y sobre el cual se construye todo lo demás, desde el conocimiento, a la ética y a la política. A su vez este concepto fija de una manera clara el amarre, el ancla de toda la

---

<sup>118</sup> Para la noción de *causa sui* como eje central de todo el sistema véase la obra ya citada con anterioridad de Laurent Bove, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid Tierra de nadie ediciones 2009 [nota 30].

teoría filosófica del spinozismo a la Naturaleza como totalidad que le da el soporte necesario<sup>119</sup>.

Es un rodeo necesario hasta alcanzar en el libro II de la *Ética* la definición de la naturaleza humana, como individuo compuesto. Esta “necesidad” ejemplifica la relación de unidad que se va a establecer entre la ontología inmanentista del libro I y la ética. Por lo cual, la ética se convierte en la relación vital que conecta ontología y epistemología. Pasando así los niveles de conocimiento a convertirse en desarrollos vitales, en camino ético para alcanzar la máxima potencia de la razón o felicidad. Cerrando de esta manera el ciclo vital que describiría una teoría de la virtud.

La fuerte exigencia inmanentista de la ontología spinozista y su expresión unívoca tanto de los modos como de los atributos, lleva el anclaje ético que recorre todo el sistema a una separación radical entre ética y moral, pocas veces expresado en otros autores.

En efecto, si algo queda claro de la lectura de la *Ética*, es que para Spinoza, eticidad y moralidad no son lo mismo y con ello, los conceptos rectores de la moralidad, el Bien (con mayúsculas) y el Mal, no tienen cabida en dicho sistema ontológico. Su concepción inmanente de la Naturaleza como sustancia infinita así lo exige.

No hay nada mejor que la profundización en las ramificaciones y los significados de este término, tan sustancial al spinozismo, para poder entender cómo funciona el sistema y qué pretende decirnos Spinoza con el mismo. Aquí se puede observar perfectamente la conexión definitoria, la ligazón de los dos *atributos* conocidos, pensamiento y extensión, que califican, definen y expresan la *Sustancia* spinozista.

De ahí que la *Ética* comience con la definición de la *causa sui* aplicada como totalidad absolutamente absoluta a la Naturaleza o Sustancia única. La *causa sui*, el ser causa de sí mismo, como es la propia Naturaleza, define el grado máximo de potencia.

El ser humano, *modo finito de la naturaleza* comparte proporcionalmente esta potencia, que es, o será liberadora, es decir que aumentará su deseo de existir, su *conatus*, de perseverar en

---

<sup>119</sup> Para la idea de Naturaleza como totalidad esencial de lo real y de todo el sistema, consultese Francisco José Martínez Martínez; *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza*, Madrid, Uned, 1988.

También encontramos esta idea muy bien desarrollada en Luciano Espinosa Rubio; *Spinoza, Naturaleza y Ecosistema*. Salamanca, UPC. 1995.



la existencia, si él mismo es *causa sui*, (relativa, proporcional) de sus afectos (en la medida de lo posible como *modo* finito y no infinito).

### III.1.2. PREMISAS ÉTICAS DEL SPINOZISMO.

A partir de una idea sugerida por Antonio Negri en su *Spinoza Subversivo*, pretendollevar a cabo una exposición resumida de los pasos principales que recorre la ontologíaspinozista para transformarse y desembocar en un plano superior y constitutivo de su momento ético-político.

Es decir, la estrategia del *conatus* humano a partir de la memoria y el hábito<sup>120</sup> (como nos sugiere Laurent Bove). En su esfuerzo cotidiano, en su potencia por existir, por perseverar en la existencia (como nos recuerda constantemente Spinoza).

Teniendo a la razón como fuente principal de dicha estrategia, desarrolla en un momento concreto y, puntual (e irreversible) en el tiempo, una “elevación” en el plano de la existencia.

A partir de la cual, el modo finito, la singularidad humana (nótese, que evitamos usar la noción de “sujeto”), ya no desea solo existir, sobrevivir, sino desarrollar plenamente toda la potencia que lleva dentro hacia cuotas, estadios más altos de plenitud humana, en la búsqueda constante de la alegría y la felicidad. Nos estamos refiriendo a una “Vida”, (con mayúsculas) ya ética-política (común), frente a la mera supervivencia vital de todo organismo vivo.

Para observar esta evolución y como he comentado un poco más arriba, voy a presentar aquí, bajo el título de “*premisas éticas del spinozismo*” numeradas, (siguiendo la misma forma del *Tractatus* de Wittgenstein) para favorecer tanto la claridad de las mismas, como sus conexiones e interrelaciones (indicadas por números comunes), y que por otro lado, al poder ver la evolución de las premisas centrales del paso ontológico al ético-político, pueden servir como puntos de partida para su posterior desarrollo y matización en los distintos apéndices de dicho apartado.

Junto a estas premisas o puntos de partida, también incluyo en esta fase, un breve desarrollo de algunos de los conceptos claves del spinozismo, que me son esenciales para mi interpretación, y que lógicamente abordaré más detalladamente a lo largo del presente estudio.

---

<sup>120</sup> Bove, Laurent; *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid Tierra de nadie ediciones 2009.

El ocuparnos de la filosofía política de Spinoza, nos obliga a hacerlo desde su ontología transmutada ya en una ética<sup>121</sup>, es decir desde las categorías epistemológicas de la Ontológicas que vertebran todo su discurso filosófico a las categorías ético-políticas del mismo.

Lo cual presupone ya aceptar que ésta, la ética-política, es inseparable de la ontología, siguiendo la línea de autores como Deleuze, Negri, Matheron, o de Pérez de Tudela, Vidal Peña, Peña Echeverría, MartínezMartínez, A. Domínguez, entre otros españoles.

Creemos que esta hipótesis de trabajo es la correcta, en primer lugar porque la propia vida de Spinoza así lo atestigua, él nunca separó su función filosófica de su labor política en la Holanda del diecisiete, como lo confirman numerosos documentos y hechos que tuvieron lugar.

Y, en segundo lugar, porque parece imposible explicar su sistema filosófico sin resaltar las conexiones, paralelismos y desarrollos del nivel ontológico al ético-político.

Por tanto, sostendremos aquí que su filosofía política, no se reduce ni muchos menos a sus obras propiamente políticas (*Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*), sino que está incrustada en toda su producción filosófica sobre todo en la *Ética*, pero sin olvidar también el *Tratado para la Reforma del Entendimiento*, como así lo atestigua su extensa correspondencia.

Creo que si bien, la influencia judía en Spinoza o su temática crítica religiosa, sí se pueden interpretar con cierto margen de independencia, no ocurre lo mismo con la epistemología, la ética y la política que están tan estrechamente unidas que incluso nos resulta difícil establecer compartimentos estancos, apartados separados para su estudio.

En cualquier caso, para una interpretación divergente a la aquí expresada, me remito a otras obras y estudios bibliográficos, donde se puede consultar las obras como por ejemplo las de Sergio Rábade y Miguel Beltrán, entre otros autores, que resaltan más las conexiones e influencias judío y religiosas de Spinoza, tratando la filosofía política como un epígono a su producción metafísica, la cual se podría estudiar por separado.

---

<sup>121</sup> Véase, Martínez, Francisco José; *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza*, Madrid, Uned, 1988. También,

Martínez, Francisco José; *Autoconstitución y Libertad, Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.

La primera observación que deseo llevar a cabo, es el paralelismo existente, no sólo entre el *ordo idearum* y el *ordo rerum*, sino que también y precisamente por ello, entre los “sujetos” individuales, las subjetividades, y el sujeto colectivo, la *multitudo*, el Estado.

De ahí la conexión entre la epistemología y la ético-política dentro del amplio campo del Horizonte Ontológico como marco conceptual casi irrebasables de una época concreta.

Así sucede que, lo que se predica de los hombres debe predicarse también de los estados. De ahí que el poder en éstos tenga más que ver con el intelecto que con la fuerza:

“Así como en el estado natural...el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón” (*TP III*, 7; Pág. 103-104).

Este guiarse por la razón es lo que exclusivamente hace libres y autónoma los seres humanos, tanto a nivel individual como colectivamente:

“Sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón” (*TTP*). Sólo así podemos convertir la necesidad en libertad.

Lo que ocurre es que la reivindicación del uso autónomo de la razón (que no debemos rendir nuestro dictamen al ajeno), no pasa de programática, en la medida en que no se prolonga en una teoría de las condiciones mismas de génesis y los marcos representativos de ese “nuestro dictamen” (Albiac<sup>122</sup>).

O sea, que necesitamos un método de conocimiento que saque a la luz, que especifique y clarifique cuáles son las condiciones de posibilidad, el origen y alcance del uso autónomo de la razón.

De ahí que en Spinoza (como también lo fue en Descartes y lo será en Kant), la *enmendatio intellectualis* sea previa a la *enmendatio vitae*, en Marx, conocer para transformar. Aquí está uno de los puntos claves de todo proyecto ilustrado y moderno.

Por otro lado y al mismo tiempo, cuando Spinoza habla de poder no es sólo de violencia de lo que habla, sino que en realidad y sobre todo habla de razón (Tudela<sup>123</sup>): Violencia es todo movimiento no inercial. Lo que es lo mismo: todo de cuanto empírico sucede en la naturaleza, pues no hay inercia pura, fuera de la ficción experimental.

---

<sup>122</sup>Albiac, Gabriel; *La Sinagoga Vacía*. Madrid. Hiperión. 1987.

<sup>123</sup> Pérez de Tudela; Jorge, *Historia de la filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998.

Otra problemática relacionada y derivada de la anterior hace referencia a la noción de exceso, como ya señalamos con anterioridad:

«La cupiditas que nace de la razón (ex ratione oritur) no puede tener exceso» (*Eth. IV. Propo. LXI*).

Sobre la noción de exceso como excedente ontológico parece que no existen dudas en las diversas interpretaciones habidas después de la década de los sesenta, así en autores como Deleuze, Negri, Matheron, se suele interpretar esta excedencia ontológica como base central de la potencia constitutiva del ser. El «exceso» así entendido, no sería un «plus», un más (esto sería el excedente), sino un menos, un defecto en el obrar que se convierte en un no-obrar, un no-hacer aquello que deberíamos hacer, obrar, para aumentar nuestra potencia de ser. De ahí que todo exceso de pasión lleve a un defecto de acción, que de hecho me impide actuar.

Este discurrir por el entramado de dichas premisas supone sacar a la luz la estrategia de Spinoza como camino que conduce a la liberación y a la felicidad que expresa el tercer género de conocimiento como potencia de la razón.

Hechas estas precisiones preliminares, sobre los avatares del *conatus* en el desarrollo de su estrategia existencial óptima, estaríamos en condiciones de abordar el trazado de dicho recorrido estratégico, siguiendo la forma acordada de una especie **Premisas éticas** del spinozismo:

### **Plano Ontológico inmanente.**

1. Sólo existe una única sustancia, *Deus sive Natura*, la cual es *causa sui*. Teoría de la sustancia infinita cuya esencia es la potencia, que dará paso a una metafísica de la libertad como autodeterminación, frente a la servidumbre heterónoma del albedrío (Albiac<sup>124</sup>). Esta naturaleza se expresa en los infinitos modos que la componen, pero no existe la naturaleza al margen de los modos que la manifiestan y la expresan. La naturaleza como tal no es más que la suma de los modos.
  - 1.1. La Potencia como principal característica constitutiva de los modos, del ser.- La característica principal de la Naturaleza es su infinita potencia (natural), productiva y creadora (Obrar). Por su misma esencia natural no puede dejar de crear y producir.
  - 1.2. Como la Naturaleza no es nada al margen de la suma de los modos, su potencia tampoco es nada al margen de la suma (composición) de las potencias de los modos.

---

<sup>124</sup> Albiac, Gabriel, *La Sinagoga vacía. Op. cit.*

1.3. Esta única sustancia, que es causa sui, por el mismo motivo que no puede dejar de crear-producir, es también causa y efecto de si misma, pura inmanencia, causa las cosas creadas, estas expresan sus atributos y estos expresan la esencia natural de las cosas (teoría de la expresión (Deleuze<sup>125</sup>).

Sobre la potencia como constitutiva de la inmanencia:

**Plano ético-político.**

2. Lo que define al ser (modo) es su potencia natural. Potencia que cuando es consciente se llama conatus, el deseo de perseverar (obrar, crear) en la propia existencia. También actúa como principio de resistencia frente a los obstáculos externos a este desarrollo natural de la potencia, sean del tipo que sean, vitales, sociales o políticos (Martínez Martínez<sup>126</sup>).
  - 2.1. La Potencia natural bajo la guía de la razón deviene potencia ética (paso de la ontología a la ética). De esta manera el mundo natural deviene ético sólo en la medida en que lo vivimos, pero no es ético en sí mismo, sólo lo es para nosotros y sólo cuando lo vivimos (Negri)<sup>127</sup>.
  - 2.2. Lo ético deviene político cuando nos damos cuenta de lo irreversible del ser-ético y cuando se nos plantea la opción antitética de vivir (éticamente, libremente, racionalmente, colectivamente) o ser destruido (vivir de forma alienada, es decir no-vivir).
  - 2.3. Soy destruido cuando no me guío por la razón, cuando estoy en el primer nivel de conocimiento o bajo el influjo de ideas inadecuadas que frenan y obstaculizan mi potencia, mi conatus. En este estado no conozco la causa de mis afectos, ni conozco tampoco como son las cosas en sí mismas sino solo cómo me afectan a mí.
3. Por el contrario, mi comportamiento ético me lleva a guiarme por la razón, ser yo y conocer la causa de mis afectos, tener ideas adecuadas.
  - 3.1. La ética se convierte en política cuando soy consciente de que no existe vuelta atrás, al mundo no ético: o me desarrollo como sujeto ético-político o llevo una vida alienada y soy destruido como persona.

---

<sup>125</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la Expresión. Op. cit.*

<sup>126</sup> Martínez Martínez, Fco. José; *Spinoza, idea de totalidad y método.* Madrid. Uned, 1988

<sup>127</sup> Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Op. cit.*

- 3.2. El desarrollo de este ser-ético me lleva a través del amor (potencia consciente, racional) de lo singular a lo colectivo, a la multitud, auténtico sujeto spinozista, porque es en él donde más plenamente se desarrolla mi potencia de ser, de existir, de actuar.
- 3.3. De ahí que yo no pueda ceder mi potencia, porque implicaría tanto como ceder mi ser-vital, mi poder de amar, ya que es lo que me constituye como tal ser-ético.
4. Por eso, el ser ético y el tender hacia lo colectivo, no es un ideal regulativo, una meta a alcanzar, un objetivo, un transcendental, sino que es un presupuesto, un previo establecerse en dicho estado ético. Es un constitutivo ontológico previo al pleno desarrollo de mi potencia.
- 4.1. De ahí que el concepto que define este poder de la multitud, sea precisamente, la democracia absoluta, como expresión de la máxima potencia de las singularidades de los modos del ser.
- Y sea también, un constituyente ontológico previo, un presupuesto y no un ideal regulativo, es decir, que será, es un poder constituyente en toda regla y manera.
- 4.2. Lo que ocurre es que en este proceso constituyente-productivo, en esta tensión amorosa de lo singular a lo colectivo como desarrollo natural de mi potencia de existir, puede haber, y de hecho hay, altibajos, luchas, entre ser y no-ser, entre vivir éticamente y vivir de forma alienada bajo ideas inadecuadas, retrocesos al nivel más básico de conocimiento.
5. Esta tensión ética, amorosa bajo la razón que me lleva al tercer grado de conocimiento, el amor intelectual a Dios, es eterna, abierta y dinámica, nunca se acaba, nunca se cierra. Eterna porque la razón siempre conoce bajo la especie de eternidad, perspectiva de la totalidad, de la naturaleza y es dinámica y abierta porque nunca concluye, nunca termina de constituirse de forma definitiva, no tiene fin, siempre es un proceso constituyente, creativo y nunca constitutivo, terminado, acabado, por eso es absoluto en todos los sentidos posibles.
- 5.1. Al ser siempre constituyente y nunca constituido, la multitud, su poder exige un espacio abierto para el disenso, para ese ir más allá del presente, como una especie de revolución permanente.
- Ese espacio viene definido por el concepto de tolerancia, que dentro de la tradición republicana, es lo que garantiza que el proceso sea absoluto, constituyente, abierto permanentemente, garantiza en última instancia que lo singular, que las

singularidades no se diluyan en lo colectivo, que la multitud no sea más que la suma de las potencias de las singularidades.

De esta manera el sujeto ético-político, nunca está cerrado, acabado, concluido a la manera hegeliana y su concepto de totalidad que absorbe y subsume a todo lo individual hasta hacer desaparecer esa misma singularidad, que Spinoza trata de preservar a toda costa.

### **Plano propiamente político.**

6. La no-solución del problema del sujeto político, del concepto de la multitud, deviene fundación de la tolerancia, al ser un concepto aporético, inasible, abierto y dinámico, conjunto de singularidades.
  - 6.1. De esta manera, los requerimientos de la razón ética-política, propuesta de absolutidad de la democracia (una sola mens), no logran hacerse reales porque se presentan límites físicos y sociales a su determinación. De esta realización fallida de la multitud como razón deriva la tolerancia como disenso del sujeto.
  - 6.2. La Democracia es la forma política, la única que permite que cada uno pueda ejercer por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la potencia colectiva. Solamente cuando la potencia natural se convierte en ética, cuando está bajo la guía de la razón, es cuando contribuye a la potencia colectiva. Es decir, sólo existe potencia colectiva cuando las potencias singulares son éticas y convergen en la multitud.

Hasta aquí, en este breve recorrido de seis bloques de premisas hemos seguido la estela que el propio Antonio Negri desarrolla en su *Spinoza subversivo*.

A su vez, hemos podido observar como el paso por los tres niveles de conocimiento, supone el camino de la liberación spinozista. El salir de las pasiones tristes (nivel vital) y de sus correspondientes ideas inadecuadas (nivel gnoseológico), para arribar al conocimiento de las “naciones comunes” del segundo género. Naciones que nos dan a entender el conjunto de relaciones entre las partes que componen lo propiamente humano, las cuales tenemos en común con los demás modos al formar todos parte del mismo ser. Y desembocar en el tercer género como conocimiento de las esencias singulares; es el camino que mejor expresa esa vía de liberación que recorre el spinozismo como teoría de la virtud.

La existencia de pasiones alegres en el primer nivel es el mecanismo que pone en marcha la búsqueda de acciones alegres (no ya pasiones) generadas por nuestra propia potencia de

existir, nuestro *conatus* activo y vital, que empezamos a alcanzar a partir del segundo género, ya racional de las nociones comunes. Las cuales nos informan tanto de las relaciones que aumentan mi potencia generando alegría como de las relaciones que hay que evitar porque no componen, no mezclan bien conmigo y que por ello generan tristeza y disminución de potencia.

Estamos por tanto en el corazón del sistema, el paso al segundo género hace que mi naturaleza deje ser pasiva, y se convierta en activa, en *causa sui* de mi acción (siempre en la medida de lo posible, como modo finito) y empiece a generar alegría, ideas adecuadas y felicidad, es decir aumento de mi propia potencia.

Por tanto, y una vez concluido este camino de transformación de lo óntico epistemológico en lo ético-político, estamos en condiciones de mostrar cómo se despliegan las mismas en una teoría de la virtud como potencia de la razón para el buen gobierno de los afectos.

Comenzaremos primero por sus aspectos más éticos para posteriormente abordar los propiamente políticos. Es decir del gobierno de uno mismo, de la autonomía personal al gobierno colectivo.

Señalando primero, qué concepto de virtud consigue llegar hasta la modernidad.

## III.2. LA TEORÍA DE LA VIRTUD

### III.2.1. INTRODUCCIÓN:

#### III.2.1.1. “*POLITEIA*”: TRES ACEPCIONES: CONSTITUCIÓN, CIUDADANÍA Y REPÚBLICA

La creciente improntade la teoría republicana de la democracia ha puesto a la educación para la ciudadanía como un tema central de nuestra época.

Por ello, el centro de atención de la política democrática empieza a pasar de la propuesta liberal, centrada en los partidos políticos y en las instituciones de la representación y de los gobernantes, al programa republicano que recalca la formación democrática de los ciudadanos, tanto en sus aspectos epistemológicos (derechos, deberes, instituciones), como en los prácticos morales (participación y mecanismos de control político).

Este paso sucede en un doble aspecto: la participación ciudadana vuelve a considerarse indispensable para la madurez política de la persona. Por otro, se instaura la convicción de



que la garantía real del cumplimiento exigido, tanto a los gobernantes como a las instituciones, del deber democrático reside en una ciudadanía activa y exigente.

Es en la Grecia clásica donde tiene su origen el concepto de democracia y asociado al mismo el de ciudadanía. Resulta pues preceptivo volver a echar una mirada, volver a enfocar, echar la vista atrás, a la cuna de la filosofía occidental para seguir el desarrollo de dicha teoría.

En la filosofía clásica, la política cubría el entero dominio de la filosofía práctica, incluida la ética y la reflexión económica social sobre la gestión de la polis.

En Grecia, por lo menos en la época clásica, el Bien, se considera indivisible. Definiendo la búsqueda del bien como el objetivo principal de la ética y de la política, al ser este indivisible como queda dicho.

Este bien indivisible, contiene dos acepciones, el llamado bien privado, o felicidad y el llamado bien público o libertad.

La felicidad queda definida por tanto como el bien privado que todos los individuos persiguen y además, que no pueden dejar de perseguir, sean conscientes o no, de esta búsqueda o persecución.

De ahí el intelectualismo moral platónico: “el que conoce el bien, no puede hacer el mal”. Ya que nadie puede ir contra su propia felicidad. Por eso, el malo es el ignorante el que va contra sí mismo.

El *akratos*, o débil de carácter, sin poder sobre sí mismo, incapaz de saber lo que quiere. Frente a el *enkratos*, o fuerte de carácter, que se gobierna a sí mismo, que sabe lo que necesita para ser feliz, que no es un rehén de sus pasiones, aquel que es capaz de ordenar sus deseos o preferencias.

## FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

Siempre se suele recordar el momento fundacional de la filosofía como el paso del mito al logos allá por el siglo VI antes de nuestra era. Sin embargo, es preceptivo recordar que este surgimiento ocurre en paralelo con el desarrollo del lenguaje escrito, el cual favorece la reflexión crítica y ordenada, al tener que pensar y dar forma a los pensamientos; y también en paralelo con la democracia.

Tenemos por tanto, que toda teoría sobre la ciudadanía descansa en dos pilares. Por un lado, la existencia de una teoría de la virtud y por otro el desarrollo de unos derechos

fundamentales. Tanto uno como el otro implica la existencia de un sistema político democrático. Es por tanto, la democracia entendida no solo como sistema político sino también como movimiento nunca terminado o acabado la prueba fidedigna de la existencia o no de una auténtica ciudadanía.

No es de extrañar por tanto que en la cuna de dicha interpretación del concepto aparezcan ligados los tres términos en uno solo. En efecto, *politeia* en griego clásico viene a significar conjuntamente, régimen democrático, constitución y ciudadanía, para plasmar así su indisoluble unidad, al igual que ocurre con los conceptos de bienes públicos y bien privado.

Los avatares por los que pasa dicho concepto forman uno de los núcleos esenciales del presente trabajo. Vamos a ver por de pronto como el concepto sufre diferentes variaciones todas ellas vinculadas a la evolución constitucional de los sistemas políticos y a la política de derechos ciudadanos que dicha evolución comporta.

Tenemos por tanto, que para indagar en qué consisten los fundamentos de la filosofía jurídica necesitamos hacer un recorrido histórico señalando a grandes rasgos las etapas por las que pasa y sus modificaciones correspondientes.

Pero antes de empezar debemos delimitar previamente nuestro objeto de estudio. Normalmente tenemos que a la filosofía jurídica como disciplina le suelen preocupar tres cuestiones:

- Qué es el Derecho (teoría del Derecho u ontología jurídica).
- Qué deba ser el Derecho (filosofía moral y política).
- Y cómo conocemos el Derecho (teoría de la ciencia jurídica o epistemología).

A la primera pregunta, qué es el derecho, es decir cuáles son las propiedades necesarias que ha de cumplir o atesorar el concepto de derecho, se ha solido responder que el derecho es un sistema o conjunto de normas, entre las que rigen relaciones lógicas, respaldadas por sanciones aceptadas con menor o mayor unanimidad entre la ciudadanía.

Sin embargo, hay una propiedad que ha preocupado más que ninguna otra en grado sumo: Se trata del problema de determinación sobre si la propiedad de la justicia o la corrección moral es una propiedad necesaria o debe serlo del concepto de Derecho. (Segunda pregunta nuestra sobre qué deba ser el derecho).

Es decir, es el problema de su fundamento, necesitamos saber o pronunciarnos sobre si todo sistema jurídico es justo en alguna medida y por tanto, dejaría de ser un sistema jurídico si no es justo.

Vemos cómo las tres preguntas están emparentadas y relacionadas de tal manera que la respuesta que se le dé a una de ellas implica a las otras dos. Vamos a ver por tanto el recorrido de dicha problemática a lo largo de su historia hasta la recepción de la misma que hace nuestro autor.

### III.2.2. LA TANGENTE ÁTICA<sup>128</sup>

En el mundo clásico el concepto de ciudadanía y los derechos asociados al mismo adquieren su fundamento en el desarrollo de una teoría de la Virtud.

Cuando intentas explicar en clase la ética clásica del Mundo Antiguo siempre chocas con el mismo problema: el alumnado no entienden el intelectualismo moral socrático: “el que conoce el bien (*agathos*) no puede hacer el mal, porque el bien (colectivo, *kalon*) produce felicidad (*eudemonía*, bien privado).

No entiende porque al bueno, al que es buena persona le va bien en la vida, es feliz y porque el malo, el pillo, le va mal e incluso es retratado por esta concepción ética como de idiota, o débil de mente, por tirar piedras contra su propio tejado. No entienden como al malo, le va mal en la vida.

No entienden porque el que conoce el bien, no puede hacer el mal. Tampoco entienden por qué Sócrates es capaz de tomar la cicuta y morir, a pesar de reconocer que las leyes que le condenan a muerte son a su parecer injustas.

Condenado, todo hay que decirlo, acusado de ideólogo e instigador del golpe de estado de los “treinta tiranos” (apoyados por Esparta), contra la República democrática ateniense de los *tetis*, los pobres libres, los no esclavos.

En una palabra ese universo moral está muy alejado de nuestro horizonte cultural moderno o posmoderno.

---

<sup>128</sup>A lo largo de este apartado desarrollo y amplío un trabajo anterior. Véase, López Pulido, Alfredo; “La teoría de la virtud ática”. Madrid, Rev. *Ferrán* nº 32, 2012, (pág. 161-169). Para la evolución del tema de la virtud, es importante consultar el excelente trabajo comparativo de Carvajal Cordón, Julián; “La virtud en el contexto del formalismo ético kantiano”, *Convivium: revista de filosofía*. *Op. cit.* En la bibliografía.

En nuestra tradición cultural, el bueno, el que es buena persona, sí, se reconoce su bondad pero siempre se suele añadir la coletilla “que le va a ir mal en la vida” y es que el modelo cultural reinante en nuestro mundo es el del pillo, el pícaro, que se aprovecha de los demás mientras no le pillen.

Haciendo honor al famoso lema castizo “un pelo de Dios y ciento del diablo”. Se admite así que para que te vaya bien en la vida, tienes que tener cierta maldad, vigilar e ir a lo tuyo, a buscar tu interés, porque en el fondo todos van a lo mismo.

Quinientos años ya de exposición al capitalismo reinante, y al no ser impermeables al propio mercado que exige y necesita sujetos egoístas, maximizadores de sus beneficios, es normal que se entienda la naturaleza humana como depredadora, como lobos entre lobos, recordando aquí la famosa metáfora de Hobbes.

Lo que esconde esta concepción de la naturaleza humana como básicamente compuesta por individuos egoístas, que van a lo suyo, no virtuosos socialmente por tanto, lo que oculta digo esta concepción privativa de ser humano, es que no es biológica sino histórica, tiene fecha de fundación por mucho que haya sido interiorizada en nuestro ser más íntimo.

Y además, es que es un invento cristiano a partir del famoso pecado original, de caída, de concepción privativa de la humanidad que sólo podrá ser salvada por la gracia divina. Invento reforzado por el mercado económico capitalista que necesita este tipo de sujetos, competidores entre sí, para que dicho mercado funcione en condiciones óptimas.

Sin embargo esta historia no siempre fue así. Según nos enseña la “*paideia*” griega, el modelo de Educación de la polis ateniense, el ciudadano era educado en la virtud, partiendo de que él mismo era capaz de gobernar sus pasiones, sus deseos y apetitos, si aprendía a ser una persona fuerte de carácter, un sujeto *enkrático*.

Si era capaz de elegir sus propios deseos, aquellos que mejor se ajustaban a su persona desde el punto de vista racional virtuoso. Teoría de la educación que fue idealizada por Platón y Aristóteles a la hora de reflexionar sobre la crisis de la polis.

Cuando Platón venía a definir la filosofía siempre la asociaba al término, *episteme*, ciencia, ya que para él eran sinónimos. Se refería así al saber riguroso por oposición al saber de la mera opinión o *doxa* que se solía practicar por esa época. De ahí que en la alegoría de la línea conceda el máximo nivel a la epistemología. Proceder filosófico y científico, en su universo conceptual venían a ser idénticos. En eso consistía la famosa *paideia* griega.

Las palabras “ciencia” (*episteme*) y “filosofía” (*philosophia*) se empleaban como sinónimos. Ambas se referían al saber riguroso, y se contraponían a la mera opinión (*doxa*). Lo que nosotros llamamos ciencia se originó en el siglo XVII, con la pretensión de ser una filosofía más rigurosa y fecunda que la practicada hasta entonces. [Sobre todo la practicada en la Edad Media bajo el título de “escolástica”<sup>129</sup>].

Por mucho que sea una idealización y que ellos considerasen que ese modelo educativo no era aplicable a toda la población, sino solo a la aristocracia, es un tema que nos sacaría de la presente cuestión a tratar aquí. Pero no quita importancia a la propia tematización de la virtud convertida ya en una técnica para gobernar las emociones.

Antoni Doménech en su trabajo sobre el concepto de razón establece una disyuntiva, una diferencia entre la razón clásica, que él llama erótica o ética y la razón moderna a la que denomina inerte o política.

En esta obra Doménech intenta explicar la diferencia entre los dos conceptos de razón que se manejan tanto en la Grecia clásica como en la modernidad, haciendo calas en distintos autores de una y otra época.

Este recorrido a través del instrumental metodológico de “la teoría de la decisión racional” le sirve para poner de manifiesto las diferencias entre la tradición política republicana antigua y la moderna, y entre esta tradición y la liberal.

Desde esta perspectiva Doménech nos habla de que la diferencia esencial entre una y otra razón consiste básicamente en que la razón clásica es erótica en el sentido platónico porque es capaz de gobernar sus propios deseos frente a la moderna que es inerte porque considera los deseos o preferencias como dados y por tanto no se plantea o no sabe modificarlos y con ello gobernarlos.

Doménech atribuye al racionalismo moderno europeo de corte republicano el intento de reconstrucción más cercano a este tipo de razón erótica clásica en su búsqueda de un fundamento para su concepto de virtud que alumbre a sus concepciones políticas emancipatorias.

Es por tanto, una vocación recurrente en todo el racionalismo occidental moderno (que se traduce en sus concepciones éticas geométricas), por lo menos entre algunos de sus autores más destacados (Descartes, Spinoza, Rousseau, Robespierre, Kant, Fichte y Marx, por de

---

<sup>129</sup>Mosterin, Jesús; *Ciencia viva. Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa Calpe, 2001. (pág. 36).

pronto), el intentar recuperar el concepto clásico de virtud ciudadana vigente durante la época de esplendor de la llamada democracia ateniense.

Sin embargo, este intento, según nos señala Doménech como hemos visto más arriba, suele chocar o quedar truncado por diversos factores que entorpecen o dificultan dicha iniciativa, entre otras:

- La herencia cristiana de una concepción privativa, es decir egoísta, de la naturaleza humana.
- La separación entre el entendimiento y voluntad como facultades de la mente o alma humana.
- El desarrollo del mercado capitalista y con él del *homo economicus* como sujeto maximizador de su beneficio e interés privado.
- La separación del bien privado del bien público.
- Y la concepción de los deseos o pasiones humanas como dados por naturaleza por tanto, inmodificables.

En principio, el punto de partida de la ética clásica griega es su concepción del bien (individual y colectivo) como algo indivisible. De ahí su intelectualismo moral expresado por Platón: El que conoce el bien no puede hacer el mal.

Porque sería ir contra sí mismo y contra su propia naturaleza. De ahí que el bien sea lo que todo ser humano persigue para actualizar su naturaleza, para perfeccionarse como persona.

Aristóteles llamará a este bien individual o privado de la persona *eudemonía*, que se ha solido traducir por felicidad. Así se entiende mejor lo mencionado más arriba, nadie pueda ir contra su felicidad si conoce en qué consiste ésta.

Y la idea griega es que el ser humano sí está en condiciones de conocer su felicidad. Esto es lo que sostiene el intelectualismo moral socrático-platónico.

Sin embargo, hoy se cree que el concepto de *eudemonía*, no puede ser volcado sin más como “felicidad”, que tiene un significado mucho más rico y profundo.

Primero, porque los griegos no entendían por felicidad lo mismo que nosotros. Su concepto no va unido a la satisfacción de deseos como es el caso en nuestra cultura. Nosotros entendemos que felicidad y deseos coinciden y que la primera por tanto consiste en satisfacer los segundos. Uno es más feliz si es capaz de cumplir sus deseos, sean estos los que sean y del tipo que sean.

En cambio, para el mundo clásico del ática griega felicidad y deseo no son compatibles o coincidentes sin más, sino que suelen trazar una línea divergente.

Además nunca consideraron los deseos o preferencias como dados por naturaleza, sino que por el contrario pensaron que el ser humano podía ser capaz de gobernar sus pasiones o deseos y que en ello le iba parte de su felicidad o *eudemonía*.

Esta llamada “eudemonía”, era considerada una actividad, una acción y no un estado del ánimo. Su traducción más cercana a nuestro lenguaje sería por tanto, “actividad acorde o conforme con la excelencia (humana). Esta actividad era por tanto, un “hacer”, un obrar de acuerdo con un propósito o ideal ético.

Recordemos que la disciplina ética era la guardiana del problema de la felicidad, heredado de la filosofía oriental y que como en oriente, estaba vinculado a una especie de técnica, mecanismo o propedeútica destinada a ser capaz de poder gobernar tu propio cuerpo, es decir tus pasiones o tu parte más instintiva.

Excelencia, es la definición que solemos dar al término griego de *areté*, también llamada “virtud”. *Areté* se puede entender algo así como “estar en forma psíquicamente”, como un “bien hacer” en la vida, un obrar bien *eu prâttein*, precisamente por saber lo que uno quiere (Conocer el bien, lo bueno), por conocer racionalmente sus deseos o preferencias, los cuales ya no se consideran dados sino elegidos entre aquellos que son acordes con nuestra excelencia, los que mejor nos realizan como seres racionales.

Es decir, el bien, o lo bueno, *eu* entre aquellos bienes que merecen ser elegidos, *haireton*. Porque son dignos de elogio (moral) *axión*.

Y en segundo lugar, para ellos el bien privado o “eudemonía” iba vinculado al bien público o colectivo, *eu kalon*, lo bello, pero también lo intrínsecamente bueno. Y por ello, *eu kalon*, está ligado a, o vierte a su vez *haireton*, (lo que merece ser elegido).

Es decir, no lo que pueda elegir o lo que elijo, sino lo que debo elegir, lo que es digno de ser elegido, lo que tiene dignidad y hondura (moral) para deber ser elegido.

Un “deber ser”, que nace de mi introspección humana, del “conócete a ti mismo” delfico, para buscar lo que moralmente, éticamente, me hace más humano, más racional y por tanto más feliz.

Si observamos con detenimiento, la conexión entre todos estos términos o conceptos griegos, que como vemos van precedidos por el sufijo *eu*, lo bueno, el bien, hacen destacar,

no solo la conexión visual arriba indicada de poseer el sufijo *eu*, sino sobre todo su encadenación o concatenación en una especie de secuencia lógica, muy propia también de los clásicos atenienses, de tal manera que la consecución o asunción de uno lleva inexorablemente a otro.

De tal manera que uno no se puede conseguir sin el otro, que la acción o actividad en que consiste la *eudemoniano* se puede detener porque se quedaría a mitad de camino, inconclusa, sin conclusión y por ello, no se alcanzaría el objetivo buscado o deseado, el *telos* o finalidad humana en este caso.

Ahora no resultará extraño la afirmación de Aristóteles de que la polis, la ciudad es el lugar en el cual el ser humano puede realizar su perfección moral racional, su *telos* o finalidad como ser humano.

De ahí que su definición de la política (la gestión de los asuntos de la ciudad-estado, es decir del bien común) como el arte de hacer felices a los ciudadanos se entienda ahora perfectamente.

La reflexión moral griega sobre cómo llevar una vida buena, ética moral, sobre cómo debemos vivir, en concordia *homonómia*, cobra ahora todo su significado. Por eso hemos empezado diciendo más arriba que en Grecia el bien es indivisible.

No se puede obtener el bien común o público, resumido en el concepto de libertad, sino que persigo a su vez el bien privado o individual, resumido en el concepto de felicidad.

Recordando que lo que hace a la polis deseable desde el punto de vista moral o *eudemónico*, si se puede utilizar este adjetivo, es que es ahí, es el lugar donde puedo llevar a cabo la actividad acorde con la excelencia, con la *areté* o virtud.

Y es ahí y no en otro lugar porque precisamente es ahí donde estoy en la presencia, conviviendo con otros como yo, con otras personas que buscan y persiguen lo mismo que yo, dando por supuesto que eso que perseguimos no lo podemos alcanzar en solitario o en soledad.

Es decir, que necesitamos a los demás para poder ser buenos y felices *eudemonísticamente* hablando.

De ahí se desprende el “interés” (de la razón) estratégico de la polis para poder alcanzar dichas metas, deseos o preferencias, e incluso la excelencia o virtud (ya sí ciudadana).



Y viceversa, los demás me necesitan a mí para perseguir lo mismo que yo, la virtud. Por eso en la tradición republicana, de gestión de la cosa pública o de todos, del bien común, éste, solo puede funcionar, sólo se puede conseguir a partir de ciudadanos virtuosos.

A esta unión entre el bien público y el bien privado, es decir a la equivalencia entre felicidad-virtud-libertad es a lo que Doménech denomina “tangente ática”, el punto de intersección donde se cortan los dos bienes, el privado o felicidad y el público o libertad. De ahí su aparente indivisibilidad al no poderse conseguir uno sin potenciar el otro. Una igualdad nos dice, que para nosotros resulta completamente extraña y ajena a nuestra tradición cultural moderna.

La modernidad occidental europea se volcó en intentar definir como mucho el bien público, avalado por su desarrollo tecnológico desmedido, dejando en un segundo lugar, abandonando, o destinado a la privacidad el bien privado.

Cada uno se las tendría que apañar con su felicidad, una felicidad que vinculamos a satisfacer nuestros deseos, sin saber muy bien, qué es lo que queremos o lo que buscamos y si esos deseos los hemos elegido nosotros o los han elegido por nosotros, y sin saber muy bien si podríamos tener o no otros deseos o preferencias, si somos capaces o no, de gobernarnos a nosotros mismos.

De ahí que toda la tradición racionalista occidental que en menor o mayor medida ha luchado por restaurar el concepto de virtud clásica republicana haya desconfiado de las pasiones o sentimientos y haya dudado (por la herencia cultural cristiana como subsuelo o humos sobre el cual se ha construido), de la posibilidad o capacidad del ser humano para gobernarse a sí mismo. Optando en casi todos los casos por gobernar desde fuera.

Desarrollando el bien público y olvidando (o supeditando) el bien privado. Sometiendo el segundo al primero. Recordemos que tal fue la propuesta espartana que básicamente asume la República Romana. Concepción republicana, la romana-espartana que hereda la modernidad vía Maquiavelo.

La cual resalta más el control de las emociones o pasiones por parte de un Estado fuerte que ayude (y obligue) a los ciudadanos a ser o intentar ser virtuosos. De ahí la importancia de la coacción jurídica externa del ordenamiento jurídico moderno en todos sus teóricos de corte republicanos.

Es lo que ocurre cuando se separa la ética de la política, o cuando el derecho obtiene su legitimidad exclusivamente de la legalidad y no de la moralidad o eticidad.

La tradición liberal mercantilista ya hemos referido que no tendría este problema porque puede funcionar con ciudadanos (súbditos) no virtuosos, que no buscan el bien común como componente del bien privado, sino que directamente buscan su propio beneficio o interés y luego el mercado ya se encarga de optimizar el resultado global. Es el famoso “*intereses de todos y acciones de cada uno*”<sup>130</sup>.

Es de sobra conocido que la salvación o beatitud, felicidad así entendida en el mundo cristiano, no puede venir de uno mismo sino que solo puede ocurrir desde fuera, por la intervención divina. Es la gracia de Dios la que te salva, tú no puedes salvarte, de ahí el pecado original y la naturaleza caída, privativa del ser humano.

De aquí digo, surge la idea de la incapacidad del ser humano para poder gobernarse así mismo. Y si no se puede gobernar uno a uno mismo cómo puede aspirar a gobernar a los demás.

Por eso casi todos los modelos de gestión política moderna, desde el contractualismo (teorías del contrato social) al iusnaturalismo o derecho natural (no todos los contractualistas son iusnaturalistas y viceversa), pasando por el liberalismo político y económico, basado en la regulación establecida por un mercado ideal, han sido diseñados para establecer un gobierno desde fuera, desde lo exterior y por encima del individuo, de la plebe o multitud.

Partiendo de la idea de que esta, la plebe, no puede gobernarse a sí misma, ella misma, y ha de ser gobernada por otros. Oscilando los proyectos entre gobiernos que han gobernado contra la multitud y gobiernos que han gobernado contando con la multitud. Por el respeto o miedo a las masas.

Pero nunca o casi nunca se ha planteado la posibilidad de que la masa sea capaz o pueda gobernarse ella misma. Sin embargo, en eso consiste realmente el hecho de ser ciudadano o ciudadana frente a la noción o concepto de súbdito o vasallo.

En Grecia el *enkratos* o fuerte de carácter, como ya queda dicho, es el que tiene *kratos*, poder, sobre sí mismo, aquel que es capaz de gobernarse así mismo, de gobernar sus pasiones.

---

<sup>130</sup> Ovejero Lucas, Félix; *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1989.

Y que por tanto actúa bien, y le va bien. Se diferencia así de su contrario, el *akratos*, o sin poder, el débil de carácter, que está sometido y a merced de sus pasiones.

El conseguir una comunidad de *enkráticosse* fiaba a la educación y a la técnica asociada a ella. En eso consistía la “*paideia*” Griega. Es cierto que el dominio o gobierno de las pasiones nunca será completo, porque el ser humano es pasional por naturaleza y esta no se puede anular o eliminar. Es decir siempre habrá un reducto, no racional en la realidad, la famosa “*ananké*” platónica.

Y si no, leyendo la siguiente cita de la *Política* Aristóteles bastará para recordárnoslo. Cuál son las funciones de la *Polis*, El Estado, o el no-Estado, y cuáles son las funciones de la ciudadanía virtuosa o *enkrática*.

“La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quien se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también el ciudadano es frecuente objeto de discusión y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona.

El que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía.(...) El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también [otros] (...)) que participan imperfectamente de la comunidad.(...)

El ciudadano sin más, por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno. (...) Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”.  
[Aristóteles, *Política*, L III, 1].

Los atenienses sabían perfectamente que en esta labor les iba parte importante de la seguridad y estabilidad de la República.

De ahí que esté asociado el bien privado, (felicidad) al bien público (libertad), tocándose ambos en un punto, como una especie de tangente, que sería o donde estaría la virtud republicana de la *Polis*. La paradoja está en que uno no se puede obtener sin el otro, ya que el bien parece indivisible como hemos resaltado constantemente más arriba.

Y el problema está en que si no educamos para la Virtud, para la excelencia, no es sólo que no seamos felices, sino que el conflicto está servido, ya que si en los seres humanos gobiernan las pasiones, no habrá concordia entre ellos, sino conflicto de intereses y estado de “guerra

permanente”, con lo cual la sociedad, la polis no será el escenario, el lugar donde se actualiza la esencia humana, sino un “estado de sitio”.

Se legitimará así el gobierno fuerte, totalitario desde fuera para sujetos *akráticos*, que de ciudadanos sólo conservaremos el nombre. Porque donde no hay virtud, no existe la ciudadanía, solo el vasallaje del súbdito, la servidumbre, que como muy bien teorizó Etienne de la Boétie, esta, la servidumbre, suele ser voluntaria, y por eso puede ser impuesta por el poder.

Por eso se entiende que los alumnos tampoco se expliquen, como nosotros “aun viendo lo mejor, elegimos o hacemos lo peor”, como si no mandásemos en nosotros mismos, como si no fuéramos capaces de saber lo que queremos. Y de hablar de una vida feliz, que les llene en lo que hacen en las aulas y en la sociedad, en el día a día ya ni te cuento, la euforia *eudemonísta* que se respira en nuestra vida pública y privada.

En esta indagación sobre la razón erótica, Antoni Doménech también nos habla de la diferencia que existe entre el concepto clásico y el concepto de razón que maneja el estoicismo y el epicureísmo.

Doménech ve el estoicismo como un intento de reconstruir el bien privado o felicidad al margen del bien público o libertad en unas condiciones históricas sociales que con la desaparición de la polis y la llegada del imperio, ya no está garantizado, ni el acceso ni la concordancia entre uno y otro bien, privado y público.

Con lo cual su concepto de virtud se resiente en este tipo de tangente de la *stoa*. Es importante recalcar esto porque va a ser precisamente la tangente estoica unida a la espartana las que va a heredar la modernidad, vía Roma, a la hora de reconstruir su concepto de virtud ciudadana y con ello de razón política.

A esta interpretación de Antoni Doménech no son ajenos otros trabajos de autores como Martha Nussbaum, que a su vez resaltan por un lado la búsqueda del bien, público y privado conjuntamente y por otro su fragilidad sometida aquí a los avatares de la fortuna.

### III.2.3. LA VIRTUD EN SPINOZA COMO POTENCIA DE LA RAZÓN.

Una de las líneas de investigación que presiden el presente trabajo consiste en sacar a la luz el concepto de razón que maneja Spinoza. Nuestra idea no es otra que el considerar a este concepto en el uso que nuestro autor hace del mismo, como una herencia del concepto griego de logos, en el sentido que articula tanto los aspectos más instrumentales de la modernidad

con un plus emocional, ético y erótico en el sentido que del mismo hace uso y mención Antoni Doménech.

Por todo ello, Spinoza en esta historia ocupa un lugar especial. Nuestra teoría es que su concepto de razón no es inerte y por tanto, siguiendo el trabajo de Doménech y su clasificación, no es del todo moderna.

El mismo Doménech, de alguna manera ya lo apunta al subrayar que nuestro autor a diferencia de Descartes (nosotros añadiríamos de todo el racionalismo continental) por ejemplo, no acepta la distinción entre entendimiento y voluntad “mojón fundamental en el camino que lleva a la idea moderna de racionalidad”.

Para Antoni Doménech la clave a la hora de constituir el ciudadano *enkrático*, (al único tipo de ciudadano que por otro lado se le atribuye la capacidad de ser o adquirir la virtud), consistiría en una especie de técnica a la que haría referencia la *paideia* griega para el gobierno de las pasiones.

Siendo el resultado final de la aplicación de esta técnica educativa la existencia de distintos niveles de ordenamientos de las pasiones, deseos o preferencias en la ciudadanía.

Así, se atribuye dos niveles de preferencias o de deseos para la ciudadanía clásica y tres para el estoicismo. La opción espartana de imponer y supeditar el bien privado o individual al bien público o colectivo es rechazada por Doménech al considerar que la virtud no puede venir impuesta desde fuera por el Estado.

Porque eso implica la coacción y además rompe con la unidad de los dos bienes, verdadera piedra angular de todo su sistema para poder alcanzar la virtud ciudadana, que conforma el equilibrio entre los dos bienes.

Aplicando su utillaje decisionista Doménech establece que el ciudadano virtuoso es aquel que tiene preferencias de segundo grado (“x” es preferible a “y”) o de tercer grado (porque prefiero “x”) sobre sus preferencias de primer nivel.

Es decir, aquel que es capaz de elegir sus propios deseos (debo preferir aquello que es digno de ser preferido, porque racionalmente me conduce a la excelencia, *areté*, o virtud), que tiene deseos sobre sus deseos, a partir de los cuales establece un ordenamiento jerárquico y racional de los mismos.

Eligiendo aquellos que más le convienen para alcanzar la *eudemonía* o felicidad. Este término *eudemonía* es definido por Nussbaum como la actividad que conduce a la excelencia,

o sea a la virtud o *areté* griega. Juntándose así los dos bienes, el público de la virtud en libertad (si no existe una ciudadanía libre, la virtud es imposible, Maquiavelo *dixit*), y el bien privado o felicidad (entendida esta, no como sentimiento, sino como un estado del alma o *mens*. La *beatitudo* spinozista pero sin las connotaciones religiosas del término).

Qué cerca se encuentra Spinoza de esta actitud vital cuando nos propone al inicio de *Ética* V, bajo el título, “*Del poder del entendimiento o de la libertad humana*”, lo siguiente:

“Paso **por fin** a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta Parte me ocuparé, **pues**, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad”. (*Eth.* V, Prefacio. Ed. Tecnos, trad. Vidal Peña, Madrid, 2007). [El subrayado es nuestro].

Podemos ver claramente que nuestro autor asocia de inicio los dos bienes, libertad y felicidad, uniéndolos al desarrollo de la razón como potencia del entendimiento. Reúne así en esta breve pero precisa declaración de intenciones, el desarrollo de los tres elementos que componen la teoría de la virtud clásica: razón, felicidad y libertad.

Además, resalta con el “*paso por fin*” (*tandem*, en el original latino), para, si todavía no había quedado claro, señalar cuál es el objetivo último de la *Ética*. Alcanzar la libertad-felicidad a partir del desarrollo de la razón como potencia (*conatus*) del Entendimiento.

Al mismo tiempo, el “*pues*” (*ergo*), que precede a la “*potencia de la razón*”, establece, remarca la dependencia lógica entre el camino que conduce a la libertad y la potencia de la razón para poder recorrerlo con garantías de éxito, abandonando así, el estado de servidumbre voluntaria inicial y su imposición por los afectos ligados a causas externas.

Toda la parte V de la *Ética* está dedicada a esta problemática, señalar en qué consiste la potencia de la razón, y esta no es otra que el conocimiento de las causas de los afectos, a través de la generación de las ideas adecuadas de los mismos.

Ideas que se empiezan a constituir a partir del segundo género de conocimiento y que alcanzarán su máximo potencial con el tercer y último género. Los afectos así, dejan de ser pasiones y pasan a ser acciones al ser adecuadamente, es decir causalmente conocidos por nosotros. (Como nos recuerda en *Ética* V, *Prop.* III).

Dicha proposición tercera le sirve y da pie a Vidal Peña para anotar al margen que Spinoza empieza a establecer aquí una *implantación gnóstica de la conciencia filosófica* (en

terminología de Gustavo Bueno), viniendo con ello a subrayar que para Spinoza la *salvación*, libertad/felicidad sólo se obtiene, sólo es posible a través del conocimiento.

Eso sí, señalando al mismo tiempo que el conocimiento del afecto, de su causa adecuada no suprime al mismo, sino que lo que consigue es gobernarlo a través de su conocimiento, el cual implica convertirlo en una acción a través de la comprensión racional del mismo. (Véase nota a *Ética V, Prop. III*, pág 381, de la edición de Tecnos de 2007, citada en la bibliografía).

De esta manera se establece un doble puente, epistemológico y vital dentro de un arco que abarca casi la totalidad de la obra de Spinoza:

Por un lado, y en primer lugar, entre el *Apéndice de Ética I*:

Donde analizaba y deconstruía el origen y la lógica del error, producto de la imaginación, a partir de una teoría de la representación imaginaria que tenía como fundamento la atribución de finalidad a la naturaleza.

Y el *Prefacio a Ética V*:

Donde comienza señalando y remarcando cuál es la función de la *Ética*, y por qué esta lo es, al señalar como fines de la misma la libertad/felicidad a partir de la potencia de la razón, es decir la potencia del conocimiento para gobernar los afectos.

Por otro lado, y en segundo lugar, un puente vital entre el *Tratado para la Reforma del Entendimiento*:

Donde en la introducción establece la única reflexión personal y en primera persona para recalcar cómo y por qué ha decidido abandonar la “actitud natural”, irreflexiva, mundana, propia del ignaro y abrazar la “actitud filosófica” de ponerse en camino hacia el conocimiento para conseguir así la libertad/felicidad).

Y *Ética V*:

Donde consuma este viaje y viraje hacia el fin buscado a través de la potencia del entendimiento, desde el segundo al tercer género de conocimiento, alcanzando así el ideal del sabio, desde el cual, podemos considerar que está escrita la *Ética*.

Se cierran así los ciclos vitales y cognoscitivos recorridos por Spinoza. Y es a este recorrido vital a lo que podemos considerar como una teoría de la Virtud, basada en la potencia de la razón para gobernar los afectos a través del conocimiento adecuado de los

mismos. En este envite consistiría creemos, la técnica virtuosa para poder gobernar los afectos siendo causa adecuada de los mismos.

Nótese que desde esta perspectiva, lo que aporta el tercer género de conocimiento no es otra cosa que la negación o el rechazo del antropocentrismo como posición epistemológica “imaginaria” del ser humano en la Naturaleza y del narcisismo moral, como posición ético-política en la Sociedad.

Este rechazo consiste básicamente en la voladura de la conciencia individual como causante de la proyección imaginaria del deseo en la Realidad, y con ella, salta por los aires la concepción del sujeto humano entendido como *el cogito* cartesiano, uno de los dos núcleos duros de la modernidad.

Sujeto que por la forma de ser construido, desde la imaginación deseante que extrapola nuestros miedos y esperanzas a la realidad, es generadora de servidumbre (voluntaria). Servidumbre que luego utilizará el otro sujeto, el Estado, para imponer su dominio, ejerciendo el poder sin derecho, es decir sin razón.

(Me cuesta trabajo aquí no poder dejar de recordar que Kant no estaría muy lejos de esta apreciación al señalar en la *Crítica de la Razón Pura*, que el idealista no conoce de la realidad nada más que lo que sus miedos y esperanzas ponen en ella. O cuando en *Qué es la Ilustración?* atribuye al propio individuo la causa de su permanencia en la minoría de edad intelectual, al dejarse gobernar por otros, generando así servidumbre voluntaria).

Vemos pues que las proas de sus barcos filosóficos, spinozista y kantiano enfilan hacia la misma isla, e incluso por caminos muy paralelos. Lo cual nos sirve para volver a resaltar el camino emancipatorio que encierra el proyecto racionalista europeo.

Quedando desplazado el individuo hacia el entendimiento, entendido como no-sujeto (al no estar ya sujetado, al no producir servidumbre), sino como conocimiento adecuado de las redes nodales causales que conforman la Naturaleza de la cual forma parte como otro nudo más.

De esta manera, y por todo lo dicho anteriormente, para alcanzar la virtud o excelencia, uno no elegiría lo que quisiera, sino lo que debiera elegir, lo más “útil” [nótese las pre cautivas comillas que envuelven al problemático concepto de útil] para conseguir el bien propuesto o buscado.



Por tanto, la existencia o no de estos órdenes o niveles de preferencias, o metaórdenes constituirían por decir así, “la prueba del algodón” de la ciudadanía *enkráticay* por ende, virtuosa.

Nosotros podemos y queremos decir (esta es una de nuestras hipótesis de trabajo) que Spinoza mantiene, como veremos a continuación, la misma estrategia clásica para conseguir la virtud, pero difiere en la táctica, en el medio o camino para conseguirla, tanto de la *Stoa* como del *Ática* griega.

En este apartado y en lo que sigue vamos a intentar seguir a Spinoza en su reconstrucción de la virtud clásica para mostrar así que su concepto de razón implica una línea de fuga respecto a la tendencia dominante en la modernidad filosófica y política. Esencial para aproximarnos por otro lado al tema del poder. Punto neurálgico de nuestra investigación a la hora de autoconstituir la noción de sujeto ético político.

Creo que es de sobra conocido pero no está demás el volverlo a resaltar que la existencia de una ciudadanía virtuosa es una condición necesaria o incluso la necesaria condición de supervivencia o de formación de una República democrática tal y como la entiende dicha tradición política en su vertiente del “constitucionalismo puro”.

Llamamos constitucionalismo puro al régimen político auspiciado por la tradición republicana que hace descansar la soberanía del estado en el poder constituyente de la plebe o multitud (en este momento y en principio sinónimos).

Frente al representado por el constitucionalismo mixto, un sistema político que aunque republicano, la soberanía es compartida por distintos poderes o fuerzas sociales, con sistemas de gobierno no 100% democráticos.

La mayoría de los sistemas representativos actuales, por no decir todos, sean republicanos de corte liberal o monarquías constitucionales pertenecerían en nuestro ordenamiento a esta segunda taxonomía de constituciones mixtas.

Donde el verdadero poder no reside en el demos sino en una aristocracia oligárquica. En estos sistemas realmente existentes, la virtud ciudadana no sería un requisito necesario. El orden social vendría impuesto desde fuera por el poder coactivo del Estado. Pero, eso sí un Estado donde el poder constituyente de la ciudadanía brilla por su ausencia.

Este tipo de estados, como veremos más adelante, son los que se constituyen desde el vasallaje o la servidumbre de la propia ciudadanía, convertida así en súbditos. Y es contra esta

forma de constituir el Estado contra lo que se manifiesta Spinoza, para lo cual recurrirá a su definición del mismo Estado como poder de la multitud.

Entrando ya en las disquisiciones spinozista podemos decir que su punto de partida para la elaboración de una teoría de la virtud es por un lado, el “gobierno de los afectos” y por otro su concepción de la virtud como potencia de la razón. En la base de estos dos elementos estratégicos está su concepción de la naturaleza humana como deseo.

Pero eso sí, definiendo el deseo, no en el sentido moderno, sino como la potencia o fuerza de perseverar en la propia existencia. Deseo será así todo intento o lucha para seguir existiendo, para permanecer vivo.

Casi como el instinto de supervivencia animal. Deseo que en el ser humano, al ser consciente del mismo llamará con la palabra latina de conatus.

Sin embargo, es aquí donde aparecería la razón como estrategia del conatus, ya que Spinoza atribuye al poder o fuerza de la misma razón, la capacidad de aumentar nuestra potencia de existir. Dejando o atribuyendo al modo imaginativo de percibir la realidad la incapacidad de aumentar nuestra potencia de existir, entrando en un ciclo de merme de la misma o impotencia de la existencia.

Como podemos observar igual ocurre con el concepto clásico de virtud donde “la primera tarea del *enkratés* es el conocimiento de sí, indispensable para la lucha contra los íntimos obstáculos que estorban a la aspiración erótica al bien. [...]

Ocurre sin embargo, que el ideal del *enkratés* socrático no está edificado sobre el fundamento de una renuncia al mundo. El *enkratés* tiene deseos y necesidades, sólo que es capaz de controlar conscientemente su satisfacción y aún su génesis”.

Este deseo constitutivo de lo humano, este conato, se despliega para su comprensión en una teoría “política” del gobierno de los afectos.

Spinoza llama afecto a “las afecciones del cuerpo con las que se aumenta o disminuye ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” y a continuación añade “Así pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión”.

Vemos como estas características que Doménech atribuye al ciudadano *enkrático* encajan a la perfección con la idea spinozista del deseo y del gobierno de los afectos. Un deseo abierto al mundo y a los demás, son constantes y de sobra conocidas los momentos donde Spinoza

critica abiertamente la vida monacal, aislada de retiro del mundo en soledad y propone la comunión con los demás en sociedad.

Y al mismo tiempo, el ejercicio no solo del gobierno de las emociones sino incluso su génesis, es decir ser causa sui de los afectos es condición necesaria para poder gobernarlos, para que aumenten nuestra potencia de actuar y así para poder ser autónomo, libre, *enkrático*.

Esta apertura a los demás sujetos que forman la comunidad humana (frente a la vida en soledad) que plantea Spinoza como fusión de los dos bienes privado, felicidad y público, libertad (“no hay nada más útil a un hombre que otro hombre”, suele recordar), esta apertura se muestra claramente también como una de las características esenciales del ciudadano *enkrático*; “*que el bien individual tenga una dimensión propiamente colectiva, es la aportación capital de la ética socrática*”<sup>131</sup>.

Como podemos observar las referencias son constantes y muestran las conexiones múltiples y variadas de los dos conceptos de virtud. Lo cual refuerza nuestra hipótesis sobre el tipo de razón que tematiza Spinoza.

Pero también, como nos recuerda Remo Bodei en su *Geometría de las pasiones*, las fuentes spinozistas de la armonía de las emociones tienen un componente cercano al estoicismo, a esa capacidad de gobierno y control que se le suele atribuir al sabio estoico, resaltando así la no existencia de una psique plana sino profunda compuesta de varios niveles.

Doménech no es ajeno a dicho tratamiento:

“los impulsos motivacionales de la conducta humana no están solo compuestos de aspiración racional (*órexis*) procedente de motivación racional (*logikés hormés eídos*), sino también de afectos y pasiones (*pathé*), de impulsos errados, desmesurados [...] La suposición de varios órdenes de preferencias en los sujetos está paladinamente formulada por la psicología estoica [...] y la razón tiene capacidad para elegir entre esos subimpulsos, es decir, puede decidir qué voluntad tener, puede decidir escogiendo entre varios motivos (*eklogé*)”.

Vemos como el gobierno de sí que conduce a la autonomía, a la libertad presente ya en los griegos, clásicos y helenistas, vuelve a reaparecer en Spinoza como una técnica para el gobierno de los afectos en un intento de dejar de estar sometido a la *fluctuatio animi*.

Lo que quiere subrayar Spinoza es que los afectos o afecciones que padecemos en nuestra relación con el mundo, con las cosas y los demás, relación que no podemos evitar es lo que

---

<sup>131</sup> Véase Doménech, Antoni, *Op.Cit.*

nos constituye como humanos y que esta relación constitutiva puede aumentar o disminuir nuestra potencia de obrar o perseverar en la existencia, deseo o conatus propio, siendo nosotros mismos causa adecuada (o no) de dicho afecto.

Si sí somos causa adecuada el afecto se convierte en una acción (que aumenta nuestra potencia de existir), y si no, el afecto pasa a ser una pasión. Es decir, pasión del verbo padecer, y este padecimiento disminuye, merma nuestra potencia de perseverar en la existencia, trocándola en caso extremo o generalizado en impotencia.

Es muy importante para nuestro estudio de la razón distinguir aquí una cualidad que suele pasar desapercibida: la diferencia entre afecto y deseo, entre pasión (afecto del que no somos causa) y conatus.

En Spinoza deseo y afecto no son lo mismo. El deseo o conatus siempre es potencia de obrar, de actuar, de perseverar, por muy pequeña que sea esta potencia. Siempre es algo “positivo” en el sentido spinoziano.

Señalo el entrecomillado para ser cauto] incluso en la mínima expresión o intensidad de la potencia, en la que la forma adquiere la modalidad de resistencia, nunca hay impotencia como tal. De ahí lo de positivo. Porque en las esencias constitutivas de todos los modos de la Naturaleza, del cual el modo humano no es una excepción, no se da nada “negativo”, ya que el mismo existir implica una potencia.

Como nos recuerda Gregorio Kaminsky

“las esencias naturales o humanas son afirmaciones de los modos (naturales o humanos) existentes en acto y en ellas no puede haber todo lo que niega su potencia de ser. La potencia esencial no es otra cosa que el esfuerzo, en cuanto está en las cosas, por perseverar en su ser”.

Es a nuestro juicio, aquí, en esta hueco o fisura diferenciadora entre afecto y deseo donde va actuar la potencia de la razón como estrategia del propio deseo humano. Eso sí, puede ser definida como una razón afectiva.

Pero aquí vemos ya una de las diferencias de Spinoza con respecto a la ética clásica (que también las hay) en su estrategia de gobierno de las pasiones.

Frente a los clásicos (léase Sócrates, Platón y Aristóteles) y los helenistas, estoicistas y epicureístas griegos y latinos principalmente, Spinoza va a sostener que la única forma de gobernar las pasiones desde la razón no es desde una concepción de ésta como algo ajeno o

separado de las pasiones, sino muy al contrario, desde la conversión de la propia razón en una pasión (acción).

Por eso, “el deseo que proviene de la razón no puede tener exceso”, tal y como nos recuerda el propio autor en su *Ética*. De ahí lo de la “razón como estrategia del conatus” de Laurent Bove.

Pero qué es, qué forma tiene esta razón pasional, qué características la conforman. Qué nos quiere decir Spinoza. Es importante para ello y para el desarrollo del trabajo, retener este ejemplo metafórico de argot marinero de un posible barco de vela (no existe en el ejemplo la navegación a motor), cuyo timón es la razón y dónde los afectos o pasiones están representados por el viento.

Lo que mueve el barco es el viento, el timón puede aprovechar dicho viento para navegar hacia un destino u otro (metafóricamente diríamos aumentando o disminuyendo nuestra potencia de actuar).

En eso consiste la razón pasional o afectiva<sup>132</sup>, si no utilizamos el timón estamos a merced de los afectos, de los encuentros fortuitos con otros, sometidos a ellos, nos llevarán donde nos lleven, si tenemos suerte, fortuna, a mar abierto y si no a encallar contra las rocas.

De ahí la importancia de la razón (el timón) para conducirnos, orientarnos a elegir la actividad acorde con nuestra virtud, que a su vez aumenta nuestra potencia de existir. Para no encallar en la vida. Pero no olvidemos que sin viento el barco no se mueve. El timón, la razón no puede nada ella sola frente a las pasiones.

He aquí otra diferencia de criterio táctico frente al mundo clásico. A las pasiones no la vence la razón, sino otra pasión (en nuestro ejemplo, otro viento de signo contrario que nos lleve a donde queremos/debemos ir para alcanzar la excelencia.

Por eso la razón debe proceder a su conversión en razón pasional o afectiva para poder ser eficaz y debe serlo porque en ello nos va el poder aumentar nuestra potencia de perseverar en la existencia, nuestra virtud.

---

<sup>132</sup> Para el concepto de razón afectiva en Spinoza véase el excelente artículo de Espinosa Antón, Francisco Javier; “La razón afectiva en Spinoza”. (En Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007

“No es lo especulativo lo que puede enfrentar al infierno tan temido de las pasiones. Solo una fuerza inmanente, [...] fuerza que no puede ser sino otra pasión”.

El gobierno de los afectos pasa por que la razón se haga pasión y aproveche “el viento de cola” para alcanzar los fines deseados que Spinoza nos recuerda constantemente no son otros que la concordia entre las personas. Porque no hay nada más útil a un hombre que otro hombre.

“el bien que el hombre desea para sí mismo y que el ama, lo amará con más constancia si ve que otros lo aman y, en consecuencia, se esforzará en hacer que los otros lo amen; y como este bien es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará por lo tanto (por la misma razón) en hacer que todos gocen de él y tanto más cuanto más disfrute de él” [*Ethica*. IV, 37. *Dem.2*]

En esta cita de la *Ética* podemos apreciar otra característica clásica [que desarrollaremos un poco más adelante], la cual consiste en la necesaria identificación de los dos bienes el bien público o libertad y el bien privado o felicidad para poder alcanzar la virtud.

Spinoza es consciente que si los seres humanos no se guían por la razón y por tanto están sometidos a las pasiones (como suele constantemente ocurrir, según no se cansa de repetírnoslo) no hay concordia posible y el conflicto está servido.

Pero eso da también a entender que a diferencia del estoicismo, el sabio o el ser humano que se guía por la razón no puede aislarse de los demás hombres para conseguir la virtud (que recordemos que no es otra que la “potencia de la razón”), que necesite de la sociedad para realizar su excelencia que conduce a la actividad.

Muy en la línea aristotélica, por otro lado, que situaba a la polis como el lugar dónde los humanos consiguen desarrollar todo su potencial racional y poder alcanzar así la *virtus*.

De ahí como nos recuerda en el *Tratado Teológico Político* que la función principal del Estado no sea otra que la libertad (el bien público).

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres, ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino que por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es para que conserven al máximo este derecho suyo de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno.

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños,

ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es pues, la libertad”. [TTP 20. Pág. 240-241]

En esta larga cita sale a relucir de nuevo otra característica que comparte Spinoza con la tangente ática y que alejaría a Spinoza, de aquellos que sostienen que toda teoría de lo político es una teoría de la dominación, sumisión voluntaria o forma de servidumbre.

Si bien es verdad, que Spinoza en su Tratado Político lleva a cabo un análisis de las distintas formas de gobierno como formas de dominación, también es verdad que no se queda ahí, sino que propone una alternativa emancipadora a través del movimiento de la democracia, no ya solo como sistema de gobierno y de Estado, sino más bien como un movimiento colectivo para aumentar la potencia de existir.

Movimiento que en principio no tiene fin, no es clausurado, que nunca alcanza su meta porque nunca puede dejar de mejorar, de aumentar dicha potencia. Como veremos y desarrollaremos un poco más adelante.

En otro orden de cosas la identidad entre entendimiento y voluntad que realiza Spinoza abre el camino a un intento de gobierno de las pasiones, como exige por otro lado toda teoría clásica de la Virtud y es por tanto, otra prueba más de su concepto erótico de razón.

En efecto, es un lugar común en la mayoría de los autores de la modernidad a partir de Descartes, la separación entre entendimiento y voluntad. Esta separación, dejando la voluntad para asuntos más corporales y emocionales, es y ha sido uno de los jalones que les ha impedido desarrollar una auténtica teoría de la felicidad.

Separación que se da tanto en el racionalismo, como en el empirismo. En el primero, el racionalismo, se dará prioridad a la razón frente a los sentidos y en el segundo, el empirismo, la razón se convertirá en la esclava de las pasiones.

Spinoza, con su identificación, muestra aquí de nuevo su anomalía con respecto a la línea dominante en la modernidad y con ello su proximidad al concepto griego de razón. Dando este paso, está en condiciones de desarrollar una auténtica teoría del gobierno de las pasiones, condición sin la cual no se puede desarrollar una verdadera teoría de la Virtud.

Además, esta identificación, siguiendo la estrategia del sive funciona en los dos sentidos, el entendimiento es voluntad y la voluntad es entendimiento. Es decir, como nos recuerda Gregorio Kaminsky, en su obra la política de las pasiones en Spinoza, (citada con anterioridad), los conceptos del entendimiento son deseos y la razón es pasional.

Situación que concuerda con los modernos estudios neuro científicos llevados a cabo en la actualidad sobre el funcionamiento del cerebro, en autores como por ejemplo, Antonio Damasio.

De ahí, la identidad en Spinoza, como no podía ser de otra manera entre el bien público y el privado. El fin del estado es la libertad, nos dice en el texto citado poniendo claramente de manifiesto esta unidad de bienes base por otro lado de la garantía de dicha libertad.

### III.3. RAZÓN POLÍTICA:

Desde la publicación por Antonio Negri de *La Anomalía Salvaje*<sup>133</sup>, dedicada al poder y potencia en Spinoza, y sus posteriores desarrollos en *Poder Constituyente*<sup>134</sup>, o el *Spinoza subversivo*<sup>135</sup>, creemos que el tema político, el concepto de multitud o la filosofía política en Spinoza ha sido lo suficientemente desarrollado.

Y explorado (Paolo Virno<sup>136</sup>, Stefano Visentin<sup>137</sup>, por ejemplo entre los más destacados) e incluso creemos que no superado, sino simplemente desarrollado, para que nosotros aquí pretendamos enmendarle la plana o decir algo novedoso.

De hecho ello ha dado lugar a la elaboración de un nuevo léxico conceptual que renueve o desplace los clásicos significados de los términos políticos, teniendo como eje el concepto de multitud spinozista<sup>138</sup>.

Por eso para estudiar el concepto de razón política, proponemos otro recorrido paralelo o adyacente que aun desembocando en lo mismo, el concepto de multitud como sujeto político, de otro enfoque menos clásico o visitado.

---

<sup>133</sup> Negri, Antonio; *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona. Anthropos. 1993

<sup>134</sup> Negri, Antonio; *El poder constituyente, ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, ediciones Libertarias, 1994.

<sup>135</sup> Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000.

<sup>136</sup> Virno, Paolo; *Virtuosismo y Revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Virno, Paolo; *Gramática de la Multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

<sup>137</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.

<sup>138</sup> Véase Negri, Antonio, *La fábrica de Porcelana. Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós editorial, 2008.



Para ello recurriremos al concepto de lo impolítico, enfocando así lo mismo, pero desde otro ángulo, que saque a la luz otra perspectiva, los claroscuros del poder.

Por todo lo anteriormente expuesto, en este apartado quiero llevar a cabo una explicación detallada del aparato conceptual que voy a aplicar a Spinoza, desde la óptica de lo impolítico. Aclaración necesaria creo debido a lo hasta cierto punto novedoso del mismo y más en referencia a nuestro autor.

Empezaremos por tanto, por las categorías impolíticas para luego pasar a la concepción del Estado, o mejor la visión del Estado visto desde la lente, el enfoque que desde este tipo de categorías impolíticas nos devuelve el espejo oscuro del Estado al enfocar a su lado más oculto, a sus entrañas. Concluiremos este apartado con la aplicación y desarrollo introductorio de lo impolítico en Spinoza.

### III.3.1. LO IMPOLÍTICO: CATEGORÍAS.

El concepto de impolítico que utilizaré aquí ha sido desarrollado entre otros por Roberto Esposito. Según el cual, lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior. Es decir, una nueva mirada, un nuevo enfoque a lo interior, al núcleo de lo político, a su centro que suele quedar oculto a todas las miradas.

Esposito deconstruye el lenguaje político para mostrar como este ha quedado desfasado con respecto a la realidad porque es incapaz de definir a ésta, debido a que deja en los límites, en los márgenes un lado, un algo oculto, impensado o incluso inexpresable.

Esta dificultad viene expresada por la categoría de representación en su doble acepción, como representación-imagen del Bien (asociado al poder del Estado), sentido teológico-político del mismo y como representación-delegación de los individuos por una instancia soberana única, el Estado; que tendría como objetivo, la sumisión voluntaria basada en el miedo como deseo primario y la eliminación del conflicto político como realidad sustancial al mismo.

A partir de aquí podríamos caracterizar lo impolítico con las siguientes categorías:

En primer lugar, la constatación que Bien y Poder son incompatibles. Que el poder enmascara, idolatra el mal, haciéndolo pasar por bien, para así sostener la necesidad de practicar (el mal).

En segundo lugar, que en la línea dominante, hegemónica de la modernidad capitalista, ética y política son irreconciliables y divergentes, al igual que Derecho y Justicia. El núcleo

duro de lo político no lo constituye así lo ético como en la antigüedad clásica, sino lo económico.

Este sistema económico necesita, exige a su vez, ser ocultado como el corazón de lo moderno, para lo cual se procede a la despolitización de la sociedad como un arma propia de esta misma, pretendida y necesaria ocultación.

En tercer lugar, y como resultado de lo anterior, todo este proceso de ocultación supone una concepción trascendente y teológica del Estado/poder que exige y necesita una teoría de la representación imaginaria para ocultar el conflicto social y el sistema absolutista y totalitario que caracteriza al poder soberano estatal.

Toda la filosofía política de la modernidad se construye a partir de esta reflexión sobre el Estado o tiene al Estado como punto central de su problemática.

### III.3.2. EL ESTADO FRENTE A UN SPINOZA IMPOLÍTICO.

El Estado por tanto, se constituye como el auténtico sujeto político de la modernidad y omniabarcante de todo lo moderno. Incluso los autores críticos con la concepción del Estado moderno, *per se* absoluto, pertenecientes todos ellos a la tradición republicana, no criticaran sus fundamentos, no pondrán en duda sus bases, sino que solo intentaran modificar, mejorar sus consecuencias laterales, sus desarrollos, eliminar sus perversiones o sus derivas totalitarias.

Es decir los podemos considerar críticos pero estatalistas, al ver al Estado o como un mal menor o como un bien necesario y por ello, no critican sus bases o fundamentos, es decir su sustento ideológico.

Uno de los autores que mejor ha sabido describir estos fundamentos, que ha sabido interpretar, ver y sacar fuera, mostrar estas raíces del Estado Moderno, ha sido Hobbes<sup>139</sup>. De ahí que casi toda la filosofía política moderna se construya o para destacar su clarividencia o frente a, y para atacar a Hobbes.

De aquí su etiqueta de filósofo maldito, repudiado por unos y ocultado por otros, sus mismos partidarios que no quieren que salga a la luz todos los bastidores, las bambalinas, el entramado oculto de las raíces más profunda de los fundamentos, de las bases del Estado.

---

<sup>139</sup> Hernández, José María; *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002. Imprescindible para la filosofía política de Hobbes.

Hobbes es el primer autor moderno, más allá de Maquiavelo que ha sabido leer entre líneas los cimientos constitutivos del Estado<sup>140</sup>. Ha mostrado como este no es otro que la fuerza, la violencia, como dicho Estado se constituye a partir del miedo.

El miedo como pasión primaria, originaria constituye a los humanos y por ende al Estado, agrupación de seres humanos, de individuos a partir de ese miedo primigenio.

Este fundamento de lo esencial del hecho humano, del ser humano, sostiene a su vez una concepción privativa, caída, salvaje, violenta, delictiva, pecaminosa, en suma, negativa de la naturaleza humana.

Concepción, largamente trabajada y desarrollada por el catolicismo cristiano medieval. Este *humus* moderno, constitutivo de lo político, este subsuelo rompe definitivamente con la antigua concepción humana que se desprendía de la *paideia* griega.

La cual ensalzaba las posibilidades del ser humano para mejorar por sí mismo, para autogobernarse a través del desarrollo de una teoría de la Virtud o teoría de la excelencia humana que tenía como punto de apoyo una concepto de razón entendida a la vez como *logos* y *eros*, como una razón lógica con raíces emocionales, eróticas, activas.

En resumen un concepto de razón política (como gestión de la *polis*) en cuyo centro, cuyo corazón albergaba al componente ético. Ética y política eran indisolubles e indisolubles en el concepto clásico de razón.

De ahí que el bien privado o individual o ético, la *eudemonía*, o felicidad (entendida esta como camino, es decir método o actividad que conduce a la *excelencia*, es decir a la virtud y que se configura por tanto, por aquello que *merece ser* elegido, aquello que *debe ser* elegido) y el bien público, colectivo o político, la libertad (entendida esta como el vivir sin estar sometido al dominio de otro, el vivir sin tener que pedir permiso a otro, el ser sujeto de derecho, *sui iuris* y no el estar privado del mismo, *alien iuris*), se dan la mano, se tocan, van juntos, son indivisibles.

Así, no se puede dar uno sin el otro, no hay libertad sin felicidad ni esta sin aquella. En esto consistía su teoría de la virtud, como tangente matemática que toca las dos líneas.

Esta ecuación, esta unión que como hemos puesto de manifiesto más arriba constituye el corazón mismo de la *paideia clásica*, es lo que resulta incomprensible para la concepción

---

<sup>140</sup> Moreau, Pierre François, *Hobbes. Filosofía, ciencia y religión*, Madrid, Escolar y mayo, 2012.

moderna de lo humano, una vez sepultada y una vez por varios siglos de antropología cristiana.

En la modernidad ética y política, bien privado y público, felicidad y libertad, en suma, deseo y razón, voluntad y entendimiento, van separadas, son divergentes. Incluso en algunos modelos hegemónicos, dominantes uno se construirá a expensas del otro. Por eso todas las éticas que se construyen son de resistencia frente al poder del Estado, de resistencia frente a lo político.

En la modernidad, a no más tardar, el corazón ético de lo político (propio de lo antiguo) va a ser sustituido por el corazón económico del mercado. Estado y Capitalismo van a constituir una unión duradera, siamésica de lo moderno como *voluntad de poder*<sup>141</sup> de dominio, de control.

Este recorrido de los orígenes de lo moderno, desde la antropología privativa cristiana hasta la constitución del Estado es lo que nos permite definir a toda la filosofía política dominante, hegemónica de la modernidad como teología política que tiene como base a la sumisión voluntaria (basada en el miedo) de los individuos y como cúspide a la soberanía del Estado, como heredero de las características divinas del Dios cristiano.

Dejando para la parte central y en forma de enlace de lo de arriba con lo de abajo, a la teoría de la representación. Constituyendo todo, una unidad indivisible, pueblo y Estado son así almas gemelas. De aquí la definición de Hobbes<sup>142</sup> del Estado como un dios mortal.

Así, el camino más eficaz para enmascarar el poder del Estado absoluto como dominio y servidumbre de las voluntades, es la idolatría de esta práctica perversa como bondad a largo plazo (el famoso, “*los sacrificios y males de hoy, serán los frutos buenos del mañana*”<sup>143</sup>), sosteniendo así y justificando de esta manera la práctica de ese “mal social” que es la explotación de los seres humanos, bajo la forma de la servidumbre voluntaria<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Véase, Serrano Marín, Vicente, *Nihilismo y Modernidad. Dialéctica de la anti ilustración*, Madrid, Plaza y Valdés, 2005. También, Serrano Marín, Vicente, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

<sup>142</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

<sup>143</sup> Espósito, Roberto; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006. Pág. 18.

<sup>144</sup> Para el tema de la servidumbre es referencia obligada y más ahora con la excelente edición en castellano, Boétie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008. Edición de Pedro Lomba.

Esta visión reflectaria del poder como si nos devolviese una imagen que está oculta, que no se quiere mostrar es lo que pretende sacar a la luz, pretende iluminar el prisma de lo impolítico.

*“lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo “modera”, frente a lo que él no es, y tampoco puede ser. A su imposible”.* (R. Esposito; *Categorías de lo Impolítico*, pág. 18, op.cit).

No puede ser, es un imposible porque el Estado es lo que es, como teoría política, una máquina de dominación de creación de sumisiones voluntarias<sup>145</sup>. Y no puede dejar de serlo, sino no sería el Estado (como ha quedado reflejado más arriba en las propuestas de la razón política). De ahí la búsqueda de otra forma colectiva de No-dominio, de ahí el recurso a la *Communitas*.

La otra cara del dominio es la violencia, el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos y las mentes e incluso las costumbres. Por eso es fundamental para la constitución del Estado su auto otorgamiento para ser la única entidad, el único ente que puede ejercer en régimen de monopolio la violencia, que desde este mismo momento pasa a estar legitimada.

Violencia en el sentido de fuerza, represiva que debe quedar oculta por el derecho, por la norma, por la ley y que Hobbes desenmascara al sostener que la legitimidad del poder reside en la espada. Por eso, hay que ocultar también a Hobbes, porque el conocer que el Estado está sostenido por la fuerza, que la violencia es anterior a la ley que lo legitima, no puede ser conocido, porque no puede ser aceptado.

Al identificar como hace Spinoza, la política y con ello el poder y el derecho como un campo de conflicto entre fuerzas antagónicas, lucha que nunca termina, Spinoza clarifica así, al reconocerlo la potencia o *potestas* que constituye todo el constructo humano de lo social al igual que lo natural de lo cual forma parte.

Por eso no hay diferencia, no hay un salto entre uno y otro, entre lo natural y lo artificial, la potencia, el derecho pertenece a lo natural y como tal pasa al mundo social. *“La única diferencia entre Hobbes y yo, es que yo conservo el derecho natural y él no”.* (Carta 50, de la *Correspondencia spinozista*).

---

<sup>145</sup> Albiac, Gabriel, *Sumisiones Voluntarias, la invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2012.

Creemos que es importante señalar que para el estudio del **concepto de multitud**, el cual va a vertebrar una parte importante de nuestra investigación es preceptivo enfocarlo, siguiendo una sugerencia de Diego Tatián<sup>146</sup>, **desde el concepto de *impolítico***, tal y como lo desarrollan entre otros, Roberto Esposito<sup>147</sup> y Giorgio Agamben<sup>148</sup>, este aplicándolo al concepto de Estado y de **Comunidad**; para sacar a la luz su auténtica alteridad política, siguiendo aquí los estudios ya clásicos de Antonio Negri<sup>149</sup>.

### III.3.3. SPINOZA IMPOLÍTICO.

De todos los autores modernos quizás sea Spinoza, el único o uno de los pocos, escasos sin duda, que plantea su sistema o que conduce a su sistema por una línea de fuga alternativa a toda la modernidad.

Al identificar la esencia humana con el deseo y a este con el esfuerzo o *conatus* de perseverar en la existencia, Spinoza plantea un camino completamente divergente con el de Hobbes, ya desde su fundamento originario. No es por tanto el miedo lo que constituye la esencia humana, sino el deseo de vida, de permanecer existiendo, de aumentar nuestra potencia, fuerza de existir y de “mejorar” dicha existencia.

Desde esta perspectiva *altermoderna*, Spinoza puede ser considerado un pensador impolítico.

**Primero** porque no se engaña sobre la naturaleza real de lo político, al concebir a este como un campo de fuerzas en conflicto que luchan, perseveran por existir.

**Segundo** por que identifica la naturaleza humana no de forma privativa como la cristiana ni basada en el instinto de miedo o muerte como Hobbes, sino como una naturaleza que se va constituyendo a partir del deseo de vivir. Así comienza oponiendo desde el principio estos dos caminos inversos constituyentes de lo humano. *Eros* frente a *thanatos* podríamos decir.

---

<sup>146</sup> Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina, 2001. Página 36 y ss.

<sup>147</sup> Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Il Mulino, Bologna, 1999. (Existe edición en castellano, *Categorías de lo impolítico*, en Katz editores, Buenos Aires 2006).

<sup>148</sup> Agamben, Giorgio, *La Comunita che viene*, Einaudi, Torino, 1990. (edición en castellano, *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia 2008)

<sup>149</sup> Negri, Antonio, *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano, 1981. (edición en castellano, *La anomalía salvaje*. Anthropos, Barcelona 1992).

**Tercero** porque al identificar el Estado con la potencia de la *multitudo* en el fondo lo que está planteando es una alternativa conceptual al desarrollo del Estado, ya que el primer término es negado por el segundo. En efecto, si la *potentia multitudines* constituye el Estado, lo que nos refiere esta igualdad política es la negación del Estado mismo, o la conceptualización como No-Estado.

Aunque Spinoza no utiliza nunca este término, “no-Estado”, sí que suele recurrir a otro concepto alternativo, definido y constituido a partir de los afectos colectivos, *communitas*<sup>150</sup>, comunidad, es el término referido por Spinoza para designar esta categoría, también **impolítica**. Porque hace explotar desde dentro toda la contradicción oculta que el sistema lleva dentro.

**La Comunidad no sería una propiedad** sino más bien una deuda que uno contrae con el otro al que está unido, al que se siente unido por amistad para así multiplicar su potencia de actuar, su potencia de existir, *nada hay más útil a un hombre que otro hombre* nos dirá Spinoza. Las pasiones o afectos comunes definirán y constituirán esta tendencia natural del ser humano. Cuya naturaleza no está dada sino que se va haciendo, constituyendo a través de los encuentros positivos con los demás, con los semejantes.

De ahí el desarrollo y potenciación de las pasiones colectivas que generan alegría como la amistad, generosidad, la solidaridad, la honestidad y la concordia, que componen entre otras y principalmente el *conatus* político. Razón política por tanto, constituida como razón afectiva.

La categoría de impolítico creo que es importante para poder entender el concepto de razón política en Spinoza, que como ya ha quedado expresado, se construye como la capa final o externa de la razón ética, a su vez envoltorio de la razón epistemológica, razón la cual nos pone en contacto con la Naturaleza como un todo al cual pertenecemos como modo finito humano de la misma.

Esta categoría de impolítico aplicada al sistema spinozista según una idea sugerida por Diego Tatián<sup>151</sup>, concepto que alumbra el universo de lo político desde una perspectiva innovadora e incluso revolucionaria, al sacar a la luz, lo que no puede ser dicho, lo que está

---

<sup>150</sup> Esposito, Roberto, *Communitas. Origene e destino della comunità*, Turin, Gulio Einaudi Editore, 1998. Edición castellana, Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

<sup>151</sup> Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina, 2001. (pág 33)

oculto, en claro oscuro, en el fondo mismo de lo político, esta categoría digo y creo que pone de manifiesto y clarifica el concepto de “*communitas*” que maneja Spinoza.

Y esta noción de Comunidad es clave para entender a su vez el desplazamiento que sufre el concepto de Estado. Al definir **el Estado como el poder de la multitud**, dicho término sufre un desplazamiento en su significado, una sobrevenida, que hace que su definición niegue a lo definido. En efecto, si Estado es en Spinoza, el poder o potencia de la multitud, esto equivale a definir el Estado como no-Estado, por su contrario, es casi como un **oxímoron**.

Y por tanto, el concepto que queda, el que construye la multitud, más allá del **No-Estado es el de Comunidad**. Entendida esta desde lo impolítico como brecha que cruza y corta todo el entramado de lo políticamente constituido, sacando a la luz que toda teoría política realmente existente es una teoría de la dominación. Siendo la Comunidad la alternativa a este Estado político de dominación.

“La *despolitización* del cuerpo colectivo ha sido una de las derivaciones más significativas de la filosofía política poshobbesiana, el pensamiento de Spinoza se sustrae pues a este proceso en virtud del cual la filosofía política moderna habría cancelado paradójicamente su objeto –la política misma-, cuya materia –el conflicto- resultaría irrepresentable para la conceptualización filosófica orientada siempre al orden y a la unidad”. (Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001. Pág. 225).

Esta estrategia de despolitización para entre otras cosas, ocultar al auténtico poder soberano, es lo que Spinoza saca a la luz con la centralidad de la multitud como comunidad política. Con ello, se distancia de toda teología política y contrarresta la estrategia hobbesiana de cesión de la potencia natural, vía contrato social, de los individuos, que al cederla quedan inmunizados como tales individuos, es decir desconectados, atomizados. Reunidos en el concepto de *pueblo*, pero sin ninguna relación entre ellos.

Por eso el concepto de *communitas* que construye Spinoza, es impolítico, frente a lo que hoy solemos entender por comunidad. Una unión basada en lazos de sangre o de lugar originario, patria o nación. No, la comunidad que plantea Spinoza, como ya ha quedado referida, no viene dada genéticamente ni por lugar de nacimiento, sino que se construye desde la razón, podríamos añadir.

Es una comunidad política, a constituir permanentemente desde la relación que necesariamente establecen los individuos modales que componen la sustancia natural. Por eso subrayábamos más arriba que es una especie de deuda *munus*, que se tiene con, (*cum*) el otro.



Sin el otro, literalmente, no soy nada, no puedo nada, no tengo potencia, estoy impotente, le necesito necesariamente para aumentar mi potencia de existir, mi *conatus*.

Por eso mismo el poder, implica impotencia en Spinoza, porque supone una innatural cesión de la potencia. La paradoja está en que esta, la potencia, no se puede ceder por ser constitutiva de nuestra naturaleza, así el poder que surge de esa supuesta cesión es ficticio, tiene poder en cuanto yo le dejo, y al dejarlo caigo en el estado de servidumbre voluntaria al que aludirá La Boetie.

En Spinoza, al asociar derecho natural y poder, queda establecido que todos los sujetos son por naturaleza, *sui iuris*. Lo cual tendrá importantísimas consecuencias para su teoría jurídica (como tendremos ocasión de ver un poco más abajo).

De ahí **la importancia de definir y concretar muy bien este concepto** en Spinoza. El cual se construye, como no podía ser de otra forma a partir de los afectos comunes, empezando por el de amistad, que incluye el de amor y el de generosidad.

Esta perspectiva impolítica alternativa se complementa en **cuarto lugar**, con el mantenimiento del **derecho natural** dentro del estado social. O sea, que a diferencia de Hobbes (*Carta 50*, del *Epistolario* spinozista<sup>152</sup>), Spinoza identifica derecho con potencia natural y mantiene dicha potencia como constituyente de lo social.

Es de sobra conocido que la filosofía de Spinoza supone una desestabilización de todos los sistemas conceptuales de la modernidad.<sup>153</sup> Al desarrollar la misma desde la pura inmanencia evitando así todo recurso a la transcendencia o a lo teológico. Esta exigencia de inmanentismo supone en el ámbito jurídico que según Esposito, *norma* y *vida*, derecho y existencia, no se superpongan en Spinoza, siguiendo la expansión de su inmanencia interna que acoge a todo el sistema y por lo cual ambas deben formar parte de la misma dimensión. Por eso él, frente a Hobbes, como ha quedado dicho, no suprime el derecho natural y con ello no hay cesión de potencia a un tercero.

“Cuando en una celeberrima proposición del *Tratado Político* escribe que *cada cosa natural tiene por naturaleza, tanto derecho como poder posee para vivir y para actuar*, también él está pensando una *norma de vida*, pero en un sentido que antes que implicar la una a la otra, las une en un mismo movimiento, que considera a la vida como *normada* desde

---

<sup>152</sup> Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial 1988. Edición de Atilano Domínguez.

<sup>153</sup> Esposito, Roberto; *Bíos*, Buenos Aires, Amorrortu editorial, 2006.

siempre y a la norma, como provista naturalmente de contenido vital. La norma ya no es, como en el trascendentalismo moderno, aquello que desde fuera asigna al sujeto sus derechos y deberes, permitiéndole lo que es lícito y vedándole lo que está prohibido, sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir”. (Esposito, *op. cit.* Pág. 297-298).

Spinoza de esta manera convierte a la norma en la *regla inmanente* de la existencia, de la vida, norma que se da a sí misma para alcanzar su máximo nivel de potencia racional. Vuelve a aparecer aquí la *estrategia del conatus*, el esfuerzo individual como potencia de perseverar en la existencia, asciende aquí a norma jurídica inmanente de vida, pero ese esfuerzo, he aquí la estrategia racional, solo adquiere sentido y plenitud, es decir, posibilidad de éxito, dentro de la relación estrecha con los demás modos finitos, con los demás individuos que componen la Naturaleza. Surge aquí el salto a los conceptos de *communitas* y transindividualidad (que veremos más adelante), como desarrollo pleno de dicha potencia de existir o *conatus* colectivo.

Al evitar todo recurso a la trascendencia y a la teología, elimina todo el predicamento que para la modernidad tiene el concepto de soberanía, como imposición externa de la norma jurídica con el objetivo de ordenar la vida, la existencia desde fuera de la misma. Además, esta estrategia spinozista elude la *inmunitas* (antes aludida), como ocultación del verdadero soberano y como concepción del individuo moderno atomizado que exige dicho poder trascendente para su funcionamiento como tal.

No hay por tanto transferencia de potencia y derecho al soberano, no hay por tanto posibilidad de representación ni de mediación de dicha potestad que nunca abandona al ser humano, porque es lo que le constituye como tal al ser el mismo una parte, un modo de la Naturaleza toda.

**Derecho y poder** se identifican, **Estado y multitud** también. Con estas identidades o igualdades estamos en disposición de plantear la estrategia spinozista como una estrategia del conatus humano que alcanza su máxima potencia cuando es guiado, conducido por la razón (“*ex ductu rationis*”).

Concretando y por todo lo anteriormente expuesto podemos considerar que el adjetivo de *impolítico* se puede ajustar perfectamente a nuestro autor.

Nos situamos así, como piedra angular de todo el sistema en una **teoría de la Virtud** entendida como potencia de la razón. La cual vertebrada toda la arquitectónica de *more*

*geométrico* y ancla a la razón a la pura immanencia natural de la cual forma parte. Fusionando al modo antiguo, gobierno de las pasiones (felicidad) con libertad.

El Apéndice a *Ética* I es el texto a partir del cual se puede decir que Spinoza, reconstruye y critica esta teoría de la Representación imaginaria antes mencionada como causa de la servidumbre voluntaria.

Es hoy conocido que Spinoza leyó o tenía noticias del libro de La Boétie<sup>154</sup>, sobre el origen de la servidumbre voluntaria.

La originalidad de Spinoza estriba en que asocia esta sumisión a una teoría casi psicológica de la representación imaginaria en clave teleológica y a su desarrollo como forma de superstición basada en el culto religioso con ramificaciones políticas en el Estado absoluto, construido este, como muy bien observó Hobbes a partir del miedo.

#### III.3.4. LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN IMAGINARIA

De esta manera, podríamos decir que esta teoría de la representación imaginaria da Orden, unidad y sentido a la vida cotidiana en su búsqueda de seguridad vital ya desde la infancia se empieza a construir la misma frente a la “hostil” naturaleza llena de “peligros”.

En esta construcción, la estructura finalista de la realidad es el hilo conductor. El humano cree que la naturaleza ha sido construida para satisfacer sus deseos. En la crianza, deseo y realidad coinciden.

Es a través de esta estructura como los humanos viven y piensan. El culmen de esta construcción imaginaria se produce cuando es hipostasiado y personalizado dicho fin, dicha finalidad apareciendo el Dios persona y personal para unificar y dar sentido a todo el entramado. Dios persona unifica por tanto el fundamento, el origen y el fin.

Como bien deja dicho en el *Apéndice de Ética* I<sup>155</sup>:

“Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por

---

<sup>154</sup> De la Boétie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008. Edición de Pedro Lomba.

<sup>155</sup> Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000. Edición de Atilano Domínguez.

Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón.

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.

Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, en primer lugar, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. Después mostraré su falsedad y, finalmente, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género”.

Esta larga cita sirve para mostrar muy a las claras y desde el principio, cuál es la posición de Spinoza al respecto en el tema de la ilusión o imaginación que produce en el modo finito humano la consideración de la existencia del Dios persona propio de las religiones.

Spinoza parte del deseo o *conatus* como la esencia del ser humano. Este deseo es definido como la potencia de perseverar en la existencia. El deseo interpreta la realidad, la construye, no tal como es, sino como le gustaría que fuera, a partir de la conciencia, que es la encargada de proyectar ese deseo entendido como finalidad en la propia realidad.

Dicha teoría de la representación imaginaria tendría las siguientes características:

1. La imagen del finalismo, hace que la ficción parezca real. Como dice el Apéndice consiste en creer que todo ocurre en la naturaleza, en la vida por algún fin. Que la naturaleza actúa teleológicamente al igual que los humanos.
2. Este finalismo produce una inversión conceptual confundiendo el efecto con la causa y viceversa. Extrapolando los humanos el efecto (Dios, creación del deseo humano) a la causa (Dios como creador del mundo). La finalidad como un fin en sí mismo.
3. Ilusión antropomórfica materializada en la concepción del sujeto como un Yo libre, como causa absoluta de todas sus acciones.
4. Ilusión Dios persona señor de la Naturaleza como fundamento creador de la misma.

La consecuencia práctica de todo ello es la alienación y la creencia de que la naturaleza sigue un curso moral. La teoría de la Representación Imaginaria es así una estructura estratégica ante el miedo a lo real por caótico, poderoso y desconocido.

Al ser esto mayor en potencia frente a la debilidad natural (impotencia) humana adquirida desde el nacimiento, dependencia y desarrollada por las distintas culturas y naciones a través de la Religión y el Estado, basado en el premio y el castigo.

Todo lo cual genera el problema de la servidumbre voluntaria, definido por la construcción de lo humano a partir del miedo, la ilusión de libertad como libre arbitrio o albedrío y la concepción finalista de la acción natural en busca de la utilidad de cada uno, como si la naturaleza hubiese sido creada para satisfacer nuestros deseos. Realidad y deseo coinciden aquí cerrando el círculo ilusionista de la teoría de la representación imaginaria.

Es preceptivo observar que todo el entramado spinozista parte de una hipótesis previa. A saber, conciencia y conocimiento no coinciden, no son lo mismo. Es más se podría decir que son antagónicos y constituye el punto de partida de todo el entramado de la teoría de la representación imaginaria que construye el individuo humano.

Como nos recuerda Albiac en sus comentarios a la *Ética* de Spinoza:

*“la distinción entre <consciencia> y <conocimiento> es esencial para entender el envite spinoziano. La consciencia no es sino representación imaginaria; como tal genera reconocimiento identificativo y no es, en el fondo, sino proyección, en mayor o menor medida desplazada, del deseo. El conocimiento establece la red causal que determina la definición de un individuum, entendiendo como tal, cualquier ente determinado; en la misma medida, el objeto apetecido y el sujeto que el impensado deseo configura”.* (Gabriel Albiac, nota 41, al *Apéndice de Ética* I, pág. 113, ed. Tecnos, 2007, citada en la bibliografía).

Esta nota es un comentario a la afirmación de Spinoza en el *Apéndice* de *Ética* I, cuando viene a comentar que los humanos se creen libres porque son conscientes de su voluntad y apetito o deseo, pero que ignoran las causas que determinan a los mismos.

Incluso, añado para remarcarlo bien, que “*ni soñando*” pueden llegar a pensar en las causas de los mismos. Porque las ignoran y porque, y aquí está la clave, no creen tener necesidad de plantearse las. Ya que si lo hiciesen, se suprimiría de un plumazo su concepción de la libertad, el hecho de sentirse libres, simplemente por seguir, obedecer a sus deseos, apetitos o voluntades.

Vuelven aquí a reaparecer las connotaciones clásicas de la teoría de la virtud ática o estoica, definida más arriba, en el sentido de que la razón moderna, inerte, considera los deseos, apetitos

o preferencias como dados, y por tanto no se los cuestiona como tales. No se plantea la posibilidad de poder elegir sus propios deseos, o por lo menos condicionarlos desde una actitud racional, de conocimiento de los mismos.

Actitud la cual, es precisamente la que nos plantea Spinoza. El conocimiento de los deseos, el conocer sus causas dentro de la red nodal que compone la Naturaleza, nos lleva a intentar elegir aquellos que aumentan nuestra potencia de existir, nuestro *conatus*, y a rechazar, aquellos que nos generan impotencia o pasividad.

Se muestra así dos cosas. Primero a la razón como estrategia maximizadora del deseo y segundo la separación radical entre libertad y voluntad o su variante conceptual del libre albedrío.

Todo ello generado por una conciencia que como sostiene Albiac, construye, proyecta en la realidad sus propios miedos y esperanzas, sus propios deseos. Y al mismo tiempo que esta realidad es construida, la conciencia construye también al sujeto portador de esa misma conciencia deseante.

El *cogito* cartesiano, como sujeto fundante de la modernidad, es aquí rechazado, por no ser él principio, sino consecuencia de algo anterior, el deseo como esencia primigenia de lo humano. Además de con ello, subrayar, que esta construcción del sujeto por la forma en que está construida, no genera libertad (como creyó Descartes), sino servidumbre hacia los propios deseos ocultos que lo constituyen como tal.

Tenemos así, que esta analítica de la conciencia nos conduce por un camino que en el fondo, viene a negar el subtítulo del presente trabajo, “la formación del sujeto ético-político en Spinoza”, supone más bien, su disolución, su deconstrucción a través del análisis de la conciencia. De ahí, que Spinoza sea muy reacio a utilizar este término de “sujeto” (porque para él implica sujeción) y como mucho llega a decir “*el hombre piensa*” como definición constitutiva del modo finito humano.

Por lo mismo, los comentaristas de Spinoza, Deleuze y Negri a la cabeza, evitan también su uso y prefieren utilizar el concepto de “singularidad” para referirse al ser humano. Singularidad sería lo que queda una vez deconstruido, desmontado el sujeto a través de esa analítica de los afectos (salvando el anacronismo que supone dicho término de “deconstrucción”). Un no-sujeto, porque ya no estaría sujeto, no generaría servidumbre al guiarse por el conocimiento, por la razón.

Algo singular, una singularidad para remarcar la imposibilidad de converger y fusionarse en un todo, perdiendo así su singularidad propia. Por eso también, el concepto de multitud para expresar esta irreductibilidad de la parte, lo singular, al todo.

Otro problema anterior al mismo pero relacionado íntimamente con él, es cómo llegar a saber que soy un sujeto construido, si en el fondo me siento libre. Como dice Spinoza, ni soñando se plantean las causas de sus deseos. Es como plantearse, “cómo sabe el esclavo que lo es, si realmente se siente libre o no siente la propia esclavitud”. Famoso tema que recorre la historia de la filosofía desde la caverna platónica como metáfora de la misma y que encuentra su actualidad en el cine contemporáneo con películas como *Matrix* o *El Show de Truman*, por ejemplo.

Ante esto Spinoza nos plantea tres caminos que funcionan como puentes o transiciones para abandonar la percepción de la realidad desde la imaginación que genera la consciencia y buscar el conocimiento que pone en marcha el camino de la liberación.

La primera sale a relucir en el *Tratado para la Reforma del Entendimiento*, y es la actitud natural, biográfica, que debido a la insatisfacción casi permanente que supone perseguir fines que no generan felicidad ni libertad, abandonar dicha persecución a través de un cambio de actitud vital.

Recordemos que la actitud “natural” viene a constituir lo humano como mecanismo de defensa y adaptación a la realidad, al proyectar sobre ella nuestros propios anhelos. Por eso, dirá Spinoza, que no somos libres en origen, pero vía el conocimiento podemos poner en marcha el mecanismo de liberación.

La segunda opción para escapar de esta servidumbre pasa por la activación de una actitud de alerta, de duda, crítica, ante tal realidad construida, propia de todo el racionalismo continental europeo y motivado por ese innato deseo de saber, de conocer que nos constituye como tales humanos.

Unida a la primera causa, la casi permanente sensación de insatisfacción vital que genera perseguir fines efímeros que una vez alcanzados, su gozo o contento de sí se diluye muy rápidamente; es lo que suele provocar esa búsqueda de nuevos caminos vitales, de nuevos conocimientos existenciales, tal y como nos relata el propio Spinoza, en primera persona, en el único momento autobiográfico en toda su obra que supone la introducción al *Tratado para la Reforma del Entendimiento*.

Y la tercera, quizás la más importante de cómo salir de la cueva de la servidumbre voluntaria. De cómo darse cuenta, que realmente no estamos conociendo, sino proyectando nuestro deseo en la realidad; es la existencia de otros individuos que también producen y construyen su propia realidad, construcción la cual, chocará y choca, con la nuestra, planteándose así un problema de legitimidad, epistemológico, referente a cuál de las realidades es la Real.

Este quizás sea el problema principal y de fondo de todo el entramado de la teoría de la representación imaginaria de la realidad. Porque al estar necesariamente conectados con los otros modos que componen la red de nudos de la realidad, esta dependencia de lo otro, nos constituye de tal manera que no podemos prescindir de la misma. Para lo bueno, aumentar nuestra potencia de existir, nuestro *conatus*, en unión con ellos; como para lo malo, generar impotencia, cuando las representaciones imaginarias chocan entre sí.

Y chocar, chocarán, pues como dice el propio Spinoza, los “hombres” solo coinciden si se guían por la razón, pero no coinciden si son guiados por la imaginación. Bajo el control de los afectos, que construye la representación imaginaria de la realidad, el conflicto está servido.

De ahí la necesidad de habilitar un remedio social, político, para dicho conflicto. El cual será duradero porque el camino que conduce a la sabiduría es tan difícil como raro de conseguir. Esa será la función del Estado político spinoziano entendido como Comunidad (aunque este término sea poco utilizado por el propio Spinoza, pero no así su contenido, el cual servirá para la construcción de una sociedad basada en la amistad).

En suma es la propia colectividad, la multitud de la cual formamos parte indisoluble, es el contacto con los otros los que nos hace, lo que nos produce y es esa puesta en común la que pone en marcha en proceso de liberación, como un círculo virtuoso que se ensancha, a partir del paso del *conatus*, o esfuerzo de perseverar, a la *cupiditas*, o deseo consciente de nuestros afectos y de ahí al amor racional, como tercer género de conocimiento, y alcanzar así la *salvación*. El sabio spinozista, el hombre libre, se alcanza en lo común y desde lo común, en la colectividad o no se podrá alcanzar.

Por todo ello, la razón se hace necesariamente política para culminar esta fruición colectiva.

#### **III.4. CONATUS, CUPIDITAS, AMOR RACIONAL.**

El presente apartado de este bloque del trabajo por tanto, pretende culminar y poner fin al estudio sobre la filosofía de Spinoza a partir de la relación entre los conceptos de razón, poder y potencia.



El objetivo es sacar a la luz cómo se constituye el “sujeto”, la singularidad ética política en nuestro autor, una vez desmontado desde la crítica a la teoría de la representación imaginaria que supone el *Apéndice a Ética I*, visto con anterioridad. Y puesto en marcha el proceso que desemboca en lo común: *conatus*, *cupiditas*, y amor racional. El camino de conocimiento vital que conduce, como expresión de una teoría de la virtud, a la excelencia o felicidad que se alcanza al arribar al tercer género spinozista.

La idea principal que recorre todo el estudio de este apartado es mostrar cómo la interrelación de estos dos conceptos, razón y poder (entendiendo este como potencia), determina tanto su sistema filosófico (ontológico y ético político), como su concepción antropológica.

Para ello, vamos a partir de una hipótesis inicial según la cual existe un desplazamiento conceptual de los conceptos claves del spinozismo a lo largo de toda su obra. Desplazamiento que afectaría al significado de los mismos y que sería vital entender para comprender con propiedad su sistema.

Pues bien, nuestra hipótesis de trabajo consistiría en aplicar u observar e interpretar dicho desplazamiento desde el concepto de “sobreveniencia” (que un poco más abajo explicaré).

Esta interpretación tendría la ventaja de poder explicar uno de los enigmas del spinozismo, porqué Spinoza mantuvo siempre los dos conceptos equivalentes de la disyuntiva, de la llamada “estrategia del *sive*”, que compone su sistema. Porqué si subsumió un término en el otro, no anuló del todo sus significados y siguió afirmando su singularidad irreductible, como así atestiguan en su correspondencia.

Si existe un problema central que recorre toda la modernidad y al cual nuestro autor no sólo no es ajeno, si no que se encuentra en el centro de la polémica, ese problema no es otro que la cuestión del Estado: cómo se constituye, cuáles son sus fundamentos, cómo ha evolucionado y qué representa para la ciudadanía.

En Spinoza, como en seguida veremos, este problema se entrecruza con su lectura e interpretación del concepto de *multitud*, auténtico núcleo duro del spinozismo político.

Es hoy un lugar común cartografiar el *Tratado Político* como su obra más desarrollada en cuanto a la elaboración teórica y al mismo tiempo señalar el despliegue central dentro del mismo del concepto de multitud.

También se suele decir que frente al *Tratado Teológico Político*, el cual es principalmente considerado, un texto de combate, de intervención en la coyuntura política<sup>156</sup>, en el *TP* desaparece el tema del contrato social y del pacto político, ocupando el todo el centro de la escena del mismo el desarrollo del concepto de *Multitud*, la identificación del derecho con el poder y del Estado con la *Multitud*.

Parece pues lógico que nos centremos principalmente en el análisis del *Tratado Político*, eso sí, sin olvidar tanto la *Ética*, como el *TTP*, siendo central para nuestro trabajo el desarrollo deambos conceptos, *Derecho y Multitud*.

La multitud como una categoría política que no se deja categorizar como tal, que desborda el ámbito conceptual de los entramados categoriales políticos al uso, desde el concepto de Estado, al de sujeto político.

Esta categoría de “sujeto político” también será estudiada a partir de dos ámbitos lingüísticos: entendiendo sujeto como singularidad individual, al modo que hoy es ya común en la mayoría de los estudios spinozistas, pero incorporándole dos acepciones traídas de la física y la biología como ciencias de la naturaleza, que creemos que encajan perfectamente, tanto en la Ontología spinozista, como con el desarrollo de su significado y que además amplían su horizonte conceptual.

Me estoy refiriendo a los conceptos de “resiliente” para explicar la noción de resistencia del *conatus*, entre otras cosas y el concepto de “endemismo” para resaltar la irreductibilidad a cualquier tipo de unidad, sea esta metafísica o política y singularidad única del individuo humano como modo finito. (Los cuales explicaré más adelante en los apartados correspondientes).

A mi juicio esta forma de entender la noción de sujeto en Spinoza, supone un avance para poder desmarcarse, por un lado, de la autoconstitución del sujeto ético político, como siervo dentro de la servidumbre voluntaria, tematizada por Maquiavelo en *El Príncipe* y Etienne de La Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre*<sup>157</sup>, tal y como nos recuerda Gabriel Albiac<sup>158</sup> y por

---

<sup>156</sup> Esta sería la opinión mayoritaria de los estudios spinozistas. Véase por ejemplo: García del Campo, Juan Pedro. *Spinoza o la libertad*. Barcelona. Editorial Montesinos, 2008.

<sup>157</sup> La Boétie, Etienne, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Trotta, Madrid 2008. Edición de Pedro Lomba.

<sup>158</sup> Albiac, Gabriel, *Sumisiones Voluntarias, la invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos, Madrid, 2012.

otro lado, para constituir una Comunidad desde la llamada por Étienne Balibar “transindividualidad”<sup>159</sup>. Conceptos que iré desarrollando paulatinamente.

#### III.4.1. LA SOBREVENIENCIA POLÍTICA DE LOS CONCEPTOS EN SPINOZA.

Como ya quedó reflejado en la introducción la sobrevenida afecta sobre todo al desplazamiento semántico de los conceptos políticos.

El concepto de razón que se suele usar en el ámbito político de la modernidad, aunque suele ser polisémico, no resulta difícil dar una explicación de su significado principalmente en tres vertientes:

Así, en primer lugar, se suele utilizar la categoría de razón para dar cuenta de los análisis internos de los distintos regímenes políticos que se han venido sucediendo a lo largo de la historia y tratar de explicar de esta manera, tanto su evolución y desarrollo, como sus características internas.

También, por otro lado, solemos encontrar el concepto asociado a un tipo de análisis que prima los aspectos más racionales en el sentido de ideales, de una comparativa de estados deseables en un futuro próximo, frente a otros estudios que buscarían más resaltar las características empíricas o prácticas de dichos sistemas políticos, queriendo con esto último asociar las interpretaciones de los hechos a una concepción realista de la situación descrita.

En línea con lo anteriormente expuesto, y como tercera vertiente, se suele adscribir una carga o componente moral, que llevaría incorporado el término “razón”, en cierto sentido, también utópico, que haría deseable o preferible, el ser alcanzado estableciendo una comparativa entre el estado actual existente.

La peculiaridad de Spinoza pasaría por establecer una intersección (matemática, nunca mejor dicho) entre un análisis que siguiendo a Maquiavelo, destacaría los aspectos más realistas de dichos estados, pero que finalmente y en aras del propio realismo (frente al utopismo heredado del renacimiento), es capaz de proponer, sin embargo, un sistema político marcado por el desarrollo racional de las potencias de los ciudadanos.

---

<sup>159</sup> Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993. Editorial Brujas, Córdoba, Argentina. 2009.

Es decir, que sin salirse de una concepción realista, no se reconciliaría con los hechos, sino que interpretando estos desde la luz de la razón, es capaz de establecer unas líneas de fuga, unos posibles desarrollos del propio sistema centrados en la consecución del grado máximo de libertad para el individuo.

En consecuencia, podríamos situar a la tradición republicana en esta última interpretación, y por ende, también a Spinoza. Eso sí, sosteniendo su singularidad epistemológica, que en este caso concreto pasaría por el desplazamiento del significado del término razón. Dotándole de un nuevo contenido cognoscitivo. Se estaría produciendo una sobrevenida terminológica. Estatus que habría que extender a casi toda su obra. Tal y como propone Jaegwon Kim<sup>160</sup>, la sobrevenida de un concepto se produce cuando existe un desplazamiento terminológico a partir de una base material que le sirve de sustento.

Pero una vez que dicha variación se ha producido, lo sobreveniente ya no se puede reducir a la base subveniente. Más detalladamente tendríamos, tal y como expresa el profesor Tomás Gil en su artículo “efectos negativos de innovaciones conceptuales”:

“El concepto de «sobrevenida», tal como propone Jaegwon Kim en una serie de artículos, reúne tres ideas o conceptos generales:

- 1) la idea de covariación entre una base material subveniente y aquello que sobreviene, es decir, la cualidad o propiedad a explicar;
- 2) la idea de dependencia de lo sobreveniente con respecto a la base subveniente;
- 3) la imposibilidad de reducir lo sobreveniente a lo subveniente (Kim, 1995, 135ss.).

Lo sobreveniente estaría, así pues, determinado por una base material de la que dependería básicamente y en la que se vería realizado. Esto quiere decir que lo subveniente realiza la propiedad sobreveniente que tratamos de explicar”.

Lo que proponemos es que toda la estrategia del “*sive*” en Spinoza entraría dentro de esta definición de la sobrevenida.

Los estudiosos del spinozismo suelen decir que en Spinoza asistimos constantemente, como una de sus señas de identidad epistemológica, a un desplazamiento conceptual de sus términos

---

<sup>160</sup>KIM, J., *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

claves, produciéndose un vuelco total en el significado de los mismos, una vez producido dicho efecto. Pero, una vez dicho esto, pasan a continuación a subsumir el término desplazado en el nuevo concepto: así por ejemplo, *Deus sive Natura*, el concepto de dios queda subsumido dentro del de naturaleza.

Y ya a partir de ahí, hay que entender el significado de un término en función del concepto subsumido en este caso Naturaleza, consumándose el vuelco conceptual y desapareciendo el término subsumido.

Lo mismo ocurriría con los demás conceptos que incorporan esta estrategia del *sive* (así lo llaman ellos. Derecho *sive* poder, potencia *sive* virtud, razón *sive* deseo, libertad *sive* necesidad, Estado *sive* Multitud...según esta interpretación, siempre se explicaría el primero por el segundo, produciéndose la práctica desaparición del primer concepto absorbido por el segundo.

El problema es que Spinoza, sigue manteniendo los dos términos y los usa indistintamente en distintos contextos a lo largo de su obra, tanto en la *Ética* como en los dos tratados, el teológico y el político. A lo cual ellos argumentan que es por precaución social debido a la época turbulenta del XVII, para no tener problemas. De ahí su lema de *caute*.

Yo me pregunto, y si Spinoza, los mantuvo adrede para afirmar la unidad pero también la diversidad e irreductibilidad de los mismos. Sobre todo, en el tema de las propiedades de los conceptos, su base material (en Spinoza se dice que su *Ética* es antes una *Ontología física*) y en la irreductibilidad del sobreveniente al subveniente.

A mi juicio, encajaría perfectamente esas tres características de la sobreveniencia en los términos spinozista.

El concepto de razón no sería ajeno a esta disyuntiva, pero además incorpora una tripe definición o un uso en tres vertientes: primera, como instrumento del conocer, a modo de una facultad humana de la mente.

Línea que luego desarrollará Kant, y muy propia de la tradición que la historiografía filosófica decimonónica catalogará como *racionalismo* y que aquí sería igual a entendimiento, aunque bien es verdad, que Spinoza nunca habla de facultades del alma o facultades mentales.

Segundo, como base de las *nociones comunes* spinozistas, concepto que usa para diferenciar y singularizar su propuesta respecto a los llamados conceptos abstractos o Universales y que sería la base empírica del conocimiento verdadero o de las ideas adecuadas.

En estas dos vertientes, la razón opera como contraria a la imaginación que sería una forma inadecuada de conocimiento. Oposición y tensión que recorre todo el racionalismo desde Descartes.

Y como el segundo género de conocimiento, el racional, frente al del primer género por la imaginación, con anclaje incluido en el tercer género. No olvidemos que este tercero, la ciencia intuitiva o amor intelectual, no deja de ser racional a pesar de que incorpore para algunos la llamada *intuición intelectual* y que para otros supone el culmen de la racionalidad.

Razón que incorporaría en este caso, aspectos emocionales o sentimentales, que el concepto clásico de razón moderna habría dejado fuera de la misma, al volcarse más en sus aspectos instrumentales y operativos.

Tendríamos así una secuenciación de conceptos, que han cambiado de significado y que constituyen todo el entramado relacional del sistema spinozista. Empezando por el concepto de “Dios”, al ser identificado con la Naturaleza, el ya mencionado de “razón” y sus “nociones comunes”, que dejan de ser universales y abstractas (Spinoza, rechaza la abstracción, como luego harán los empiristas. Recordemos que Locke estuvo exiliado en Holanda donde tuvo contacto con la filosofía spinozista), y pasan a ser singulares y comunes a todas las relaciones modales, sin olvidar el concepto de esencia, que centra toda la problemática vital del tercer género de conocimiento, y pasa a ser definida de nuevo como algo singular e único. Esencia singular frente a una general y abstracta de la tradición precedente, quizás sea uno de las sobrevenencias más importante.

Dejando por ahora de lado, dentro del tercer género de conocimiento del problema de la *intuición intelectual*, problema que traerá de cabeza a todo el racionalismo hasta alcanzar su pleno desarrollo en el Idealismo alemán, sí hemos de decir, que aquí nos encontraríamos con una de las llamadas anomalías spinozista, ya que su concepto de razón al incorporar estos aspectos más emocionales estaría más cerca del concepto clásico de razón o logos que del moderno, de ahí que algunos hablen de una geometría de las pasiones<sup>161</sup>. Concordancia la cual pasaríamos ahora a desarrollar.

#### III.4.2. LA CONEXIÓN: RAZÓN ERÓTICA Y RAZÓN POLÍTICA<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Bodei, Remo; *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 1992. (edición castellana en FCE, *La Geometria de las pasiones*)

<sup>162</sup> Lógicamente y en todo este apartado la referencia inevitable es Doménech, Antoni; *De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica editorial, 1989. Pag. 22.

En el paso de la antigüedad clásica a la modernidad, vía Edad Media, el concepto de razón sufre una fisura, o una dislocación que la hace perder y reducir su potencial.

Léxicamente no hay mejor espejo para reflejar lo aquí expresado que la sustitución del término griego de *logos*, por el latino de *ratio*. (Como pudimos ver en la introducción). Esta segunda acepción del término, *ratio*, denota preferentemente los aspectos más técnicos e instrumentales de la razón.

Olvidando con ello o relegando al olvido, sino directamente suprimiendo aquellos componentes más afectivos y emocionales, que connotaba y atesoraba el *logos* griego. Aspectos que Spinoza no abandonará en su peculiar uso de dicho concepto.

Es por todo ello por lo que Doménech puede hablar de una razón ética erótica, activa, volcada en la emotividad y en el gobierno de las pasiones y la persecución del Bien (público y privado) como la clásica griega y una razón política inerte pasiva, instrumental como la moderna, que ya ha olvidado los fines (el Bien indivisible) para solo concentrarse en los medios, como tal instrumento que es. La definición que da Doménech (recordando la cita anterior de la introducción) aclara perfectamente las cosas y muestra claramente los dos tipos de razones:

“Llamo racionalidad práctica “inerte” al conformismo filosófico con los deseos y preferencias “dados”, a la concepción “plana” del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y a la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón humana no sea “sino su obediente sierva”.

Llamo racionalidad “erótica” –en el sentido de Platón- a la que aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias, a la que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el ama humana, a la que es capaz no sólo de elegir el mejor curso de acción, sino también el mejor deseo”.<sup>163</sup>

Entre medias lo que cambia sustancialmente es la concepción antropológica, pasando de ser optimista a pesimista. Camino que tampoco recorrerá Spinoza, pero que tiene a Hobbes y su *homo homini lupus est* a su máximo representante de esta naturaleza caída, propia también del cristianismo medieval.

---

<sup>163</sup> Doménech, Antoni; *Op. cit.*

### III.5. RAZÓN POLIÉTICA<sup>164</sup>

Si existe un campo donde la actualidad del spinozismo, como señalábamos en la introducción, se ha cultivado hasta albergar un inmenso jardín, no es otro que el de la filosofía política. Un renacimiento del spinozismo, tanto teórico como práctico ha servido para fomentar y renovar una tradición marxista, que se encontraba sino en crisis, si al menos un poco acartonada.

Este revival del spinozismo político que recorre ya más de medio lustro y que empezó con los sugestivos trabajos de Althusser buscando en Spinoza al proto-Marx, o el camino que conduciría al marxismo más genuino, y que luego continuaron sus discípulos, tuvo en la publicación del libro de Negri, uno de los hitos fundamentales.

Hay que reconocer que se esté de acuerdo con él, en todo o en parte, la publicación de la *Anomalía Salvaje, ensayo sobre el poder y la potencia en Spinoza*, que Negri tuvo que escribir en la cárcel a principios de los años ochenta, marcó un antes y un después en todos los estudios sobre al autor amsteldolano.

Libro muy criticado por historiadores y estudiosos del pensamiento, que acusaban a Negri de falta de rigor lexicográfico y filológico así como elevarse por encima de los textos originales.

Sin embargo es de justicia señalar que dicho enfoque de Negri, sacando a la luz los aspectos más emancipadores del concepto de multitud (auténtico sujeto, de la razón política spinozista), y que le llevaron a acuñar o rediseñar a su vez el concepto de poder constituyente aplicado a la potencia de la multitud.

El cual posibilitaba la renovación del pensamiento autonomista marxista y anticontractualista; todo ello supuso un hito historiográfico que elevó los estudios sobre Spinoza a cuotas pocas veces alcanzadas.

Y que tuvo en la “escuela italiana” (Emilia Giancotti, Paolo Virno, Augusto Illuminati, Vittorio Morfino, Filippo de Luchese, Stefano Visentin...) una amplia acogida renovando a su vez los trabajos sobre el Spinoza más político.

E incluso atrajo la atención de otros autores, más vinculados a la tradición heideggeriana y deconstructivista, sobre Spinoza (Roberto Esposito, Massimo Ciaccari, Giorgio Agamben, Vizenzo Vitello...).

---

<sup>164</sup> Recogemos el término “*poliético*” de los sugerentes trabajos de Francisco Fernández Buey.



Esta estela podemos considerar que fue en algún sentido abierto por Althusser y sus discípulos estructuralistas, o postestructuralistas, principalmente como señalamos al principio, Deleuze, Gueroult Matheron y Balibar.

Nosotros aquí queremos contribuir muy modestísimamente, en la medida de nuestras modestas posibilidades a intentar resaltar el concepto de razón política que usa Spinoza a la hora de conformar el concepto de multitud, auténtico “sujeto” político del spinozismo.

Sujeto entre comillado porque recordemos que Spinoza se cuida muy mucho de no utilizar este término para desmarcarse entre otras causas y razones, de la acepción cartesiana del mismo y de su vinculación con el *cogito*.

Nuestra principal hipótesis que ya avanzamos y hemos señalado y señalaremos también más adelante, es que el concepto de razón constituye a la multitud. De tal manera que si la multitud, no se guía por la razón no puede o no podrá desarrollar toda su potencia emancipadora para alcanzar la vida buena (en el sentido clásico del término).

Por ello, es perceptivo comenzar este apartado final por el estudio de los dos “sujetos” políticamente antagónicos que conforman la modernidad, el Estado y la multitud.

### III.5.1. LA FORMACIÓN DE LOS SUJETOS POLÍTICOS EN LA MODERNIDAD:

#### III.5.1.1. EL ESTADO COMO SUJETO POLÍTICO.

Con estos mimbres no es de extrañar que el único sujeto posible en la modernidad sea el Estado. Todo el pensamiento filosófico político de la incipiente modernidad desarrolla esta problemática en casi todas sus variantes posibles.

Toda la filosofía política por tanto gira en torno al problema de la fundamentación del poder<sup>165</sup>. Y esta se articula alrededor del debate que suscita si las masas, la plebe, la multitud pueden gobernarse a sí misma o debe ser gobernada desde una fuerza externa.

Y si es así, como debe ser este gobierno, más o menos flexible, absoluto, más o menos democrático, en suma qué forma debe tener para evitar la secesión por un lado y el miedo a las masas descontroladas por otro.

Hobbes define como nadie los auténticos y más profundos fundamentos de la constitución de lo político a la hora de sentar las bases del Estado Moderno, el miedo.

---

<sup>165</sup> Duso, Giuseppe; coord., *Para una historia de la filosofía política Moderna*, México, Siglo XXI, 2005.

Nada más ilustrativo que el retrato latente del miedo en Hobbes que nos brinda Elías Canetti en *la provincia de los hombres*: “Entre los pensadores no vinculados a una religión, sólo los que piensan con suficiente radicalidad pueden impresionarme. Hobbes es uno de ellos; en la actualidad, lo considero el más importante. Sólo pocos de sus pensamientos me parecen correctos (...).

“¿Por qué entonces su representación me impresiona tanto? ¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal de que estén formulados con la suficiente radicalidad? Creo haber encontrado en él la raíz espiritual de aquello contra lo cual quiero combatir más que nada. Entre todos los pensadores que conozco es el único que no enmascara el poder, su peso, su posición central en todo comportamiento humano; pero tampoco lo exalta, simplemente lo deja donde está”.<sup>166</sup>

De ahí que nos diga Negri en *la anomalía salvaje* que Hobbes es el Carlos Marx de la burguesía. Nadie como él para realizar una radiografía de los fundamentos más profundos y más ocultos del Estado. Siendo como es, o pasando por ser la némesis de Spinoza, no está de más que nos detengamos un poco más en el análisis de su desmembramiento del poder.

Los conceptos de soberanía y libertad vertebran toda esta problemática. Hobbes retrata pues, tanto en el *Leviatan*<sup>167</sup> como en el *Cive*,<sup>168</sup> la teoría del pacto social necesaria para la formación de ese Estado soberano<sup>169</sup>. Temática ésta, del contrato social que es común a toda la literatura política de la modernidad. Para materializar este pacto o contrato, el sujeto contrayente al cual obliga el pacto solo puede ser el individuo. Porque es al único que se le reconoce tal legitimidad como garante de derecho.

De ahí que el Estado, no pueda sino ser concebido como una agregación de individuos. Por eso el origen de la sociedad y por ende del Estado tiene en todos estos autores, Hobbes el primero, un origen jurídico.

---

<sup>166</sup> Citado en Espósito, Roberto; *Communitas*. Buenos Aires. Amorrortu. 2007. Pág. 53.

<sup>167</sup> Hobbes, Thomas; *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

<sup>168</sup> Hobbes, Thomas; *De cive, tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>169</sup> Para las diferencias Hobbes/Spinoza en el tema del contrato social, véase, Carvajal, Julián; “La idea de soberanía en Spinoza”, en *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. (edición de José Blanco Echaurren), Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

Contrato por el cual los individuos como tales constituidos, es decir soberanos de sus derechos (Estado de naturaleza en Hobbes), acuerdan libremente ceder parte de sus derechos o todos sus derechos (Hobbes, nuevamente) a otra instancia o entidad mayor, supraindividual.

Apartir de ese momento, instancia constituyente o soberana, representada por el Estado. Este por tanto extrae su poder y su derecho de esa cesión de la cual ha emanado. Legitimidad que adquiere desde el mismo momento en que es creado, del proceso en virtud del cual ha dado lugar al pacto.

La posible ruptura del pacto en uno u otro sentido lleva a reconocer a la misma entidad creada por todos los individuos, el Estado, el derecho a ejercer la violencia, física o jurídica (vía penal), para obligar a todos a cumplir el acuerdo que previamente se han otorgado. Dentro del marco jurídico que se crea para tal fin es de donde procede su poder para generar servidumbre, obediencia y hacerse así obedecer.

De sobra es conocido que Spinoza se dedicará desde los dos tratados, con más fuerza en el *Tratado Político*, a desmontar todo este lenguaje jurídico contractualista que esconden esa forma de servidumbre, basada en la obediencia por miedo que constituye el Estado.

Todo este lenguaje jurídico será desplazado semánticamente, sufrirá una sobrevenida política, emanando de él, otro significado muy distinto, casi antagónico, conceptualmente hablando.

Este proceso comenzará identificando *ius y potentia*, derecho y poder, para continuar afirmando que el derecho/poder al constituir el deseo, *conatus*, de cada ser para existir, no se puede ceder a otro, no se puede transferir mediante ningún tipo de contrato o pacto (*Carta 50*, p.ej.). Como desarrollaremos un poco más adelante.

Pero volviendo a la constitución del Estado como poder, no podemos pasar por alto en nuestro estudio, aunque sea brevemente, la importancia que tuvo otro acontecimiento, que no suele ser aludido por los teóricos del contrato social.

Me estoy refiriendo a la importancia que para el surgimiento del Estado tuvo la irrupción en la historia del proceso de acumulación económica que dio lugar al Capitalismo. Sin descartar la importancia que jugó como teorización y posible legitimación del mismo proceso, la naciente física mecanicista:

“Ni Hobbes, ni Descartes dedicaron mucha atención a los asuntos económicos y sería absurdo leer en sus filosofías las preocupaciones cotidianas de los comerciantes ingleses u holandeses. Sin embargo,

no podemos evitar observar las importantes contribuciones que sus especulaciones acerca de la naturaleza humana hicieron a la aparición de una ciencia capitalista del trabajo. [...]

En este sentido, la filosofía mecanicista contribuyó a incrementar el control de la clase dominante sobre el mundo natural, lo que constituye el primer paso y también el más importante, en el control sobre la naturaleza humana”.<sup>170</sup>

El estudio de este proceso (breve porque nos sacaría del tema de nuestra investigación), nos llevará a mostrar como el Estado, no advino desde ningún tipo de pacto. Sino que fue una imposición instrumental de las clases dominantes para seguir perpetuando su dominio, el cual estaba empezando a ser amenazado por los movimientos insurgentes de las masas organizadas (a las que ya podemos calificar como *multitud*).

El lenguaje del pacto o del contrato social encierra así este ocultamiento del ejercicio violento del poder para conseguir la obediencia vía servidumbre voluntaria basada en el miedo a las consecuencias que se desprenderían de no obedecer.

Porque como veremos a continuación esta imposición del Estado, fue todo menos pacífica. El Estado y el sistema Capitalismo fueron impuestos en origen a base de mucha violencia, sangre y miedo sin contar la inmensa destrucción de vidas y espacios comunes naturales que el Capitalismo está llevando a cabo desde sus orígenes.

Según nos relata Silvia Federici, en la constitución del Estado, tuvo un papel central el incipiente sistema capitalista a partir del proceso de acumulación del mismo que se da a finales del medievo. El diseño de dicho Estado fue utilizado por el Capitalismo para poner freno a los aires libertarios que los movimientos de masas, la multitud, estaba llevando a cabo a partir de la crisis del mundo medieval.

Mundo, que según nuestra autora, está lejos de ser una balsa de tranquilidad como período histórico, ya que fue atravesado por luchas constantes de movimientos, más o menos organizados de lucha y resistencia al poder feudal. Los cuales contribuyeron en gran medida a su decadencia y caída final. Alcanzando en el XIV, una hegemonía social en toda Europa que ponía en jaque la acumulación capitalista recientemente iniciada.

“el capitalismo no fue el producto de un desarrollo evolutivo que sacaba a la luz fuerzas que estaban madurando en el vientre del antiguo orden. El capitalismo fue la respuesta de los señores

---

<sup>170</sup> Federici, Silvia; *Caliban y la Bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012. Pág. 191.

feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo una <gran sacudida mundial>.

El capitalismo [y su herramienta política, el Estado] fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal”.<sup>171</sup>

Además para nuestra autora debemos desterrar dos mitos semánticos que recorren desde hace tiempo la historiología al uso: el capitalismo nunca fue un avance respecto al medievo, como se suele sostener:

“Se debe poner énfasis en este aspecto pues la creencia de que el capitalismo <evolucionó> a partir del feudalismo y de que representa una forma más elevada de vida social aún no se ha desvanecido”<sup>172</sup>

Y la otra, sostiene que la burguesía nunca fue progresista<sup>173</sup>, sino que muy al contrario siempre estuvo aliada con la nobleza y el clero a las que pretendía sustituir como clase hegemónica en su papel rector:

“la imagen que ha llegado hasta nosotros de una burguesía en guerra perenne contra la nobleza y que llevaba en sus banderas el llamamiento a la igualdad y la democracia es una distorsión. En la baja Edad Media, donde quiera que miremos [...] encontramos a la burguesía, ya aliada con la nobleza en la eliminación de las clases medias”.<sup>174</sup>

Resulta a nuestro juicio muy interesante estudiar el trabajo de Silvia Federici por que entre los grandes aciertos histórico políticos puede tener, a la hora de desmontar ciertas mistificaciones historiográficas y sacar a la luz el papel real que desempeñaron y sufrieron las mujeres bajo el período de acumulación capitalista, es también esencial para nuestro trabajo al establecer las conexiones que se dieron entre razón instrumental, nueva ciencia y capitalismo a la hora de diseñar el Estado moderno.

---

<sup>171</sup> Federici, Silvia, *Caliban y la Bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, pág. 34.

<sup>172</sup> Federici, Silvia, *Op. cit.* Pág. 34.

<sup>173</sup> Para una visión alternativa o diferente a esta ofrecida aquí, sobre el papel de la burguesía como clase progresista se pueden consultar, Villacañas Berlanga, José Luis; *Res Pública, los fundamentos normativos de la política*. Madrid, Akal, 1999.

También, Villacañas Berlanga, José Luis; *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*. Murcia, DM, 1999.

No está demás tampoco echar un vistazo a su manual de filosofía política; Villacañas Berlanga, José Luis; *Historia de la filosofía Contemporánea*. Madrid, Akal, 1997.

<sup>174</sup> Federici, Silvia, *Op. cit.*, pág. 82.

“El desarrollo del capitalismo no era la única respuesta a la crisis del poder feudal. En toda Europa vastos movimientos sociales comunales y las rebeliones contra el feudalismo habían ofrecido la promesa de una nueva sociedad construida a partir de la igualdad y la cooperación”.<sup>175</sup>

Además y por otro lado, podemos observar en su investigación el movimiento real que la *multitud* organizada llevó a cabo, sus luchas y resistencias tanto al poder establecido como al poder emergente capitalista. Spinoza puede muy bien haber tomado nota de estos movimientos de masas populares organizados que recorren Europa hacia el final de la Edad Media y pusieron en verdadero jaque al Poder establecido.

Y puede también haber elaborado su concepto demultitud de estas mismas fuentes. Ya que según distintas referencias<sup>176</sup> existen testimonios contrastados de que hacia finales de la Edad Media, se extendieron por toda Europa grandes movimientos de todo signo<sup>177</sup>, campesinos, comuneros, grupos contra el cercamiento de los pastos y las tierras comunes, asociaciones milenaristas igualitarias, artesanos, mineros e incluso intelectuales.

Los cuales fueron conformando esas luchas de resistencia en un intento de poner el mundo “patas arriba” enfrentados al poder reaccionario que se les quería imponer a la fuerza a partir de la alianza de las clases dirigentes.

Como respuesta a esta crisis estas clases dominantes lanzaron una ofensiva global que en el curso de menos de tres siglos cambiaría la historia del planeta, estableciendo las bases del sistema capitalista mundial.

Es por tanto plausible pensar que el concepto spinozista de *multitud* y su definición puede estar relacionado como una forma de pensar, teorizar y tematizar, una problemática que afectaba a toda Europa en su conjunto, fuese el país que fuese, y que se expresaba también en el miedo que el poder tenía a las masas<sup>178</sup>, a este tipo de rebeliones.

Quizás era también para Spinoza una forma de intervenir políticamente en los asuntos cotidianos que estaban a la orden del día. La filosofía se hace carne, se encarna en la realidad más inmediata al intentar pensar el presente. La multitud como concepto recoge y aglutina toda

---

<sup>175</sup> Federici, Silvia; *Op. Cit.* Pág. 85.

<sup>176</sup> Jacob, Margaret C; *The Radical Enlightenment*, Lafayette, Louisiana, Cornerstone book, 2006.

<sup>177</sup> I. Israel, Jonathan; *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad 1650-1750*. Mexico. D.F. FCE. 2012).

<sup>178</sup> Balibar, Étienne; *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

esta problemática social y estos movimientos contestatarios empiezan a convertirse en “sujetos” político frente al Estado.

### III.5.1.2. LA MULTITUD COMO SUJETO POLÍTICO RACIONAL

En este apartado investigaremos la utilización que hace Spinoza en el Tratado Político del concepto de multitud y su relación con el de razón, cuando dicho concepto es acompañado del aserto “como una sola mente” o “bajo la guía de la razón”. Sobre todo en los capítulos introductorios destinados por Spinoza a clarificar el método y la definición del derecho natural.

Es hoy un lugar común en todos los trabajos sobre Spinoza, resaltar el papel central que para su concepción política expresa el concepto de “multitud” como eje vertebrador de todo su entramado conceptual. Las referencias de los autores<sup>179</sup> son constantes al uso del concepto por parte de Spinoza en el “Tratado Político” principalmente.

El presente trabajo pretende desarrollar la relación del concepto de multitud con el de razón a partir del uso del término en las tres obras que vertebran el pensamiento político de Spinoza: El Tratado Teológico Político, la Ética y sobre todo, el Tratado Político. Viendo su evolución y sus implicaciones tanto políticas como éticas y ontológicas.

De esta manera Spinoza trataría de marcar distancias respecto a otros autores contemporáneos suyos en el tema político, ya que el concepto de multitud le aleja tanto de las teorías del contrato social como de los autores vinculados al llamado iusnaturalismo político.

A la vez que le ancla dentro de la tradición republicana vía Maquiavelo y que supone una reactualización del concepto clásico de “democracia” como “gobierno de los pobres libres” y no como gobierno del pueblo.

Este concepto “pueblo” como muy bien ha señalado Miguel Vatter<sup>180</sup> viene atravesado por una fisura que afecta a sus componentes. Y como ha señalado Paulo Virno<sup>181</sup> va asociado al concepto de Estado, cosa que Spinoza quiere evitar a toda costa.

---

<sup>179</sup> Véase por ejemplo, Negri, Antonio.; *la anomalía salvaje. Poder y potencia en Spinoza*. (Editorial Antrhopos. Barcelona 1993). O Montag, Warren; *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos. Op. cit.*

<sup>180</sup> Vatter, Miguel; *Pueblo y Plebe: por una genealogía del poder constituyente*. (Comunicación presentada en el XVI Semana de Ética y Filosofía Política Congreso internacional, “Pasado, Presente y Futuro de la Democracia”. Universidad de Murcia, 20-23 Abril 2009)

<sup>181</sup> Virno, Paolo; *Gramática de la multitud*, (Traficantes de sueños editorial, Madrid, 2003).

De ahí que defina el Estado como el poder de la multitud “Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado.” (Spinoza, *Tratado Político* cap. II P.17. Alianza Editorial, Madrid, 1986).

El origen del concepto de “multitud” lo podemos considerar la traducción del concepto griego de *joslos*. El cual es usado por Aristóteles para designar la corrupción del sistema democrático, en su clasificación de los sistemas políticos que lleva a cabo en su obra política. Concepción que luego retomará Polibio.

Sin embargo, el uso del concepto que hace Spinoza en toda su obra especialmente en el *Tratado Político*, tiene un enfoque totalmente distinto.

“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.” (Spinoza, *Tratado Político* cap. I P.1. Alianza Editorial, Madrid, 1986).

“Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios.” (Spinoza, *O.C. cap. I, P 2*).

En este primer capítulo introductorio, Spinoza ya marca distancias entre lo que considera un error doble: Por un lado, por parte de los “filósofos” (teólogos o escolásticos, parece ser la referencia más concreta del término que usa Spinoza<sup>182</sup>), por situarse fuera de la realidad en cuanto a la concepción de la naturaleza humana se refiere. Y por el otro lado, los “políticos” por aprovecharse de los defectos de esta misma naturaleza

Por tanto, este concepto, multitud representa una parte importante de la actualidad de Spinoza. Pero para Spinoza, la “plebe” no es multitud. El ser “multitud” exige un proceso constituyente de la subjetividad por el cual está deviene en sujeto ético-político<sup>183</sup>.

En este decurso, el ser humano debe de pasar por los distintos estadios o grados de conocimiento, para ser capaz de gobernarse a sí mismo, de “geometrizarse” sus pasiones<sup>184</sup>, para ser autónomo, libre.

---

<sup>182</sup> Véase Albiac Gabriel *Sumisiones voluntarias*. (editorial Tecnos. Madrid 2011. Pág. 236).

<sup>183</sup> Vatter, Miguel; *op. cit.*



Abandonando así, el nivel primerizo de la ignorancia o “conocimiento” falso hasta alcanzar un conocimiento de su verdadero papel en el todo o Naturaleza, sólo desde el cual, puede ser capaz de entenderse a sí mismo, de explicarse.

La multitud se constituye como tal frente al otro sujeto político (esta vez, no ético), el Estado. Esta es la gran diferencia entre los dos sujetos que acuña la modernidad, una subjetividad que para vivir debe devenir en sujeto racional ético y político frente a un Estado político como tal estado pero imposible de ser ético. De ahí la quimera hegeliana posterior de soñar con un Estado ético.

Si el Estado se constituyera en sujeto ético, dejaría de ser Estado, se tendría que disolver en el proceso constituyente de la multitud, único sujeto ético y político al mismo tiempo. El Estado para legitimarse necesita del concepto de “pueblo” como su otro yo; el pueblo deviene Estado a través de un pacto, de un contrato.

Y el pueblo está constituido por “individuos” atomizados que se unen, que pactan ser Estado. Esta es la otra figura política alumbrada por la modernidad los sujetos que devienen individualidades independientes y que unidas forman un pueblo.

En cambio, la multitud, no es pueblo, nunca será pueblo. Este es el punto de llegada para los individuos, que deben abandonar su estado de naturaleza, para constituir una sociedad.

Por el contrario, la multitud, no es un punto de llegada, si no de salida, la multitud es primigenia, es anterior a la constitución de la subjetividad ética.

Uno sólo deviene sujeto ético dentro del proceso constituyente de la multitud, donde dicho sujeto, jamás pierde su singularidad, su potencia de obrar, jamás por tanto, abandona su estado de naturaleza, su anclaje natural. Por eso, la democracia es el mejor estado posible, porque es donde mejor se expresa esta naturaleza ahora ya humana, ética y como tal, política.

Lo que enseña Spinoza es esta paradoja, el sujeto humano, si realmente quiere elucidar qué significa ser-humano, debe iniciar un proceso constituyente que desemboca en el descubrimiento de su eticidad, de su moralidad, su ser, es un ser ético, anclado en la naturaleza pero ético (“nada es más útil a un hombre que otro hombre”).

Y esta eticidad deviene instantáneamente en sujeto político, al darse cuenta que sólo no puede nada, necesita a los demás para ser pleno (“la multitud como una sola *mens*”), para

---

<sup>184</sup> Bodei, Remo; *Geometría de las pasiones*, Mexico, FCE, 1995

alcanzar su plenitud, aquí radica su potencia que sólo deviene poder en el autoproceso constituyente de la multitud.

Si algo distingue a *multitudo* de *populus* es la insistencia en la singularidad como modo humano que compone la multitud como comunidad impolítica spinozista. Singularidad única, establecida al nivel de la esencias y que nunca se abandona, nunca deja de ser exclusiva.

El ser que viene es el *ser cualsea*. En la enumeración escolástica de los transcendentales (*quodliet ens et unum, verum, bonum seu perfectum*, cualquiera ente es uno, verdadero, bueno o perfecto), el término que condiciona el significado de todos los demás, a pesar de quedar el mismo impensado en cada caso, es el adjetivo *quodlibet*. La traducción habitual en el sentido de “no importa cuál, indiferentemente” es desde luego correcta, pero formalmente dice lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es “el ser no importa cuál”, sino “el ser tal que sea cuál sea importa”; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser cual-se-quiera está en relación original con el deseo.

El *cualsea* que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés o musulmán), sino solo en ser *tal cual es*. Con ello la singularidad se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal<sup>185</sup>.

Podemos observar como es esta especial singularidad por su importancia capital la que constituye en núcleo de la comunidad spinozista que compone la multitud. Singularidad que aquí capta perfectamente Agamben y que creemos que encaja con el sentir de nuestro autor.

Es este un proceso por tanto, constituyente de la razón, de ésta singularidad, de esta subjetividad humana, (modo de la naturaleza) que se empieza a manifestar como forma de conocerse a sí misma, como autonomía de la razón.

Y es un proceso de liberación, por la cual la subjetividad humana deviene sujeto libre, deja de ser “esclava” y abraza la libertad. Porque la multitud puede llegar a ser, (raro, excelso, pero no imposible), la suma de sujetos autoconstituidos, que devienen sujetos constituyentes en este mismo proceso de liberación y autoconstitución de la razón. Y este proceso lleva implícito una vez conocido, su necesidad.

La libertad en Spinoza sólo puede ser entendida como autonomía de la razón, una razón que descubre su anclaje en la necesidad de la naturaleza. Libertad y Necesidad, lejos de ser dos conceptos contradictorios, son en cambio dos conceptos complementarios en Spinoza, uno

---

<sup>185</sup>Agamben, Giorgio; *La comunidad que viene*, Valencia, Pretextos, 2006. (pág. 11). La cita continua hasta llegar a asociar la singularidad al amor, culminando así el proceso perfectamente identificable a nuestro juicio con Spinoza. *La singularidad cuál sea (lo amable o el amor)*. (pág. 12).

alumbrado al otro, uno no se puede explicar sin el otro, al igual que Ontología y Ética, Derecho y Poder o Dios y Naturaleza.

Estos pares de conceptos ejercen como sinónimos en Spinoza, son perfectamente sustituibles y no cambia el sentido profundo de la frase. De un lado estarían los más objetivos: Naturaleza, Ontología y Poder.

De otro, los conceptos más subjetivos, iluminados por esa subjetividad en el proceso auto constituyente, Dios, Ética y Derecho. Estos conceptos expresan la comprensión del Todo, de la Realidad por parte de la subjetividad humana.

Por eso esta subjetividad spinozista no puede convertirse nunca en individualidad, esta subjetividad lleva dentro el germen de la colectividad, una colectividad que no es pueblo, que no se disuelve, se diluye en el todo orgánico (pueblo/estado), sino en la multitud, en la suma de potencias, que funcionan como una sola *mens*.

De ahí la anomalía spinozista, salvaje en toda regla en esta época, una subjetividad que para auto realizarse, para liberarse no deviene individualidad sino colectividad, como suma de subjetividades.

Y, una vez alumbrado, iluminado, no hay vuelta atrás, no se puede mirar para otro lado, le afecta el dilema “moral” shakespaeano, “ser o no ser”. Por ello, la plebe no es multitud y ésta, la multitud es sujeto ético-político, o no es multitud.

Lo que enseña Spinoza es esta paradoja, el sujeto humano, si realmente quiere elucidar qué significa ser-humano, debe iniciar un proceso constituyente que desemboca en el descubrimiento de su eticidad, de su moralidad, su ser, es un ser ético, anclado en la naturaleza pero ético (“*nada es más útil a un hombre que otro hombre*”).

Y esta eticidad deviene instantáneamente en sujeto político, al darse cuenta que sólo no puede nada, necesita a los demás para ser y estar plenamente constituido como tal humano, (“*la multitud como una sola mens*”), para alcanzar su plenitud, aquí radica su potencia que sólo deviene poder en el auto proceso constituyente de la multitud.

La Ontología deviene en Ética, la ética es una ontología, es el espejo que refleja precisamente este proceso ontológico constituyente del ser-humano. Es un intentar entenderse, conocer su papel dentro de la Naturaleza, abandonando toda pretensión mistificadora y teleológica de su existencia.

Pero no olvidemos, que en Spinoza (como en casi todos los racionalistas) este proceso de autoconstitución y autodescubrimiento de su singularidad, este alumbramiento ético, es un proceso permeabilizado por *elmore geométrico*, es una ética epistemológica, como ha quedado reflejado en distintos pasajes de la investigación.

El anclaje onto-epistemológico de la ética no sólo es evidente, sino que es plenamente visible en todo el trayecto que pergeña Spinoza, tanto y desde el *Tratado Para la Reforma del Entendimiento (TIE)* como y hasta la *Ética* ese espejo del universo.

Bien es cierto que en Spinoza el concepto de multitud, acoge dos acepciones, una como tal multitud, grupo no organizado, simple agregación espontánea, podríamos decir, sometida a los afectos; y otra como multitud organizada, como potencia, guida como si fuese una sola *mens*, en su equivalente según Spinoza al Estado.

En este proceso descrito la multitud, debe abandonar el estado de ignorancia y arribar al segundo (si no al tercero) estado de conocimiento spinozista, el racional. Debe abordar por tanto, una reformar del entendimiento. Raro y excelso es este proceso, pero según nuestro autor, no imposible. Es decir que tal y como nos recuerda Javier Peña, la potencia de la multitud necesita expresarse a través de un marco jurídico e institucional que la ordene y canalice. El autogobierno democrático institucionalizado haría posible el mayor grado de integración y estabilidad de esa potencia<sup>186</sup>.

Este proceso que pretende ser auto constituyente de la multitud en Estado, es lo que vamos a intentar desarrollar a continuación.

### **III.6. LA DEMOCRACIA COMO POTENTIA DE LA MULTITUD<sup>187</sup>:**

#### **III.6.1.1. EL RE-CONOCIMIENTO COMO DERECHO DE LA MULTITUD.**

Tanto en el *Tratado Teológico Político (TTP)* como en el *Tratado Político (TP)*, el tratamiento del *ius naturale uniuscuiusque* constituye el fundamento de la teoría política<sup>188</sup>. Más allá de la mayoría de las investigaciones al uso sobre Spinoza, las cuales suelen resaltar la

---

<sup>186</sup> Peña Echeverría, Javier; “Cómo se ordena la potencia de la multitud” en *Laguna: Revista de filosofía*, nº 31, La Laguna, 2012.

<sup>187</sup> Para este apartado tomo la idea del excelente trabajo de Stefano Visentin. Citado en la Bibliografía.

<sup>188</sup> Tal y como señala Stefano Visentin en *Potencia y poder en Spinoza*, en Duso, Giuseppe; coordinador, *Para una historia de la filosofía política Moderna*, México, Siglo XXI, 2005

identificación entre derecho y poder “de puertas para fuera”, es decir como expresión de la relación antagónica que se establece entre la multitud y el Estado; nosotros vamos a desarrollar aquí una peculiar interpretación de cómo puede traducirse este derecho entre los propios miembros que componen la multitud, a partir de una teoría del reconocimiento recíproco entre sus individuos. Por tanto, fusionamos, “de puertas para adentro”, derecho y deber.

Axel Honneth, en su intento de renovar y actualizar la teoría crítica<sup>189</sup>, lleva trabajando durante los últimos años, prácticamente desde su tesis doctoral sobre el concepto de poder en Foucault<sup>190</sup>, en la construcción de una *teoría del re-conocimiento*<sup>191</sup>, para dar respuesta entre otras cosas al problema de la alienación o reificación<sup>192</sup> que se produce en las sociedades capitalistas a las que denomina la sociedad del desprecio<sup>193</sup>.

Esta teoría del reconocimiento según sus trabajos la opone él a la ya mencionada teoría del desprecio hacia el otro, que ha generado la sociedad capitalista. De la cual, de esta sociedad del desprecio, pretende ser una antítesis en positivo.

Para Honneth, su premisa o punto de partida es que el re-conocimiento es anterior al conocimiento del otro y que la reificación [*Verdinglichung*] o alienación [*Entfremdung*] supone el olvido (como ya sostuvo Adorno) y el desprecio del otro, de nuestros semejantes. Catalogando con ello, como toda la tradición marxista la utilización de otras personas como cosas o instrumentos, formas especialmente extremas de la utilización de otras personas, con el añadido por ende, de explotación y servidumbre<sup>194</sup>.

Este desprecio muy arraigado en las sociedades modernas, tendría según nuestro autor tres formas principales:

1. las relacionadas con la humillación física, como la tortura o la violación.

---

<sup>189</sup> Honneth, Axel; *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz, 2010.

<sup>190</sup> Honneth, Axel; *Crítica del poder*, Madrid, Machado libros, 2009.

<sup>191</sup> Honneth, Axel; *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

<sup>192</sup> Honneth, Axel; *Reificación, un estudio en la teoría del Reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007.

<sup>193</sup> Honneth, Axel; *La Sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.

<sup>194</sup> Nussbaum, Martha; *La terapia del deseo*. Barcelona, Paidós, 2003.

2. las relacionadas con el desprecio jurídico, como la privación de derechos y la exclusión social.
3. Y las que suponen una degradación del valor social como la pérdida de la autoestima.

A estas tres formas de menosprecio, el opone tres formas de reconocimiento, como valor moral y jurídico:

- la primera le opone la inclinación emocional, el concepto de amor. Aunque Honneth<sup>195</sup> se remonta a Hegel, para encontrar el desarrollo de este concepto, nosotros podemos ver perfectamente la firma de Spinoza, en el tema del amor como uno de los deseos primarios a la hora de construir al otro, como sostiene E. Balibar<sup>196</sup>, el otro es y debe ser construido.  
Y como ya Negri<sup>197</sup> ha trabajado en numerosos trabajos, el tema del amor es fundamental en la ontología spinozista como uno de los principales afectos alegres, que aumentan nuestra potencia de ser y de existir. Diego Tatián asocia también el amor en Spinoza con la base y el origen para la construcción de Comunidad (basada en las pasiones alegres colectivas).
- La segunda forma de menosprecios combatida lógicamente, como no podía ser de otra manera con el re-conocimiento jurídico de derechos universales. Lo cual implica ya un reconocimiento recíproco entre personas iguales y libres. Esta segunda forma es muy interesante para nuestro trabajo porque pretendemos con ella y en ella establecer una de las bases de lo que podrían ser las instituciones conceptuales de la multitud. Uno es multitud, si reconoce en el otro a su igual y esto implica, supone la reciprocidad.
- La tercera forma de “aprecio” para eliminar el menosprecio de la pérdida social de la autoestima (falta de empleo, exclusión social, marginación por ser diferente...) es la creación social de derechos que impliquen valores morales vinculados a la potenciación de la autoestima, la realización personal y el afecto del otro por ser diferente, por ser como es.

---

<sup>195</sup> Honneth, Axel; *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz, 2010. Pág. 25.

<sup>196</sup> Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993., Córdoba, Argentina, Brujas Editorial 2009.

<sup>197</sup> Negri, Antonio; *Fábricas del Sujeto / Ontologías de la Subversión*, Madrid, Akal, 2006.

Como podemos observar, podríamos considerar, desde nuestro punto de vista que la primera forma de menosprecio se produce en el plano político, la segunda afecta al plano jurídico y la tercera al plano moral. Y de estos tres campos emergen las soluciones que articulan la teoría del *Reconocimiento*, teniendo como base una concepción de la razón con un fuerte componente afectivo que como sustrato emocional es previo en el individuo.

Por tanto con todos estos mimbres estamos en disposición de construir a partir de esta teoría de Honneth, una especie de teoría del reconocimiento ético-político y jurídico como institución conceptual y material de la multitud<sup>198</sup>, a partir de esta razón afectiva propia del spinozismo.

Para lo que aquí nos atañe, este re-conocimiento al ser previo al proceso cognoscitivo, identificado ya en el niño por la psicología moderna según Honneth, implicaría ya una concepción de la razón con un fuerte componente afectivo, erótico, activo frente al otro que es reconocido, y al serlo es construido. Al ser el afecto anterior al mismo conocimiento. Como ya Wittgenstein dejó dicho, “*todo saber se basa al fin en el reconocimiento*” (*Sobre la Certeza*. L. W.).

#### III.6.1.2. EL CUERPO DE LA MULTITUD.<sup>199</sup>

Que la represión Estatal-capitalista se cebase con el cuerpo humano, al que en algunos escritos se le define como la primera máquina que creó el Capitalismo. Que toda esta represión impositiva fuese ocultada por el lenguaje contractualista, que nos hace a todos libres e iguales. El cual por cierto luego será utilizado para establecer las reglas del propio mercado), se unen curiosamente en el lenguaje, ya impolítico, de denuncia de tal encubrimiento, en un autor como Spinoza.

En dos movimientos estratégicos, realza el lugar genuino destacando la importancia del cuerpo, individual y colectivo (el cuerpo de la multitud) para su sistema filosófico y desmontando a la vez la gramática del pacto que posibilita tal ocultamiento.

---

<sup>198</sup> Para la distinción terminológica entre instituciones materiales, las existentes físicamente, organismo públicos básicamente e instituciones conceptuales (derechos morales y políticos, reconocidos y aplicados socialmente) dentro del ordenamiento del tráfico jurídico de una sociedad, véase el artículo de Juan Ramón Capella (de próxima publicación en un libro colectivo); *Derechos y deberes: La cuestión del método de análisis*. Barcelona, 2013.

<sup>199</sup> Tomo el título y me conduzco en este punto principalmente a partir de la obra de Warren Montag; *Cuerpo, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. (citado en la bibliografía final).

El disciplinamiento del cuerpo que ya Foucault<sup>200</sup> estudió detenidamente aparece por tanto como fundamental en el proceso de formación de las condiciones que dieron lugar al desarrollo del capitalismo.

Tanto en su intento represor por medio de enseñar los crueles castigos en público como para intentar transformar dicho cuerpo en una máquina a la que extraer su fuerza, su potencia de trabajo.

La multitud, el cuerpo de la multitud, se constituye como tal, como cuerpo político, frente al otro sujeto político (esta vez, no ético), el Estado.

Esta es la gran diferencia entre los dos sujetos que acuña la modernidad, una subjetividad que para vivir debe devenir en sujeto racional ético y político frente a un Estado político, como tal estado, pero imposible de ser ético. De ahí la quimera hegeliana posterior de soñar con un Estado ético.

Si el Estado se constituyera en sujeto ético, dejaría de ser Estado, se tendría que disolver en el proceso constituyente de la multitud, único sujeto ético y político al mismo tiempo. El Estado para legitimarse necesita del concepto de “pueblo” como su otro yo; el pueblo deviene Estado a través de un pacto, de un contrato.

Y el pueblo está constituido por “individuos” atomizados que se unen, que pactan ser Estado. Esta es la otra figura política alumbrada por la modernidad los sujetos que devienen individualidades independientes y que unidas forman un pueblo.

En cambio, la multitud, no es pueblo, nunca será pueblo. Este, pueblo, según Hobbes, es el punto de llegada para los individuos, que deben abandonar su estado de naturaleza, para constituir una sociedad. Por el contrario, la multitud, no es un punto de llegada, si no de salida, la multitud es primigenia, es anterior a la constitución de la subjetividad ética.

Uno, sólo deviene sujeto ético dentro del proceso constituyente de la multitud, donde dicho sujeto, jamás pierde su singularidad, su potencia de obrar, jamás por tanto, abandona su estado de naturaleza, su anclaje natural. Por eso, la democracia es el mejor estado posible, porque es donde mejor se expresa esta naturaleza ahora ya humana, ética y como tal, política.

“Hablar acerca de la democracia inevitablemente implica hablar acerca del pueblo y su poder.  
El concepto de pueblo desde siempre aparece atravesado por una fisura, como Agamben lo ha

---

<sup>200</sup> Foucault, Michel; *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2008.



indicado recientemente, entre lo que los Romanos llamaron *populus* y la plebe. En las tradiciones republicanas esta división dentro del pueblo ha sido siempre cubierta y descubierta nuevamente<sup>201</sup>.

El concepto de *multitudo* por tanto, toma carta de naturaleza en Spinoza básicamente en los dos tratados, *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*. En la *Ética*, las menciones son muy escasas, siendo el término más utilizado el de *vulgus*. Unas siete veces en concreto según el recuento llevado a cabo por Emilia Giancontti en su *léxico spinozista*<sup>202</sup> y todas con cierto sentido peyorativo, como sometido al poder y a sus propias pasiones.

Reproduciendo así el mismo trato que había tenido en el *Tratado Teológico Político*, donde se incluía y se señalaba también su servidumbre al poder religioso bajo la forma del miedo y la superstición.

No es necesario por tanto para los fines de nuestra investigación sobre el concepto de razón, rastrear los usos que Spinoza hace del término *multitudo*, y de su relación con los otros conceptos con cierta afinidad al mismo como son, *vulgus*, *populus*, *plebe*, o *turba*.

Todos ellos utilizados por Spinoza a lo largo de sus escritos y que diversos autores ya han anotado tanto los lugares, las formas y la cantidad de veces en que son usados<sup>203</sup>.

Lo que pretendemos aquí, es establecer cómo se articula el concepto de razón dentro de las dinámicas y de las singularidades humanas que componen y conforman la multitud a la hora de ser capaz de erigirse esta multitud en un “*sujeto de poder*”, por tanto organizado hasta el punto de convertirse para Spinoza en Estado o de expresar el mismo como la potencia de la multitud.

Es por eso que nuestra referencia principal será el *Tratado Político*, (pero no la única) que es donde creemos que el significado del término alcanza semánticamente su plena madurez.

La idea que partimos como hipótesis interpretativa es bien sencilla: sostenemos que para poder afirmar, como hace Spinoza, que el Estado es el poder de la multitud (y así lo recogen prácticamente todos comentaristas), esta, la multitud debe haber alcanzado un cierto estado,

---

<sup>201</sup> Vatter, Miguel; “Pueblo y Plebe por una genealogía del poder constituyente”. Comunicación presentada en el XVI *Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso internacional, “Pasado, Presente y Futuro de la Democracia”* – Universidad de Murcia, 20-23 Abril 2009.

<sup>202</sup> Giancontti Boscherini, Emilia; *Lexicon Spinozanum*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

<sup>203</sup> Por ejemplo, Warren Montag, *op.cit.* o Emilia Giancontti en su magnífico Léxico. Por no citar a autores como Negri para los cuales, la distinción entre este grupo de conceptos es fundamental a la hora de constituir su interpretación y su teoría sobre Spinoza.

orden o nivel de autonomía social organizativa la cual le permita guiarse como si fuera una sola mente (como también afirma Spinoza).

Este nivel u orden debe estar organizado socialmente de alguna manera para que pueda expresar su potencia (*potentia multitudinis*), y esta organización por tanto, necesita o exige el concurso de la razón para ello. De ahí, como prueba de lo que venimos afirmando que Spinoza identifique, Estado con Multitud, y poder con derecho (*ius sive potentia*).

Es por consiguiente, la asimilación que hace Spinoza entre derecho y poder/potencia lo que nos da la pista, según la cual el derecho es el que expresa el poder. O que el poder se ejerce a través del derecho.

Entendiendo este no como orden sino como ley<sup>204</sup>. Leyes que expresan reconocen unos derechos a los individuos, ahora ya ciudadanos. Es aquí donde se manifiesta y expresa el poder de la razón incluyendo en ella su componente, su base moral.

Por ello estamos intentando hacer el recorrido inverso que han venido realizando diversas interpretaciones de la obra de Spinoza, al identificar como hace este, derecho y poder, pero subsumiendo, disolviendo, el primer término en el segundo. Expresando así el campo político como una lucha de fuerzas, de poderes y contrapoderes, enfrentados.

La paradoja consiste en que siendo así, que lo es, entender la lucha como un campo de correlaciones de fuerzas, como una lucha de trincheras, ya que nunca se puede abandonar el espacio (derechos) conquistado por que lo pierdes; la paradoja digo, se da por que la moneda de cambio, el instrumento, de esa lucha, de esos poderes enfrentados, es el derecho.

Derecho que ha alcanzado tal complejidad que exige que nos detengamos, que reflexionemos, para poder entender toda esta complejidad de matices. Los cuales se nos escaparían si lo disolvemos simple y llanamente en el poder. Es el Derecho el que refleja, ejerce y expresa las estructuras del poder.

Un poder sin derecho es una violencia tiránica. El poder sin derecho es tiranía pura. Pero también es verdad que el derecho expresa el poder, la correlación de fuerzas (como se suele decir) que emana del sujeto soberano o, en este caso también, poder constituyente de la multitud de la cual debe emanar por tanto el derecho para poder constituirse como tal.

---

<sup>204</sup> La distinción desde el punto de vista jurídico político entre el concepto de orden y el de ley, lo recoge muy bien Miguel Vatter (siguiendo a Foucault) en su ponencia citada más arriba. (Ver nota 155).

“Aunque Deleuze comentando a Negri acertaba a identificar el anti-juridicismo como una de las principales características de Spinoza, se mantiene la cuestión [la duda] de que Spinoza nunca abandonase los conceptos de derecho y ley sino que buscase, en cambio, reelaborarlos [sobrevinencia] en un sentido materialista”. (Warren Montag, *op. cit.* pág 97).

A esta duda, a esta problemática a la que se refiere Montag es la que recorre nuestra interpretación en este trabajo de investigación desde la misma introducción. Como no puede haber una sociedad sin leyes, el papel que juega o vaya a jugar el derecho es fundamental para entender las relaciones entre razón y poder, tema central de nuestra tesis.

Continúa la cita de esta manera, lo cual viene a confirmar o indicar el camino interpretativo que pretendemos trazar aquí:

“Del mismo modo que la sociedad nunca puede disolverse, sino solo cambiar de forma, así nunca puede haber una sociedad sin leyes, incluso si estas leyes no están registradas en ningún sitio o no fueron nunca decretadas por una decisión original individual o colectiva; y lo que es mucho más importante, estas leyes son las leyes inmanentes a la práctica real.” (Warren Montag, *op. cit.* Pág. 97).

De este modo, tenemos así de esta manera que la multitud organizada como una sola *mens*, es decir, bajo la guía de la razón ejerce su potencia mediante las leyes que emanan de su derecho/poder constituyente.

Si no tienes poder no tienes derechos. Y el poder se ejecuta a través del derecho, se plasma en derechos y estos se hacen ley. Ley que es sustentada por ese poder. Nuevamente W. Montag nos lo viene a recordar:

“No es que la multitud aporte un mínimo de racionalidad a la vida política por medio de su poder físico, que limitando el poder, limita también el derecho de la autoridad soberana a imponer la tiranía sobre sus súbditos, es además, en sí misma una fuente de toma de decisiones racionales”(Warren Montag, *op. cit.* Pág. 105).

Ni que decir tiene que para Spinoza, como queda bien reflejado en sus escritos, nosotros somos la multitud. La condición de esta es una necesidad a la estamos continuamente apelados, llamados, en vista y en función de nuestro propio deseo de felicidad.

Creemos que Étienne Balibar en su *Spinoza, l'anti-Orwell, la crainte des masses*<sup>205</sup>, viene a sugerir esta posible interpretación cuando afirma que en Spinoza el concepto de multitud retiene cierta ambigüedad aporética. En el *Tratado Teológico Político*, parece que el término que

---

<sup>205</sup> Balibar, Étienne; *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

además utiliza indistintamente con el de masas, lo concibe de forma peyorativa, al calificarla de inculta y supersticiosa, propensa a la manipulación religiosa. Además la llega a ver como una amenaza para la República holandesa.

De esta manera las masas, la multitud, según Balibar, recogerían estas dos acepciones, esta ambigüedad semántica, una negativa, bajo la superstición y la intolerancia (*ultimum barbarorum*), y la otra positiva, como recipiente de la potencia emancipatoria. Tal y como en este último significado es recogido a lo largo del *Tratado Político*.

El documentado estudio que Balibar lleva a cabo del *Tratado Político*, califica a Spinoza como el anti Orwell, porque las masas, ya multitudes o multitud encierra además de esa potencia emancipadora, un miedo recíproco entre ellas y el poder, ambos se temen mutuamente.

Y es este miedo, más del poder hacia la multitud, del que a lo largo de la historia han surgidos los numerosos movimientos sociales de transformación y de resistencia a cualquier tipo de servidumbre y tiranía.

Es en este tipo de interpretaciones que señalan el carácter ambiguo de la multitud, en donde podemos tomar apoyo para sostener como una de las tesis fuertes de esta investigación, que la decantación por uno u otro sentido en Spinoza, se lo da su concepto de razón.

O sea, que a nuestro juicio, lo que hace a la multitud ser o no una potencia emancipadora y constituyente es el guiarse por la razón. El actuar como una sola mente, argumento que no se cansa de repetir Spinoza.

Frente a la interpretación de Étienne Balibar tenemos la de Antonio Negri que desde la *Anomalía Salvaje*<sup>206</sup>, viene siempre manteniendo exclusivamente los aspectos auto constituyentes y auto organizativos de la propia multitud opuesto a cualquier tipo de política basada en la representación o en la delegación de poder.

Nosotros, aquí, sin pretender mediar en esta disputa conceptual, y para los intereses de nuestra investigación preferimos abrazar la opción de Balibar, de considerar a la multitud guiada por la razón, solo en sentido positivo, es decir como comunidad o como no-estado, cuando es capaz, o ha sido capaz de poner en marcha un programa, un movimiento de autogobierno.

---

<sup>206</sup> Negri, Antonio; *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona. Anthropos. 1993.

El cual solo será posible si está siendo o empezando a ser guiada por la razón. Porque si no, no hay concordancia, no hay concordia entre los individuos, y por consiguiente, no se puede hablar de comunidad.

Desde el mismo momento que uno solo, un ser humano, no puede nada. Constituirnos en Multitud, unirnos a los demás (en y por amistad) es una exigencia, una necesidad donde se pone en juego nuestro propio bienestar, es nuestra propia razón de ser.

Y no podemos dejar de desearlo, de quererlo, porque en ello nos va el ser nosotros mismos. Es una exigencia ontológica que deviene exigencia ética. “*cuanto mayor es su poder de actuar, mayor será su poder de pensar y vivir bajo la guía de la razón*”.

“Es cuando cada hombre se entrega a la búsqueda de lo que le conviene, cuando los hombres son más convenientes los unos a los otros” (*Ética*IV, prop. 35, cor.).

Un poco más adelante en el mismo corolario, subraya Spinoza, la conexión entre gobernarse por la razón y buscar el bien común para todos, no deseando para sí mismo nada que no deseen para toda la humanidad. Si queremos alcanzar la beatitud o felicidad, la virtud misma, (según *Ética*V), el camino a recorrer será colectivo o no será.

Dentro de la problemática de la potencia de la multitud guiada como una sola *mens* a la hora de constituirse en Estado, se impone, se necesita (y antes de entrar con los tratados spinozistas), dar otro salto e integrar en nuestra redacción el concepto de *derecho natural* con el de *multitud* (del que nos habla Spinoza) para ver por qué es inalienable, por qué no se puede ceder (frente a la opinión de Hobbes) <sup>207</sup> dicho derecho natural.

### III.6.1.3. LA TRANSINDIVIDUALIDAD COMO COMUNIDAD<sup>208</sup>

He dejado para estos momentos finales uno de los problemas fundamentales del spinozismo práctico y realista. Además, este problema ha sido conscientemente rozado a lo largo de toda la investigación, precisamente con el objetivo de destacar aún más su concepto de razón como teoría de la virtud.

Ha llegado la hora de abordar pues, dicho problema. Que no es otro que aquel que constantemente nos suele recordar Spinoza a lo largo de sus escritos en cuanto tiene

---

<sup>207</sup> Véase, *cif. Carta 50* de la Correspondencia de Spinoza (bibl. Edición de Atilano Domínguez).

<sup>208</sup> -Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993., Córdoba, Argentina, Brujas Editorial 2009.

oportunidad. Me estoy refiriendo al tema del “mientras tanto”, al “qué hacer” leninista. Es el problema que en la vida cotidiana separa al sabio del ignaro. Qué hacer, mientras tanto, si la mayoría de la multitud que constituye la sociedad, no se rige por la razón, sino que se encuentra gobernada por las pasiones.

Spinoza no se cansa de repetir que los seres humanos no suelen guiarse por la razón. Que el camino racional es tan excelso como raro y difícil. Que si fuese fácil, no se explica por qué rara vez se ha recorrido. Que en la mayoría de los casos los humanos están sometidos a las pasiones y no encuentran un asidero racional para gobernarlas.

Y se plantea, ¿qué hacer entonces? ¿Qué hacer mientras tanto? Es aquí donde Spinoza se acerca más que nunca a la tradición republicana. Al posibilismo de diseñar una sociedad que camine hacia lo racional. Por eso hace depender el buen gobierno, no de la buena voluntad de los gobernantes sino de las buenas reglas del juego democrático. El diseño de instituciones fuertes, que regulen y eduquen en el diseño racional de la sociedad, para que el mayor número de ciudadanos empiecen a recorrer ese camino tan excelso como raro.

Spinoza respira aquí realismo por los cuatro costados, es como si fuese consciente que “*la mejor sociedad no será un paraíso [racional], sino un infierno más llevadero*”, como nos recuerda Ovejero Lucas en su última publicación sobre el tema.<sup>209</sup> Aquí es donde entra en juego el tema del poder, más que el tema racional.

El qué podemos hacer frente al qué debemos hacer. Problema que como hemos visto, era abordado por Etienne Balibar a partir del concepto de transindividualidad, como mediación entre la imaginación y la razón.

Esa transindividualidad supondría el paso tanto de lo individual a lo colectivo como del regirse por la imaginación a pasar a regirse por la razón, resolviendo en parte el dilema planteado más arriba, y que llevamos arrastrando desde la teoría de la representación imaginaria y la problemática suscitada por dicha teoría de cómo salir de la misma.

Etienne Balibar en el trabajo recientemente citado en el título de este apartado acuña el término de transindividualidad, tomado de la psicología social, en concreto del filósofo Gilbert Simondon, para referir tanto al paso del individuo a la colectividad de individuos como a la formación de la multitud y las relaciones internas que se establecen entre ellos.

---

<sup>209</sup> Ovejero Lucas, Félix; *¿idiotas o ciudadanos?, el 15M y la teoría de la democracia*, Barcelona, ed. Montesinos, 2013.

Según Balibar la transindividualidad resolvería el problema social antes aludido del “mientras tanto”, al establecer una mediación entre la imaginación y la razón. Supondría así el paso de lo individual a lo colectivo, paso al que más adelante nos referiremos a la hora de hablar del derecho como re-conocimiento dentro de la comunidad que constituye el no-estado de la multitud.

Balibar es uno de los autores junto a Negri o Matheron que han venido reclamando desde hace tiempo, la necesidad de acuñar una nueva terminología filosófica para poder comprender mucho mejor la obra de Spinoza. La cual está muy alejada de las categorizaciones dualistas al uso, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre las singularidades o partes individuales y la totalidad holística.

Este concepto que trae aquí al uso, la *transindividualidad* pretende ser un acercamiento a esta problemática terminológica en un intento de resolver los problemas que el spinozismo plantea como una filosofía que se sale de la norma.

Nosotros vamos a intentar explicar este concepto en la parte del tema de la tesis que principalmente nos ocupa, el concepto de razón y su relación con la colectividad, entendida esta como comunidad.

Aunque Balibar lo extiende a la comprensión global de toda la *Ética*. Sustituyendo en sus estudios al concepto de *relación* y al de *comunicación*<sup>210</sup> a los cuales se ha referido en otros estudios anteriores. Incluso al concepto de *ego-altruisme*<sup>211</sup> que elaboró Alexander Matheron.

La transindividualidad se definiría así como la singularidad endémica, única, original, que se construye desde el otro, desde las otras singularidades, pero sin perder nunca esta exclusiva constitución originaria que supone cada singularidad. Diferenciándose así de la individuación (distinción entre individuos) y la individualización (lo singular de todo individuo).

Podríamos sostener por tanto, que la transindividualidad es la relación entre todas las individuaciones, singularidades que están constituidas, conectadas en forma de red, o nudos

---

<sup>210</sup> Véase, Étienne Balibar; *Spinoza y la Política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

<sup>211</sup> Matheron, Alexandre; *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

nodales dentro de la Sustancia infinita que supone la Naturaleza. La cual no es más que la suma de esas individualidades, entre las que se encuentra el ser humano<sup>212</sup>.

La transindividualidad sería el concepto que mejor expresaría el esquema ontológico de la causalidad natural<sup>213</sup> y supondría por tanto, un concepto de integración para la problemática antropológica spinozista<sup>214</sup>, relacionada toda ella con el concepto de naturaleza humana que maneja nuestro autor.

Concepto clave para su sistema y rupturista radical para la época. Al sostener que la esencia de esa naturaleza no es otra que el deseo o *conatus*, el cual recordemos que está asociado al pecado original y a la naturaleza privativa que se desprende del mismo por el pensamiento religioso dominante de la época.

Esta integración supondría hacer compatibles e integrar los distintos órdenes de complejidades que componen la Naturaleza, desde el más físico, al metafísico y ético-político, pasando previamente por el antropológico. En un despliegue inmanente de la propia Naturaleza o Sustancia como *causa sui* de dicho desarrollo evolutivo natural.

Entendido de esta manera o enfocado desde este punto, las distinciones entre las partes modales, los modos, y el todosustancial serían únicamente relativas. “*Lo que es parte en un nivel, puede ser totalidad en otro*” (*Op. Cit.* Pág.31).

Finalmente, la interpretación de la filosofía spinozista como transindividualidad desemboca en el puente o mediación que se establece entre la imaginación y la razón<sup>215</sup>. Si la esencia de la naturaleza humana se define por el deseo consciente, o *conatus* y la propiedad básica de este, es la acción, es ser o estar activo.

Para poder perseverar en la existencia, para poder existir, la imaginación que constituye y conforma la consciencia tiene que ser por tanto, propiamente actividad. Por muy pequeña que sea y aunque normalmente acabe en pasividad al sentirse impotente ante el poder superior o mayor de los afectos exteriores.

---

<sup>212</sup> Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993., Córdoba, Argentina, Brujas Editorial 2009. Pág. 17.

<sup>213</sup> Balibar, Pág. 24, *op. cit.* Anteriormente.

<sup>214</sup> *Op. cit.* Pág. 30

<sup>215</sup> *Op. cit.*, pág., 45 y ss.



Pero esa inactividad, esa impotencia al no ser causa de los afectos y no poder gobernarlos desde la imaginación proyectiva, esa pasividad, no es nunca total, porque supondría la aniquilación total.

Es decir que por mucha servidumbre, esclavitud, impotencia y pasividad que se genere o se sufra, siempre hay un punto irreductible de actividad que es la potencia que, a pesar de todo, te sigue manteniendo con vida, perseverando en la propia existencia.

Este punto de actividad de la conciencia es lo que va a posibilitar el tránsito a la razón. Concepto introducido en la Segunda Parte de la *Ética* (E2P40 y escolio), como el término que da nombre al “segundo género de conocimiento” a partir de las “nocións comunes”. Lo cual nos da ya una pista sobre que el concepto de razón se construye y por tanto es básicamente político, es decir colectivo. Se constituye en relación con los otros modos finitos. A este respecto, nos parece muy esclarecedor para el tema de la razón y la virtud que ella construye la siguiente acotación de Balibar sobre dicho concepto:

“La *razón* spinoziana es doblemente utilitaria, pero en un sentido específico. Es utilitaria ya que, el verdadero principio de la virtud es buscar lo que es útil para sí mismo y lo que sea necesario en orden a preservar su *propia* existencia” (*op. cit.* Pág. 54).

Recordemos que el concepto de útil sufre en Spinoza una sobrevenida, un desplazamiento, ya que constantemente nos recuerda que lo más útil al ser humano es otro ser humano (momento ético, y político por lo que implica de construir comunidad).

Un poquito más adelante nos aclara también las diferencias entre la teoría de la virtud clásica de corte aristotélico y el spinozista, a partir del propio concepto de razón:

“Spinoza [...] no distingue entre el problema de la *vida de necesidad* y la *buenavida* o perfección (*zeny eu zen* en Aristóteles). Mejor, el conocimiento es la condición y resultado de ese esfuerzo: E4P26 y 27 insisten en que la razón no puede ser separada del conocimiento, que es su poder intrínseco. Entonces la razón es útil, pero no instrumental”. (*op. cit.* Pág. 55).

Otra vez aquí sale a relucir que el concepto de utilidad que maneja no es el instrumental al uso de las tradiciones utilitaristas y de la definición coloquial del mismo, las cuales definen lo útil como un instrumento para la consecución de un fin.

Además, la cita trae a colación como el concepto de virtud spinozista, el cual queda definido en E4D8: “*por virtud entiendo lo mismo que por potencia. [...] la virtud es la misma esencia o naturaleza del hombre*” (*Ética*, edición de Vidal Peña, Tecnos, 2007, pág. 292).

Esta noción de virtud, digo, no es la misma que la clásica pero sí está en su misma línea, si apunta en la misma dirección, al unificar la *buena vida* de los clásicos, o vida de perfección, virtuosa con el concepto de necesidad.

La *buena vida* sería la vida que hay que llevar por necesidad natural, cuando uno es consciente, conoce, vía la razón, dicha vida por ser la maximizadora de su potencia natural de preservación en la existencia. Que ya de por sí, alcanzada dicha cantidad de potencia, es una razón que es conocimiento epistemológico y moral y por ello, político, al ser colectivo en la interacción modal de los individuos. A partir de aquí la construcción de la comunidad<sup>216</sup> como un único cuerpo (el de la multitud) compuesto de singularidades, está servida. Un único cuerpo y una única mente, por tanto colectiva y racional es una exigencia de la misma construcción de dicha comunidad dentro de la multitud. Y este concepto de comunidad lleva implícito como exigencia la propia auto conservación, pero ya y ahora también, no solo a nivel individual sino necesariamente colectivo.

El segundo sentido de utilidad antes aludido en la primera parte de la cita (dijimos que era útil en dos sentidos) acerca y proyecta este espacio de comunidad, al hace del concepto de utilidad, un uso colectivo y por ello mismo recíproco entre unos y otros.

Alejándole completamente de su instrumentalidad y acercándolo a una finalidad moral y política. Así nos puede decir, *homini nihil homini utilius*, nada hay más útil al hombre que otro hombre, ni siquiera él mismo! Recalca Balibar con gran acierto.

La búsqueda del propio beneficio a costa de los demás está completamente vetada en Spinoza, dada la interrelación de unos con otros en la constitución de las singularidades humanas. Constitución que sólo se puede llevar a cabo recíprocamente, en comunidad.

“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 (*mens*), y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez cuanto puedan en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue, que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada, que no apetezcan para los demás hombres”. (E4P18E pág. 309, de la edición de la *Ética* de Vidal Peña para Tecnos, 2007).

---

<sup>216</sup> Recordemos que tanto los conceptos de “consciencia” como de “comunidad” apenas son utilizados por Spinoza. Pero ello no quita que en este intento de “parir” una nueva terminología que haga más cercana y comprensible su filosofía, los podamos utilizar como también hacen sus diferentes intérpretes. Entre ellos, Balibar y Tatián.

Este *Escolio* a la *Proposición XVIII* de la *Ética* que es considerado como cierre al primer bloque de proposiciones de la parte IV de la *Ética*, en el cual Spinoza ha llevado a cabo un análisis de las determinaciones naturales, materiales de la propia naturaleza humana.

La razón así entendida, no solo es el camino o la búsqueda del bien común sino que además éste, el bien es uno de los resultados que ella misma produce, el cual no es otro que la preservación de la propia vida o existencia colectiva. Esta idea será desarrollada, nos recuerda Balibar, en E4P35 y su corolario y escolio respectivo.<sup>217</sup>

Y es a partir de este mismo escolio, que funciona como un puente, una transición de lo individual a lo colectivo y desde la imaginación a la razón, es aquí mismo donde empieza a construirse y a auto constituirse todo aquello que en Spinoza pueda entenderse como ámbito ético-político, teniendo a la razón como núcleo de toda esta construcción.

Lo que está en juego aquí, es “*saber si es posible establecer fundamentos teóricos para una teoría de la virtud sin recurso a criterios de transcendencia*” (nos recuerda Albiac en nota 54, a la pág. 308 de la edición citada con anterioridad). Spinoza tratará así de resolver el problema práctico de la acción moral, de un individuo que previamente hemos definido como determinado.

La solución a este envite se encuentra en el margen de acción que permite a nivel colectivo el conocimiento de las causas de los afectos y como tal, de la acción de la razón en colectividad o Comunidad, la cual será definida, en el ámbito político como el movimiento de la democracia.

La Comunidad queda así conformada a partir de las pasiones comunes o *conatus* político. Siendo las principales pasiones que hacen comunidad, la amistad, la solidaridad, la honestidad, la concordancia y la generosidad<sup>218</sup>.

Todas ellas pasiones enfocadas o dirigidas hacia los otros, buscando la alegría y el bienestar de los demás, porque así alcanzamos nuestra alegría y bienestar particular.

La razón política queda de esta forma constituida como razón afectiva<sup>219</sup>. Y la comunidad, no como una propiedad sino como una deuda para con el otro, el cual es el benefactor de esas

---

<sup>217</sup> *Op. cit.*, pág. 56.

<sup>218</sup> Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina, 2001.

<sup>219</sup> Tatián, Diego; *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2012.

pasiones comunes que la constituyen como tal comunidad. Lectura toda ella claramente impolítica de dichos conceptos<sup>220</sup>.

Huyendo por ello, de la construcción del individuo, como *inmunitas*<sup>221</sup>, como aislado y totalmente independiente de los demás, que lleva a cabo toda la tradición liberal.

Por eso, en Spinoza nunca se da un conflicto entre medios y fines. Sino más bien, el medio es el fin, desde el momento en que este es constituido a partir de aquel. De ahí, que las interpretaciones instrumentalistas que lo acercarían a la tradición liberal no se sostienen con poco que profundicemos en el significado real de los conceptos que utiliza (sobreenvidados y desplazados, como venimos señalando).

Por consiguiente, la transindividualidad hay que entenderla no como algo fijo, como un concepto estable, sino como un proceso, una corriente, un curso sin fin final. Entroncando así con el concepto de democracia entendido también como movimiento de la potencia y en la potencia de la multitud guiada por la razón.

Y la definición que nos da de este concepto de democracia, más allá de ser un régimen político, y ser más bien un movimiento *aeternitatis*, sin fin, de la potencia de la multitud, deja meridianamente claro su alejamiento de la futura tradición liberal y su militancia en la tradición política republicana plebeya o constitucionalista pura.

De esta manera, más allá del problema textual que supone que el *Tratado Político*, quedase interrumpido justo cuando Spinoza comenzaba a redactar el apartado dedicado a la democracia<sup>222</sup>, lo cual ha fomentado distintos comentarios sobre qué podría haber llegado a decir, más allá de toda esta disputa hermenéutica, muy rica y sugerente por el otro lado<sup>223</sup>.

Sí podemos afirmar sin embargo, que en su teoría política la democracia tiene un significado y alcance que hacen imposible reducirla a una mera forma de Estado o de gobierno.

---

<sup>220</sup> Nancy, Jean-Luc; *La comunidad desobrada*, Madrid, editorial Arena libros, 2001.

<sup>221</sup> Espósito, Roberto; *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

<sup>222</sup> Es justo decir que las pocas líneas que llegó a escribir, relativas casi en su totalidad a plasmar su concepción de la mujer como inferior al hombre por naturaleza, no solo sería mejor que se las hubiese callado, como sostienen todos sus intérpretes; sino que dan testimonio de un error de juicio y de método.

El suponer por naturaleza dicha diferencia social, es equiparable al error histórico kantiano en el tema del derecho o al de Descartes de la glándula pineal del cual el propio Spinoza se mofaba.

<sup>223</sup> Étienne Balibar; *Spinoza y la Política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

Desde las alusiones o referencias a la misma en el *Tratado Teológico Político*, principalmente, pero también en la *Ética*, unido a las propias de los capítulos anteriores del mismo *Tratado Político*; todo ello nos permite hacernos una idea más o menos clara del significado del término que Spinoza nos quiso transmitir desde sus obras.

“que la democracia es el corazón pulsante de toda relación política, la potencia que sostiene y hace avanzar tal relación hacia una perfección cada vez mayor, emerge con la máxima evidencia de la lectura tanto del *Tratado Teológico Político* como del *Tratado Político*, a pesar de las evidencias existentes entre los dos escritos”<sup>224</sup>

Este alcance ha quedado reflejado en una amplia bibliografía con una muy profunda y elaborada interpretación hermenéutica conceptual, que a partir de los años 80 han venido desarrollado en amplios debates autores continentales, principalmente franceses e italianos, pero no solo ellos<sup>225</sup>.

Que ha contribuido sobremanera a clarificar el panorama léxico terminológico del concepto, pudiendo así hoy afirmar, como hemos venido haciendo en distintas partes de la investigación, que la democracia en Spinoza implica mucho más que una forma de gobierno o de estado, la más fuerte y deseable por ser la más natural.

Podemos definir la democracia por tanto, como el movimiento sin final, eterno (*sub specie aeternitatis*) de la multitud, movimiento que expresa la máxima potencia del *conatus político* hacia cuotas más elevadas de bienestar social y libertad.

Es esta concepción de la democracia como potencia de la multitud lo que aleja completamente a Spinoza de la tradición contractualista de la modernidad, tanto en su planteamiento más reaccionario como supone el modelo hobbesiano como de planteamientos más participativos como el rousseauiano.

“la crítica implícita en los dos *Tratados*, al aparato conceptual hobbesiano -la obra de deconstrucción de la doctrina del contrato social, y sobre todo, la asunción de la politicidad inmediata de la multitud, contra su *reductio ad unum* por vía representativa- se propone hacer emerger lo reprimido, la *cara en sombra* del concepto” (Visentin, Stefano; *op. cit.* Pág. 74/75).

---

<sup>224</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011. Pág. 14.

<sup>225</sup> Sobre esta línea de interpretación véase, Warren Montag y T. Stolze, eds. *The new Spinoza*, Mineapolis-London; University of Minnesota Press. 1997.

Lo que saca a relucir aquí también es la clara oposición ya estudiada por diferentes autores de la obra spinozista entre pueblo como unidad y multitud, que ya mencionamos más arriba. Además de poner de manifiesto que la multitud siempre actúa políticamente, sea desde la resistencia al poder, sea ejerciendo supotencia democráticamente.

Desde el momento que identifica derecho y potencia *ius sive potentia* y afirma la imposibilidad de cesión de la misma. El individuo actúa por la sola potencia que produce el *conatus* colectivo en una relación constitutiva de la propia singularidad.

“Afrontar el tema de la democracia en Spinoza impone algunas precisiones preliminares, tanto en el plano terminológico como en el metodológico. Sobre todo es necesario evidenciar que el simple cotejo de la presencia y del uso de los lemas *democratia e imperium democraticum* en los escritos spinoziano no agota el alcance teórico de una investigación filosófica que se propone atravesar la dimensión antropológica –y antes aún aquella ontológica– ligando de manera indisoluble el plano metafísico con el plano ético-político”<sup>226</sup>.

Las aclaraciones conceptuales y de tratamiento a las que alude Stefano Visentin en esta cita tienen que ver y corroboran todo que venimos diciendo acerca del alcance extensivo del término “democracia” en Spinoza. Por ello mismo es, la forma de gobierno: más natural, porque expresa la máxima potencia del derecho natural de los individuos, más estable, porque es la más duradera en el tiempo al estar el poder repartido entre todos sus miembros, y más absoluta, porque en ella no hay cesión, porque no puede haberlo, del derecho natural, de la potencia del *conatus* humano a un tercero.

No hay alienación de la *potestas*. Por tanto, esta democracia no puede ser un régimen representativo, el cual queda reservado en Spinoza (al igual que en Maquiavelo), para una de las variantes del régimen aristocrático. Tal y como queda reflejado en el tratamiento y análisis de los regímenes políticos que lleva a cabo en el *Tratado Político*.

Precisamente por todo ello y porque no es solo una forma de Estado de régimen político, estática, institucionalmente constituida, la democracia se constituye como la expresión de la dinámica (en sus dos acepciones, de movimiento y de fuerza), de la propia potencia de la multitud, en su desarrollo social hacia nuevas formas, más complejas y elevadas de emancipación humana.

---

<sup>226</sup> Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011. Pág. 7.

Que desde nuestro presente no podemos definir, pues el horizonte ontológico permanece siempre abierto y nunca diseñado o decidido teleológicamente. En una experiencia que quizás podríamos llamar de eternidad.

Sin embargo, es importante decir que esta expresión de la potencia del movimiento de la multitud que supone la democracia, nunca está cerrada a involucionar, siempre está en riesgo, en conflicto, siempre será inestable, no acabada.

Esta posible involución ocurrirá como nos dice Spinoza cuando los seres humanos no concuerden entre sí. Y no concuerdan cuando no se guían por la razón. Estando sometido a las pasiones los seres humanos se enfrentarán unos a otros.

Surgirá así la servidumbre, individual por estar sometido a sus pasiones y colectivas por haber cedido a otro su potencia de existir, su derecho. Es al análisis de estos sistemas políticos generadores de dominación a los que están dedicados los primeros capítulos, del *Tratado Político*.

Llamando la atención el impactante comienzo, que los intérpretes llaman *capítulo metodológico*, sobre la concepción de los afectos, tanto en los filósofos escolásticos como en los políticos *realistas*, para terminar afirmando una declaración de principios, que encierra dos mensajes:

El alejarse de diseñar sistemas utópicos, en el sentido platónico del *Estado Ideal*, que no tienen ninguna capacidad de incidencia en la realidad, al concebir a los humanos, no como son sino como quisiéramos que fueran, “no se puede pedir peras al olmo” diríamos en el acervo popular castellano.

Pero por otro lado, le sirve también para desmarcarse de la tradición política realista empirista que considera lo dado, como bueno y como tal no mejorable. Frente a una reconciliación con los hechos y desde los hechos, Spinoza nos plantea una superación de los mismos, a partir de las potencialidades del ser humano en su constante autoconstitución como tal ser humano. “A los hechos, pero no desde los hechos” podríamos decir. O el famoso “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, y con él un alma, la mente orazón.

“Yme he esmerado en no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino solo entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, [...] no como vicios, sino como propiedades [de la naturaleza humana]”. (*TP*, 1. 4).

A partir de esta parte metodológica inicial que entronca con la *Ética*, como pone de manifiesto el propio Spinoza, se desarrolla una analítica de los regímenes políticos sin ningún viso de utopismos.

“Se puede decir que Spinoza afirma la presencia de un movimiento colectivo y necesario inscrito en la naturaleza humana, hacia una constitución de la existencia política signada por la libertad: es el proceder de una *libertad necesaria*, de una dinámica tendencial orientada hacia su plena expresión, que se despliega en la serie de transiciones que atraviesan todas las formas en las que el poder político se organiza” (Visentin, Stefano, *op.cit.* pág. 9).

Es por lo cual, que *Tratado Político*, se puede considerar que es recorrido por la *potentia de la multitudinis*. Lo que subyace a las tres formas de gobierno, en especial a las dos primeras, es la tensión que el desarrollo de la potencia va introduciendo tanto en el régimen monárquico como en el aristocrático. Hay que recordar que este último pasaría por ser definido en nuestros días como una supuesta democracia representativa (con todas las reservas que se quieran establecer).

Lo que haría inestables a esos regímenes sería el desarrollo o movimiento de la propia potencia de la multitud. La cual va “tirando”, exigiendo en su desarrollo autoconstitutivo cada vez más y más formas de gobierno colegiado y con ello de instituciones que expresen dicha potencia constituyente:

Oposición a los *arcana imperii*, Ejército de ciudadanos, descentralización administrativa de los poderes, propiedad pública del suelo, abolición de régimen feudal, creación del consejo más numeroso posible... estos son las instituciones que Spinoza relata para la transición del régimen aristocrático representativo al democrático.

Como podemos observar, son estas instituciones y sus posteriores desarrollos y ampliaciones de las mismas las que pueden dar lugar al tránsito desde un régimen a otro, como de la imaginación a la razón.

Desde el momento que son estos mismos mecanismos y más de diferente tipo que puedan ir surgiendo en las posteriores evoluciones, los que generan amplios debates de ideas entre la ciudadanía que pone a prueba los planteamientos basados en la imaginación y funcionan como trampolín para el llegar a guiarse por la razón.

Así, la monarquía se ve necesitada de recurrir a consejos asesores para paliar su impotencia manifiesta, de uno frente, el monarca, a todos los demás que componen la multitud. Desembocando en el régimen aristocrático.



El cual, al poco, le sucede lo mismo y necesita hacer el consejo asesor de gobierno e incluso el mismo gobierno, cada vez más y más amplio. Es como así desembocamos en la democracia como expresión de esta propia potencia de la multitud.

Y a partir de aquí empieza a producirse el desarrollo hacia formas cada vez más democráticas que se expresan en la creación de nuevos derechos como expresión de dicha potencia de la multitud.

“Este mecanismo de consulta generalizada, de comunicación universal, no *disturbada* por diferencias de poder, conduce a la gradual emancipación de los intelectos singulares que se liberan de los límites imaginativos y pasionales justamente a través del ejercicio y la crítica”.  
(Visentin, Stefano; *op.cit.* pág. 81).

En suma, es el propio régimen democrático el que genera el paso dentro de la multitud de pasar paulatinamente a través de sus propias instituciones, del guiarse por la imaginación al orientarse por la razón.

Ni que decir tiene que el freno de estos regímenes políticos, monarquía y aristocracia a frenar dicho proceso desemboca en una política de resistencia, disidencia y sedición que, o acaba con el régimen o genera una dictadura oligárquica que a su vez repercutirá en un aumento de la resistencia de la multitud.

De ahí el famoso miedo recíproco entre el poder establecido, sea monarquía o aristocracia y la propia multitud, tal y como nos muestra Balibar en su obra, *la crainte des masses*. Hay que mencionar sin embargo, una diferencia de matiz en esta problemática. Me refiero a la discrepancia entre Balibar y Negri principalmente en torno al papel emancipatorio que puede jugar la multitud.

Para Etienne Balibar como ya ha quedado indicado, el concepto de multitud en Spinoza puede llegar a ser ambivalente, teniendo un aspecto positivo si se guía por la razón, si componen racionalmente sus diferentes singularidades y puede tener un papel negativo si no componen dicha racionalidad y son guiados por la imaginación.

Por el contrario, para Antonio Negri, en Spinoza la multitud solo puede tener y tiene un carácter emancipador, revolucionario, y si no, es que no es multitud, será un conglomerado de gentes, individuos pero no compondrán multitud.

Para defender esto, los dos interpretan, de distinta manera, el mismo pasaje spinozista, en concreto cuando se refiere al miedo que desprenden las masas enloquecidas, al hacer referencia

al asesinato de los hermanos De Witt, *ultimi barbarorum*, refiere Spinoza. Aludiendo a un panfleto que quiso salir a colocar para protestar por el brutal asesinato.

Lo que ocurre, según Negri es que si bien es verdad que Spinoza califica a las masas de descontroladas y asesinas, a continuación añade que es el miedo a las propias masas lo que desencadena la barbarie.<sup>227</sup>

Para Antonio Negri existe un proceso natural que desencadena el paso a la multitud, a partir del *conatus* original, el esfuerzo de todos los individuos de perseverar en la existencia, pasando después por la *cupiditas*, el deseo consciente, y desembocando en el amor racional.

Es precisamente este proceso el que garantiza que la multitud siempre es revolucionaria, porque el amor racional solo se empieza a vislumbrar una vez que unos modos entran en contacto con otros y así, aumentando su potencia por esa unión, alumbran la racionalidad como instrumento cognoscitivo del amor. Afecto colectivo que garantiza la comunidad constituyente que conforma la multitud. No hay que olvidar tampoco la importancia de los afectos colectivos a la hora de conformar, tanto las categorías conceptuales con las que opera el entendimiento, como las instituciones sociales.

En este proceso, se van generando las diferentes “instituciones materiales” o derechos como expresión de dicha potencia democrática de la multitud. Luego, por tanto, tenemos que si es el miedo a la soledad lo que genera un principio de acercamiento a los otros, es por otro lado el desarrollo de la comunidad a partir de la amistad lo que debe desembocar en el paso al gobierno racional colectivo de los afectos comunes.

Siendo esta posibilidad del gobierno racional, vía teoría de la virtud, de los afectos que se establece a partir del conocimiento de las causas que los producen, es lo que encierra en Spinoza el espacio donde se juega la libertad humana y con ello la felicidad.

Que como dejó dicho al comienzo y al final de *Ética* V, libertad y felicidad, son indivisibles o indisolubles, no pudiéndose alcanzar uno sin el otro, exigencia por tanto, de comunidad. Recordando así el sentido clásico de los mismos, la tangente ática de la virtud republicana, el cual ha constituido el hilo conductor de nuestro trabajo.

---

<sup>227</sup> Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, editorial Nueva Visión 2012, pág. 38.

“La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestra nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestra concupiscencias porque gozamos de ella” (E5P42).

A todo lo largo y ancho del presente trabajo venimos intentando desarrollar una interpretación del concepto de razón y su articulación con el de poder/potencia que nos ha llevado a defender la posible existencia, sino patente, por lo menos latente de una teoría de la virtud, muy cercana a la clásica, articulada a partir del despliegue de dichos conceptos.

La ventaja de esta interpretación supone poder entender o descifrar, poder enfocar tanto esos pasajes de amplios significados o de ambiguas definiciones, como los desplazamientos conceptuales de la obra spinozista. Para así sacarlos a la luz de una forma que a nuestro juicio clarifica la interpretación de su sistema.

Es decir, interpretar la filosofía de Spinoza como una teoría de la virtud tiene la ventaja de poder clarificar todas las ambigüedades, sobrevenencia y desplazamientos semánticos y conceptuales que se suelen mencionar cuando se le lee como un autor exclusivamente anclado en la modernidad.

Es en la *Ética* donde podemos rastrear sobre todo estas alusiones latentes a una teoría de la virtud de corte clásico. Desde las referencias al “*conócete a ti mismo*”, (E5P4Esc. o E5P15, por ejemplo) de resonancias delficas a las alusiones explícitas de la unión de los dos bienes, felicidad y libertad. Todas ellas características esenciales de una teoría de la virtud. Por no mencionar las claras alusiones al concepto de virtud unido a la potencia de la razón.

Llega por tanto, ahora el problema final de probar que toda teoría de la virtud tiene que poder ser contrastada en el ejercicio de la acción colectiva que supone toda teoría de la democracia diseñada dentro de la tradición republicana. Es ahí donde dicha teoría virtuosa debe probar su validez.

Sin embargo, es bueno recordar que para algunos autores, como Negri<sup>228</sup>, el desarrollo que encierra la potencia de la multitud en su despliegue, y que él califica como un excedente que lo distingue del poder constituido (*potentia versus potestas*). El poder solo sería la fuerza que oprime a la potencia de la multitud a la hora de producir las subjetividades de las cuales se nutre.

---

<sup>228</sup> Negri, Antonio; *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

Siendo así, el poder estaría representado por el concepto de soberanía, vehiculado en torno a una concepción teológica de la política, al trascender y estar dicha soberanía al margen y por encima de las singularidades que conforman los modos individuales en su producción de subjetividad.

Dichas subjetividades opondrían permanentemente a dicho poder o en forma de resistencia o sedición, el *ius naturale* o potencia que les llevaría a alcanzar la hegemonía social como poder (potencia) constituyente.

Esta concepción alejaría a Spinoza de dicha tradición republicana, al llevarlo mucho más allá, de la concepción del Estado típico de esta tradición. Al igual que su concepción inmanentista lo separó del materialismo clásico del XVII y del XIX.

“Si la beatitud del sabio se articula necesariamente en un sistema de fruición colectiva, tal dimensión podrá ser adquirida solamente a partir de un régimen democrático, el único capaz de ofrecer las condiciones políticas para esta ulterior transición que da lugar a la posibilidad, si bien en un horizonte siempre en *riesgo* y nunca decidido teleológicamente, de la extinción de las instituciones estatales: sólo en democracia es posible, por lo tanto, hipotetizar el inicio de un proceso generalizado de experiencia de la eternidad”<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Visentin, Stefano; *el movimiento de la democracia*, Buenos Aires, Brujas editorial, 2011, pág. 86.

## IV. CONCLUSIONES FINALES DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo de la presente investigación ha venido marcado por el estudio del concepto de razón en Spinoza y su respectivo despliegue, en tres planos o usos de una misma razón, todos ellos inmanentes al propio sistema ontológico del spinozismo: el plano gnoseológico, el plano ético y el plano político.

Para a partir de ahí mostrar cómo se articula una teoría de la virtud como columna vertebral que une todo su sistema filosófico. Desde el autogobierno de los afectos para alcanzar la *beatitud* o felicidad, hasta el diseño político para la gobernanza de las pasiones colectivas, basado en la democracia de la multitud como comunidad, para el desarrollo y potenciación del *conatus* social, en busca de la libertad. Y como estos dos bienes se nutren y se complementan a partir de la potencia del entendimiento como *conatus* afectivo y racional, en la triada antes mencionada, de *conatus*, *cupiditas* y amor racional.

Las conclusiones, siempre provisionales, para posibles y futuros trabajos, que podemos sacar de este recorrido en cada uno de esos ámbitos serían las siguientes:

### IV.1. EN EL PLANO EPISTEMOLÓGICO:

1. La ciencia spinozista bebe sus fuentes del mecanicismo fisicalista cartesiano, pero no se detiene ahí. Su concepto diferente de Naturaleza como potencia infinita, (basado en la noción de *causa sui* y no en la de *res extensa*), unido a la univocidad del Ser y a la exclusividad ontológica de la sustancia, le imprimen un vitalismo, más cerca de la tradición hermética renacentista que del desarrollo del mecanicismo cinemático de Descartes. Además el uso del lenguaje en Spinoza lo acerca más a la moderna biología o a la ecología, dentro de las ciencias de la naturaleza, como subraya en su obra *Spinoza: Naturaleza y Ecosistema*, Luciano Espinosa, que a la propia física mecanicista.

Por tanto, la inmanencia absoluta del sistema exige un desarrollo mucho más amplio del materialismo mecanicista, acercándolo a una concepción más dinámica y más físico química de la naturaleza, que ya no estaría presente en la física exclusivamente cinemática del cartesianismo<sup>230</sup>.

---

<sup>230</sup>Deleuze, atribuye audazmente la visita de Leibniz a Spinoza como un momento clave en la concepción y modificación del mecanicismo cartesiano por parte de nuestro autor. Sería a partir de lo discutido en esta

2. El concepto de razón gnoseológica que emerge aquí, viene definido en función de lo anterior, como potencia del Entendimiento a partir de las “nociones comunes”, siempre anclada en la propia Naturaleza (frente a otras filosofías del Espíritu, donde la razón se enajena de la propia Naturaleza). Ya que el modo finito humano no es más que una expresión de la única sustancia infinita, la Naturaleza. De ahí que comparta en proporción su gradación de potencia de existir como esencia que define a ambos.

Y a su vez, la potencia infinita de la Naturaleza no es más que la suma de las distintas potencias que expresan los modos de existencia que la componen, entre ellos el humano. Por eso, no pueden dejar de ser una y la misma cosa, grados de potencia.

3. Como vía previa a esta emergencia tenemos la reforma del entendimiento y el recorrido racional por los tres niveles de conocimiento spinozista con el propósito de ir aumentando nuestra potencia de existir, nuestro *conatus*. La razón se configura así como la estrategia “ganadora”, es decir, la más eficiente del deseo humano y establece realmente una definición o componente vital de dichos niveles gnoseológicos.

4. Este anclaje natural de la razón es lo que la hace ser depositaria de los otros aspectos vitales, las emociones, las pasiones, los afectos, propios de la naturaleza humana, como tal una parte de la Naturaleza universal.

Por tanto ya, esta razón epistémica nace, es y se constituye como una forma de conocimiento pasional. Es una razón vital con un subsuelo afectivo, podríamos decir. Conocimiento y re-conocimiento emocional se dan juntos y a la vez.

A su vez, de esta conexión ético emocional y gnoseológica tenemos la inseparabilidad entre el entendimiento y la Voluntad, los cuales son lo mismo.

La distinción, claro está, es solo conceptual en función de los distintos atributos que expresan a la sustancia spinozista.

---

entrevista, que Spinoza decide aclarar y matizar su posición científica respecto a la concepción del movimiento y reposo en las relaciones corpusculares entre dos móviles; lo cual hará en el Libro II de la *Ética*. Leibniz habría señalado así a Spinoza, el error de la fórmula cartesiana de la conservación del movimiento que igualaba masa y velocidad de ambos cuerpos. Para más detalle, véase, Deleuze, Gilles; *En medio de Spinoza*, especialmente los capítulos (intitulados como clases X y XI) dedicados a la teoría de la individuación. (Obra citada en la bibliografía).

Además, tal y como queda planteado en el *excursus*, la *Ética* spinozista puede servir como fundamento para una posible y futura fundamentación del paradigma ecológico, tanto en sus aspectos epistemológicos como en los ético-políticos.

#### IV.2. EN LO QUE RESPECTA A LA RAZÓN ÉTICA:

1. Epistemología y ética convergen a partir del suelo natural común que comparten, los afectos. Es lo que Negri llama la esencia ética de la epistemología. Esta razón epistemológica y ética se despliega como potencia para constituir una teoría de la Virtud con el objetivo de establecer un gobierno de los afectos.

La ética queda así constituida como un componente más de la pura inmanencia natural estableciendo de esta manera una clara distinción con respecto a todo sistema de juicios morales que se posicionen transcendentemente al margen de la inmanencia ontológica del sistema.

2. La concepción de la Virtud como potencia de la razón para el gobierno de los afectos, tiene como objetivo establecer así las condiciones de posibilidad del autogobierno personal. Siendo *causa sui* de dichas afecciones transformo estas pasiones en acciones. Y dispongo el camino para la obtención de la felicidad.

Aquí la distinción entre consciencia como proyección teleológica de la *cupiditas* sobre la realidad y conocimiento como potencia de la razón para poder establecer las causas de los afectos, resulta esencial en el camino que recorre toda la filosofía spinozista.

3. Esta teoría de la Virtud se diferencia en un aspecto fundamental de la teoría clásica. En esta la razón es capaz por sí sola de gobernar las pasiones, de ahí nace la concepción del sujeto *enkratico* socrático. Objetivo que consigue mediante la modificación de las preferencias en la elección de los deseos, estableciendo órdenes de niveles o preferencias de preferencias, llegando uno mismo en la última fase de este proceso, a la elección de los propios deseos.

La diferencia entre distintos niveles de preferencias es lo que distinguen a la virtud ática de la estoica, más cercana esta al spinozismo. La *Stoa* construye una teoría de la virtud para tiempos de crisis y represión política, una vez que la *polis* ha caído. Spinoza, soporta y acoge los dos momentos, el republicano holandés y el de la crisis con el absolutismo barroco.

Por eso, para construir comunidad, para construir lo común, Spinoza comienza con la amistad, primero entre unos pocos, *caute*, es su lema, para luego ir ampliando el círculo virtuoso. Aun así, exige que la amistad se produzca entre individuos racionales. Por eso nos recuerda que “*la amistad entre individuos pasionales es más comercio o soborno que gratitud*”. (E4P71 escolio. Pág. 231 de la traducción de Vidal Peña).

Pero por otro lado y por el contrario, Spinoza aun buscando el mismo objetivo, primero, reconoce que la razón no puede llegar a gobernar las pasiones humanas al 100%. Pero sí que puede alcanzarse un alto porcentaje si uno accede al tercer nivel de conocimiento, *el amor intelectual*, (vemos de nuevo, la implicación entre los dos planos, epistémico y ético). En cambio, para Spinoza, es imposible eliminar las pasiones, porque forman parte de la naturaleza que nos constituye como humanos.

Sin embargo, Spinoza cree que para conseguir este gobierno, la razón debe mutar, en afecto o en deseo, de ahí el erotismo de la propia razón. A un afecto solo le puede vencer otro afecto más fuerte y de signo contrario. Y el mayor afecto posible es el que brota de la razón, por eso no tiene exceso. Esta es la misión de la razón, ayudar a generar afectos positivos que aumenten la potencia de actuar.

Como ilustramos con la metáfora del Velero en alta mar, la razón, ya afectiva, emocional, es el timón que mueve el barco, pero los vientos son las pasiones, con la potencia del Entendimiento, podemos navegar hacia nuestro destino deseado, la felicidad, pero sin viento el Velero no se movería y sin timón racional estaríamos a merced de las fluctuaciones de los afectos.

(No existe por tanto la opción a barcos a motor, sería tanto como poner la posibilidad de la *salvación* en algo ajeno y externo a nosotros mismos). La heteronomía como en Kant, está vetada en Spinoza y abarca a todos los ámbitos, ético y político, porque produce servidumbre.

4. La teoría de la virtud, entendida esta como potencia de la razón se constituye así en el auténtico corazón del sistema y sirve de puente para el paso a la razón política, de la cual forma parte integral. No puede haber una sin la otra.

La razón se hace necesariamente política, una vez que ya es epistemológica, al producir el necesario conocimiento para poner en marcha el mecanismo de liberación, y ética, al estar basada en el erotismo activo del deseo como esencia de su propia naturaleza. Este



paso es irreversible tal y como quedó reflejado en el apartado dedicado a “las premisas éticas del spinozismo”.

Y se hace política porque la *salvación* es colectiva, construyendo una comunidad impolítica de lo común, a partir de la producción de subjetividad que generan las potencias de las singularidades. El destino del sabio está ligado a lo social, único lugar donde puede alcanzar dicho estatus de *beatitudo*. Se cumple así el desarrollo de la triada *conatus, cupiditas, amor racional*.

Tenemos ya aquí la conexión entre los tres planos de una misma razón, identificados como diferentes a nivel conceptual, pero no ontológico, ya que razón solo hay una, de los cuales estos tres planos (epistémico-ético-político) son como expresión de su esencia y por tanto de su auto constitución.

#### IV.3. POR LO QUE RESPECTA A LA RAZÓN POLÍTICA O YA POLIÉTICA:

1. La teoría de la Virtud como gobierno de los afectos vuelve ahora a configurarse como teoría política para la gobernanza de los afectos colectivos o políticos. Afectos originadores de las categorías conceptuales que ordenan lo político: bien, justicia, humanidad... Aquí la implicación de los modos humanos es absoluta. Un modo no es algo aislado ni al margen de la Naturaleza. No es, ni puede ser un imperio dentro de otro imperio. Su ser, su esencia, que viene definida por el deseo, es lo que es, por las relaciones que establece con los demás modos. Es decir, es la relación la que le auto constituye como tal modo. Dando primacía así a la estructura relacional frente a la forma como contenido.

Por tanto, un modo se autodefine, se auto constituye en función y relación con los demás modos que configuran la Naturaleza, y no es nada al margen de los demás modos. De estos encuentros aleatorios entre modos nace la singularidad humana, modo peculiar dotado de pensamiento. De toda esta imbricación entre los modos individuales finitos nacen los afectos colectivos.

Spinoza evita hablar o usar la noción de “sujeto” para marcar distancias con respecto a Descartes y su “*cogito*”. En Spinoza lo que define al ser humano es el cuerpo como expresión y manifestación del deseo de existir o *conatus*, del cual la mente no es más que la idea que nosotros tenemos de nuestro cuerpo.

Del *cogito* cartesiano surgió en el ámbito político (según nos relata Negri, en su *Descartes político*), la posibilidad, pronto abortada por los acontecimientos que lleva a

cabo el desarrollo del capitalismo, de conjugar individualismo burgués y soberanía absoluta y trascendente del poder (el Estado barroco), como constitutivos de la modernidad.

Spinoza, por tanto, marca distancias con todo, esta concepción teológica de la política, basada en el gobierno trascendente de las singularidades, y exige el autogobierno de la potencia de la multitud para crear su propio no-estado, comunidad, para construir lo común.

2. Del gobierno de los afectos comunes nace una teoría política destinada a eliminar la servidumbre como forma de gobierno. Por ello Spinoza identifica Estado y multitud, definiendo a aquel como la potencia de esta.

Esta identificación entre el Estado y la Multitud, en principio dos entidades antagónicas, nos lleva a concluir que el oxímoron que une e identifica a ambos términos, esconde una sobrevenida, un desplazamiento conceptual, el cual se abre y se despliega en un nuevo concepto que asume a los dos anteriores, la Comunidad o lo Común.

En efecto, definir el Estado por su contrario, la multitud, implica negar el primero. El único Estado que la multitud puede crear es el no-estado, es decir la comunidad, o lo común, como forma de organización horizontal y de autogobierno de los afectos colectivos o pasiones comunes, basada en el conocimiento de dichos afectos y así poder ser *causa sui* de ellos.

La *Communitas* o *Communia*, spinozista queda así definida y constituida desde la óptica de lo impolítico: entendida como deuda con el otro y no como una propiedad basada en la étnia o el territorio. Lo que tenemos en común *munus* con el otro, *cum* no es algo nuestro, una propiedad que nos pertenece genéticamente por nacimiento; sino lo que no somos pero con lo que estamos en deuda, un debe. Si se me permite la metáfora es como un archipiélago, nos une lo mismo que nos separa.

Esta *communia*, ya impolítica, se establece como la depositaria de los afectos alegres colectivos que aumentan nuestra potencia de vivir. Amistad, generosidad y amor principalmente, generadores de alegría y felicitas.

3. La razón que articula a la multitud es una razón erótica en el sentido griego que la constituye como tal multitud. Sólo si se guía por la razón, (aquí retomando una idea o un camino transitado por Etienne Balibar), la multitud puede ser definida como Estado, (o como no-estado, como comunidad). O sólo, es ya *communia* si ha realizado el proceso del *conatus*, *cupiditas*, amor racional (como nos recuerda Negri).

Si la multitud no se guía por la razón, *sui iuris* (o no es multitud como tal, no es *communia*) o su potencia de actuar, su *conatus* político, no solo disminuye, sino que puede llegar a generar impotencia o servidumbre al implicar la heteronomía de regirse por algo ajeno (*alieni iuris*).

4. El Estado, se constituye así como el otro sujeto político antagonista de la multitud, constituido como voluntad de poder soberano y trascendente que frena la potencia de la multitud, a partir de la generación del miedo como afecto primario. Enfrentado así a la *communitas* de la multitud conformada a partir de la potencia del amor como afecto esencial.

Esta visión del Estado también desde lo impolítico es la que permite alumbrar su parte más oculta y sacarla a la luz. Siendo la esencia del mismo el sistema económico capitalista que ha sustituido en la modernidad al sistema ético de la antigüedad como corazón de la razón política.

5. De ahí el guiño de Spinoza al definir al Estado por su contrario. La antítesis manifiesta y permite alumbrar la necesidad de “mirar” para otro lugar, para intentar ver hacia dónde señala Spinoza, dónde quiere que “miremos”: hacia una Comunidad impolítica basada en la amistad. La salvación será colectiva, o no será.
6. Lo cual corrobora el concepto de razón que venimos manteniendo, una razón normativa y emocional. Coincidente además, con los últimos avances en neurociencia que explican la formación del cerebro intelectual a partir del cerebro anterior y primigenio afectivo, como nos recuerda Javier Espinosa<sup>231</sup>. Poniendo en esto a Spinoza (como hace Antonio Damasio) como pionero en su concepción de la razón.

Esta multitud *ex ductu rationis*, expresa su potencia a través del movimiento siempre ascendente de la democracia, no concebida aquí como un régimen político; sino entendida así, *sub specie aeternitatis*, como el movimiento de la multitud en el horizonte inmanente de la Ontología spinozista, como expresión de la propia potencia de la multitud en su desarrollo ascendente hacia cuotas comunes y más elevadas de la buena vida (en terminología clásica).

7. El derecho natural, a partir de la identificación que hace Spinoza de poder y derecho, es puesto aquí del revés. En vez de diluir el derecho en el poder, como hacen la mayoría de

---

<sup>231</sup>Espinosa Antón, Francisco Javier; “La razón afectiva en Spinoza”. En Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007.

los comentaristas políticos, explicamos el poder en función del derecho, sacando a la luz así, todo su potencial. Y subsumiendo la norma jurídica en la *bios* natural, dentro de esta visión impolítica del *ius sive potentia*.

Como la expresión de la propia potencia natural, poder y potencia, se contraponen desde esta perspectiva, el poder o *potestas*, no es racional, no está basado en la razón, y lo único que hace es frenar y tratar de impedir la acción de las singularidades a la hora de *hacer-multitud*, de construir *lo común*.

De tal manera que ejercer el poder sin derecho desemboca en tiranía e imposición por la fuerza de la servidumbre. Tal y como se constituyeron los diferentes Estados Absolutistas modernos. Por el contrario, de la definición del poder a partir del derecho, se convierte en potencia, que como derecho ejercido produce una gran riqueza y fecundidad interpretativa al abrirnos campos poco explorados por los estudios al uso sobre Spinoza.

8. Además esta hipótesis nos permite acercarnos a pergeñar para futuros trabajos, qué se puede entender por instituciones de la multitud, como se auto organiza ésta. Para lo cual hemos recurrido provisionalmente y por un lado, a la *teoría del reconocimiento* extrapolada de las elaboraciones de Axel Honneth, como una institución jurídica y conceptual dentro de la comunidad de la multitud. Distinguiendo eso sí, entre instituciones materiales e instituciones conceptuales. Y por otro lado, nos parece muy acertada la interpretación de Javier Peña en relación con la articulación real de dichas instituciones democráticas, a partir de las existentes en el modelo aristocrático del *Tratado Político*, las cuales vendrían a conformarse, a tomar forma democrática con la ampliación en el número de sus miembros.

El paso así reflejado, del modelo aristocrático al modelo democrático, como movimiento de la multitud, consistiría en el aumento paulatino y constante de los individuos que componen, que entran a componer las instituciones democráticas del nuevo sistema político<sup>232</sup>. De esta manera, la diferencia principal o una de ellas, entre las instituciones del sistema aristocrático y el democrático, consistiría en el aumento del número de individuos que componen las instituciones, hasta alcanzar así al pleno gobierno de la multitud y la definición de esta como Estado.

---

<sup>231</sup>Peña Echeverría, Javier; “Cómo se ordena la potencia de la multitud”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº31, La Laguna, 2012

**9. Razón y multitud: O la multitud como potencia *ordinata* de la razón.** Creo que el punto de llegada de toda la investigación puede quedar muy bien reflejado en la tensión relacional y normativa que se ha venido planteando entre estas dos nociones, razón y multitud, como reza el título de este apartado.

Como hemos podido observar también, por un lado, o en primer lugar, la razón es el desarrollo final al que nos conduce el *conatus*. Es decir es la máxima potencia que se puede alcanzar como singularidad modal al formar parte de la naturaleza.

Así hemos descrito el paso del *conatus* a la *cupiditas* para alcanzar finalmente el amor racional, vía segundo y tercer género de conocimiento. Luego, el *amor intellectuellis* sería el deseo racional encarnado en la *praxis*, en la acción que esa singularidad modal, el ser humano, lleva a cabo, no solo para perpetuarse en la existencia, sino también para alcanzar una vida plena, digna o virtuosa.

Teniendo muy claro, que esta maximización de la potencia, vía racional o vía *nociones comunes*, se empieza a producir a partir del segundo género de conocimiento hasta alcanzar, en algunos casos el tercer género.

Como suele señalar Vidal Peña<sup>233</sup>, esta potencia de la razón es *potentia ordinata*, frente a la potencia absoluta de la Naturaleza. Es decir, que este máximo de potencia racional es alcanzado dentro de un orden, dinámico, no estático ni clausurado, pero ordenado. Siendo dicho orden el que posibilita el aumento del potencial finito del modo humano de existencia, a partir de la agregación de nuevos individuos que van componiendo la multitud. Este orden de la razón se expresaría desde el punto de vista epistémico como método geométrico y en el ámbito político expresaría el derecho de la multitud, como ordenamiento jurídico a la hora de constituir las instituciones (dinámicas, abiertas al futuro ontológico) del Estado democrático, como bien refleja Javier Peña<sup>234</sup>.

Además, al ser el máximo de potencia que puede generar, y ser el amor, un deseo racional, convierte a la razón en razón deseante, o afectiva, es decir ética, y no solo epistemológica. Y al mismo tiempo, al alcanzarse en relación con los demás, en colectividad o en común, la razón ética se hace también política o poliética.

---

<sup>233</sup> Vidal Peña; “Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado”, en Blanco Echaurre, Jesús; editor, *Espinosa: Ética e Política. Op. cit.*

<sup>234</sup> Peña Echeverría, Javier; “Cómo se ordena la potencia de la multitud”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº31, La Laguna, 2012.

Teniendo esto en cuenta, nos encontramos con que “*el deseo que proviene de la razón no puede tener exceso*”, que viene a marcar creo dos cosas; primero que los seres humanos solo concuerdan si se guían por la razón, como Spinoza nos recuerda constantemente; y segundo que este deseo racional, que define a la razón como razón deseante o erótica, supone un excedente, como Negri, también nos recuerda habitualmente.

Este excedente, que a nuestro juicio podemos identificar o definir como la producción del amor racional, excede, pero no sobra, sino que se proyecta en el tiempo, se abre ontológicamente al futuro en aras de construir una mayor potencia vital, nivel de existencia común.

Es por tanto excedente no porque sobre, sino porque abre el futuro al presente, no cierra este y además es siempre dinámico, mutable, constituyente, desde el punto de vista del horizonte ontológico. Excede el presente para proyectarse al futuro, excede a la singularidad presente para proyectarla en la relación con las otras singularidades, es alteridad, nos involucra con el otro y con lo otro que hay en nosotros, porque al proceder así nos constituye también a nosotros mismos, nos hace ser lo que somos, lo que estamos siendo.

Este excedente, que genera el amor racional, es la potencia de la razón, es la virtud, es la misma felicidad y libertad de las que nos habla Spinoza. Y es precisamente este excedente vital, el que separa su concepción de la inmanencia de los materialismo del XVII, e incluso posteriores, al imprimir un *plus*, a la misma concepción de la materia, en nuestro caso, de la Naturaleza, y no considerarla inerte, meramente *res extensa*, como el mecanicismo.<sup>235</sup>

Y en segundo lugar, la multitud es la culminación del concepto de razón, al jugar el mismo papel en el campo político que la sustancia en el ámbito ontológico. No dejando de ser nada más y nada menos que la suma de las singularidades. Aquí el todo, la multitud, no es tal todo, porque incluso la red de relaciones modales que nutren y constituyen las singularidades siguen perteneciendo a dichas singularidades y no a la totalidad, de la multitud.

---

<sup>235</sup> Como también señala, Martínez Martínez, Francisco José en “La noción de Naturaleza en Espinosa”

Se evita así todo recurso al ámbito trascendente o la posible extrapolación e independencia ontológica de una entidad, la multitud, que de ocurrir así, dejaría de ser lo que Spinoza desea hacernos comprender.

Por consiguiente, la multitud no es una entidad, extraña y ajena, como podría llegar a ser la Voluntad General rousseauiana. Ni tampoco es una unidad como la noción de pueblo hobbesiana. No es una entidad y no es nada más que la constitución, la creación de lo común por las singularidades que la conforman sin dejar de ser esas mismas singularidades.

Es comunidad impolítica y racional, porque si no, no hay concordancia plena. Pero sí hay, gradación racional, en el arco que recorre a nivel epistemológico los tres niveles de conocimiento. Y a nivel ontológico, el paso del *conatus* a la *cupiditas* para desembocar en el amor racional. El cuál es el excedente racional que hace cambiar constantemente a las singularidades hacia un futuro abierto y más pletórico de libertad y felicidad común. En suma, razón y multitud se conjuntan y complementan en el amor intelectual para construir lo común, como relación necesaria que establece y constituye a las singularidades modales. Relación siempre abierta a los cambios hacia *conatus* colectivos de existencia de mayor plenitud ontológica. Eso es y en eso consiste la estrategia del *conatus*. Eso es y eso define la teoría de la virtud como potencia de la razón en Spinoza<sup>236</sup>.

Soy plenamente consciente también, que en este recorrido del presente trabajo de investigación, hemos dejado de lado muchos aspectos y lugares comunes muy visitados y transitados que se suelen relacionar con la filosofía de Spinoza. Ello es así por dos razones:

---

<sup>236</sup> En el centro del debate entre Negri y Balibar sobre el concepto de multitud está situada el concepto de razón y su relación con la constitución de lo común, como comunidad impolítica.

Negri lleva tiempo tratando de construir un materialismo del tiempo, siguiendo la estela que abrió Althusser con el materialismo aleatorio. Para Negri, el materialismo clásico, incluso marxista, peca de ser un materialismo espacial, de la res extensa, y concibe al tiempo como una categoría más de esa espacialidad. De ahí que el recurso a Spinoza, se presenta como esencial, a la hora de temporizar y desplazar esa inmanencia del espacio hacia el tiempo. Un tiempo abierto al futuro ontológico a partir del exceso, ya racional, que emana de la potencia constituyente de la multitud. Por eso su inmanentismo ha subsumido al materialismo. Paraphraseando a Habermas con su “de Kant a Hegel y vuelta a Kant”, en Negri se podría hablar así de un círculo virtuoso y decir: “*zum Spinoza bis Marx und zurück Spinoza*”.

- la primera, ha estado motivada por el objetivo de centrarnos en el concepto de razón y su despliegue en los tres planos estudiados a partir de la relación que se establece con el poder.
- Y la segunda, ha estado asistida con el intento de no repetir teorías que ya han demostrado su fecundidad en los análisis spinozistas. Motivo principal de su actualidad entre nosotros.

Así con el afán de no repetir, esos lugares comunes en la conformación y estudio del pensamiento de Spinoza, hemos pasado por alto o recorrido con brevedad las habituales referencias al contexto histórico político de la Holanda del XVII, a los aspectos que más le diferencian del cartesianismo, a su relación con Hobbes, a la tradición republicana, a los problemas teológicos propios de la época... para poder centrarnos en la articulación de su concepto de razón y ver como se despliega en esos planos estudiados, que creemos estaba un poco desdibujado en la última época.

Por todo lo anteriormente expuesto podemos concluir siguiendo a Moreau:

“Spinoza es un autor que se puede definir como racionalista crítico. Consistiendo esta actitud crítica en un concepto de razón que es absoluto por inmanente, histórico por ontológico, y erótico por ético-político, más cerca del *logos* griego que de la *ratio*, latina y moderna.” [Q. E. D.].

**10.** Como fin final de esta investigación me gustaría terminarla con una reflexión personal a modo de resumen de su pensamiento que pueda contribuir a clarificar algunos de los puntos tratados en este trabajo y al mismo tiempo servir para posteriores indagaciones.

Uno de los pilares que sustentan todo el edificio metafísico spinozista es la distinción entre conciencia y conocimiento, tal y como se pone de manifiesto en el Apéndice que cierra el libro I de la *Ética*<sup>237</sup>.

A partir de esta diferenciación podemos decir que Spinoza lleva a cabo una auténtica deconstrucción del sujeto ético-político de la modernidad. Toda su obra puede ser leída de esta manera, en *Ética* I, deconstruye el concepto de Dios en *Ética* III y IV y su continuación natural en el Tratado Político es el sujeto moral y político el que es deconstruido, para finalmente en *Ética* V, volver a montarlo.

---

<sup>237</sup> “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”. (*Eth*, I, Apéndice, pág, 113, Edición de Vidal Peña, Madrid, Tecnos, 2007).



Pero lo que emerge de aquí, ya no es el sujeto ni el Estado reformado y criticado. No, lo que emerge es algo muy distinto. Estamos en las antípodas tanto del sujeto cartesiano que alumbrará la modernidad, *el cogito*, como del sujeto político hobbesiano, el Estado. Al negar a la conciencia la posibilidad de conocimiento, nos está mostrando que ésta, la conciencia, y con ella el sujeto que construye, el cogito, simplemente es proyección ilusoria del deseo, representación imaginaria de la voluntad. Proyecta sobre el mundo su propia sombra.

Extrapolando (el mundo como voluntad y representación), reconoce identitariamente, lo que ella misma pone. Es el mismo deseo desplazado, sobrevenido, de ahí su mayor prejuicio, la finalidad.

Para poder alcanzar, llegar al conocimiento es necesario establecer con rigor geométrico esa red causal que supone la base del mismo, la concatenación y encadenación de las ideas adecuadas, de unas a otras.

Y para esta tarea es necesario, imprescindible llevar a cabo la demolición, la voladura, del propio sujeto, la deconstrucción del *cogito* cartesiano. Y en el campo político a su vez la misma estrategia llevará a la voladura del Estado, al identificar a este con la potencia de la multitud.

De ahí que Spinoza nunca defina al ser humano, al modo finito, como sujeto o *cogito*, en el sentido que Descartes y la modernidad con él lo construye. De aquí también uno de los grandes intereses que acercaron a Spinoza a los estructuralistas franceses. Spinoza se le aparece entre otras cosas como un antecedente en la disolución del Yo.

En esta singladura lo que queda de esta deconstrucción no es la nada. No es tampoco un yo oculto, como algunos ven en el genio maligno cartesiano. No, la resultante es un no-sujeto y un no-estado.

Es una nueva visión, impolítica del propio individuo humano, que como tal modo finito de la naturaleza, hace posible, una vez liberado de la ilusión, la puesta en marcha del conocimiento.

Y con ello y en ello se juega la única posibilidad del abandono de la servidumbre voluntaria, que el propio sujeto, así construido, llevaba incorporada como ficción imaginaria. Por eso empieza *Ética V*, con el “paso por fin” a mostrar el camino de la virtud como potencia de la razón, única vía que puede conducir a la liberación y a la libertad.

Este énfasis en el “paso por fin” o “paso, finalmente”, vendría a mostrar la solución esperada a lo largo de toda la *Ética* como el momento culminante de dicho recorrido, lo

cual explicaría la velocidad que Spinoza imprime a esta quinta parte en comparación con la escritura más pausada de las cuatro partes anteriores. El camino será excelso (virtuoso) pero bello y bueno (útil).

## V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### V.1. BIBLIOGRAFIA GENERAL UTILIZADA Y CITADA EN LA INVESTIGACIÓN

#### V.1.1. OBRAS DE SPINOZA

##### V.1.1.1. EDICIONES ORIGINALES

- Spinoza; *Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, ed, Carl Gebhardt, Carl Winters Universitats buchhandlung, (1924), reedición facsimil 1972, 4 vol.
- *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten – J. Land, Den Haag, Nijhoff, 1882-3, 2 vol.

##### V.1.1.2. TRADUCCIONES

- Spinoza, Baruch; *Oeuvres*, traducción, Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1964-1966, 4 vol.
- Spinoza, Baruch; *Tratado para la Reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2006. Edición, traducción y notas de Atilano Domínguez.
- Spinoza, Baruch; *Cogitata metafisica /principios de la filosofía de Descartes*; Madrid, Alianza editorial, 2006 (se publica conjuntamente con el anterior, *El Tratado para la Reforma del Entendimiento*).
- Spinoza, Baruch; *Tratado Breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. Edición, traducción y notas de Atilano Domínguez).
- Spinoza, Baruch; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Tecnos, 2007. Edición de Vidal Peña y de Gabriel Albiac. Edición que reproduce la de Alianza Editorial (sin las notas e epílogo de Gabriel Albiac), la cual recoge a su vez la antigua y ya clásica edición de Vidal Peña para la Editora Nacional).
- Spinoza, Baruch; *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000. Edición de Atilano Domínguez con introducción, traducción, notas e índice de referencias internas de textos paralelos y analíticos).
- Spinoza, Baruch; *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza Editorial, 2008. (Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez).

- Spinoza; *Tratado Político*, Madrid, Alianza Editorial, 2010. (Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez).
- Spinoza, Baruch; *Correspondencia Completa*, Madrid, Hiperión 1989, edición de Domingo Sánchez Estop.
- Spinoza, Baruch; *Correspondencia*, Madrid Alianza Editorial, 2005, edición de Atilano Domínguez.,
- *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. Edición, selección, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. (Incluye “Prefacio” de las “*Opera posthuma*”, biografías de Bayle, Kortholt, Colerus y Lucas, Catálogo de la “Biblioteca de Spinoza”, noticias sobre su familia, educación, excomunión y muerte).

## V.2. INSTRUMENTAL ANALÍTICO

### V.2.1. BIBLIOGRAFÍA GENERAL CITADA Y LÉXICOS.

- *Bulletin de Bibliographie Spinoziste*, Publicación anual de la *Association des Amis de Spinoza*. Aparece desde 1980, como apéndice de la revista *Archives de Philosophie*.
- *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 22 volúmenes hasta la fecha, desde 1992. Se pueden consultar en:

(<http://www.uclm.es/actividades0304/seminarios/spinoza/cuadernos.asp>).

[Los “Cuadernos del Seminario Spinoza” son una publicación coordinada por Atilano Domínguez, en la que se recogen los trabajos de investigación expuestos por los miembros del Seminario en las Asambleas anuales. Normalmente se pronuncian dos conferencias en cada encuentro de la Asamblea y, en consecuencia, se publican dos Cuadernos anuales].

### V.2.2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL CLÁSICA

- Aristóteles; *La Política*, Madrid, Editorial Nacional, 1981
- Aristóteles; *Ética Nicomaquea / Ética Eudemiana*, Madrid, El País Editorial, 2010.
- Descartes, René; *El mundo tratado de la luz*. Barcelona, Anthropos, 1989. Edición, traducción y notas de Salvi Turró Tomás.
- Descartes, Renato; *Libertad y Generosidad, textos morales*, Barcelona, editorial Proteus, 2010. Edición a cargo de Salvi Turró.
- Hobbes, Thomas; *Léviatan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Hobbes, Thomas; *De cive, tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999.
- Hobbes, Thomas; *De corpore, tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000.
- Hume David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Akal istmo, 2004.

- Husserl, Edmund; *Meditaciones Cartesianas*, México, ed. FCE, 1985.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1985.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Edición de Pedro Ribas para Alfaguara, 1983.
- Kant, Immanuel; *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos editorial, 2008.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Platón, *Diálogos I, II, III, IV* Madrid, Gredos editorial, 2001.
- Rousseau, Jean Jacques; *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza editorial, 2012
- Rousseau, Jean-Jacques; *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Delta editorial, 2013.

### V.2.3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE SPINOZA Y SUS CONTEMPORÁNEOS.

- Alain, *Spinoza*, Barcelona, Marbot ediciones, 2008.
- Albiac, Gabriel; *La Sinagoga vacía*, Madrid, Hiperión, 1987.
- Albiac, Gabriel, *Sumisiones Voluntarias, la invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Alquié, Ferdinand; *Leçons sur Spinoza*, Paris, ed. La Table Ronde, 2000.
- Allendesalazar Olaso, Mercedes; *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Altani, Carlo; *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata editorial, 2005.
- Álvarez Gómez, Ángel; *El Racionalismo del siglo XVII*, Madrid, Síntesis, 2001.
- Alves, Esther; *La Nueva fábrica. Estudio y análisis de la Ética demostrada geoméricamente por B. Spinoza*. Madrid, tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense. 1998. Ed. Facsímil.
- Anónimo Clandestino (Siglos XVII-XVIII); *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, Madrid, Tecnos, 2009 (Estudio de Pedro Lomba y Pierre François Moreau).
- Arnau, Juan; *El cristal de Spinoza*, Valencia, Pretextos, 2012.
- Balibar, Étienne; *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985. (Edición en castellano, Étienne Balibar; *Spinoza y la Política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011).
- Balibar, Étienne; *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

- Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*. Conferencia leída en Rijnsburg, el 15 de mayo de 1993., Córdoba, Argentina, Brujas Editorial 2009.
- Berger, John; *El Cuaderno de Bento*, Madrid, Alfaguara, 2012.
- Blanco Echauri, Jesús; “Un iusnaturalismo irónicamente perverso (genealogía e historia de una metamorfosis: I. Ius sive facultas)”, En *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999. Edición a cargo de Jesús Blanco Echauri.
- Blanco Echauri, Jesús; “Anacos de espellos que fai a chuvia nas dunas. (A voltas con Espinosa)”. En *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Blanco Echauri, Jesús; *La Política como gobierno de las pasiones*, en la obra colectiva, VV.AA.; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- Blanco Echauri, Jesús; “Esse alterius iuris: Espinosa à rebours (génesis y estructura del discurso sobre la servidumbre en la filosofía política moderna)”, en VV. AA.; *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, UCLM, (ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha) 2008.
- Bodei, Remo; *Geometria delle passion*, Feltrinelli, Milano, 1992. (Edición castellana Remo Bodei, *Geometria de las pasiones*, México, ed. FCE, 1995)
- Bove, Laurent; *Pascal et Spinoza - Pensée du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Ed. Amsterdam, 2007.
- Bove, Laurent; *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid Tierra de nadie ediciones 2009.
- Bove, Laurent; Secrétan, Catherine; Mechoulan, Eric; Bras, Gérard; Dagron, Tristan; (editores), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales »?* Paris, Amsterdam editions, 2007.
- Carvajal, Julián; ”La idea de soberanía en Spinoza”, en *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. (edición de José Blanco Echauri), Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Carvajal, Julián; “el tiempo y la economía afectiva en Spinoza” en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, coord. por Eugenio Fernández García, María Luisa de la Cámara García, Madrid, 2007.

- Carvajal, Julián; “Sentido y función de la paz en Spinoza” en *Spinoza: de la física a la historia*, coord. por Julián Carvajal Cordón, María Luisa de la Cámara García, Cuenca, ediciones de la UCLM, 2008.
- Carvajal, Julián y De la Cámara, María Luisa (Coordinadores); *Spinoza de la filosofía a la Historia*, Cuenca, UCLM (ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha), 2008.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Madrid, Booket, 2011.
- Damasio, Antonio; *Looking for Spinoza* (Edición en castellano, Antonio Damasio, *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Madrid, Booket, 2013).
- De la Cámara, María Luisa; “La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado Político de Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Espinosa*, nº20, Ciudad Real, 2005.
- De la Cámara, María Luisa y Fernández, Eugenio (editores); *El gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- De la Cámara, María Luisa; “Fronteras de la tolerancia”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº 31, La Laguna, 2012.
- Deleuze, Gilles; *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. (Edición en castellano, Gilles Deleuze; *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik editores, 1996).
- Deleuze, Gilles; *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981. (Edición en castellano, Gilles Deleuze; *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona. Tusquets, fábula, 2001).
- Deleuze, Gilles; *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus editorial, 2008.
- Federici, Silvia; *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia. 2004. (Edición en castellano, Silvia Federici; *Caliban y la Bruja*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010).
- Del Lucchese, Filippo; *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma ed. Derive Aprodì, 2009
- Doménech, Antoni; *De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica editorial, 1989.
- Domínguez, Atilano; *Spinoza*, Madrid, ediciones D'Orto, 1995.

- Duso, Giuseppe; coord., *Para una historia de la filosofía política Moderna*, México, Siglo XXI, 2005.
- Espinosa Antón, Francisco Javier; “La razón afectiva en Spinoza”. En Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007.
- Espinosa Antón, Francisco Javier; “Metafísica y concepción de la historia en Spinoza”, en *Spinoza: de la física a la historia*, coord. Julián Carvajal Cordón, María Luisa de la Cámara García, Cuenca, ediciones de la UCLM, 2008.
- Espinosa Antón, Francisco Javier; “La naturaleza y la potencia de la felicidad”, La Laguna; *Laguna: Revista de filosofía*, Nº 31, 2012.
- Espinosa Rubio, Luciano; *Spinoza, Naturaleza y Ecosistema*. Salamanca, UPC. 1995.
- Espinosa Rubio, Luciano. “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”, *Cuadernos del Seminario Espinosa*, nº6, Ciudad Real, 1996.
- Espinosa Rubio, Luciano; “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos”, En Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007.
- Espinosa Rubio, Luciano; “Historia, naturaleza humana y experiencias: nociones transitivas”, en *Spinoza: de la física a la historia*, coord. Julián Carvajal Cordón, María Luisa de la Cámara García, Cuenca, ediciones de la UCLM, 2008.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origene e destino della comunità*, Turín, Gulio Einaudi Editore, 1998. (Edición en castellano, Roberto Espósito; *Communitas*. Buenos Aires, Amorrortu. 2007).
- Galcerán Huguet, Montserrat y Espinoza Pino, Mario (editores); *Spinoza contemporáneo*; Madrid, Tierra de Nadie Ediciones, 2019.
- García del Campo, Juan Pedro. *Spinoza o la libertad*. Barcelona. Editorial Montesinos, 2008.
- García del Campo, Juan Pedro; *Spinoza y el 15M*, Hondarribia, Hiru, 2012.
- García del Campo, Juan Pedro; *Esencial Spinoza*, Barcelona, El Viejo Topo, 2012.
- Gebhardt, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2008.



- Giancontti Boscherini, Emilia; *Lexicon Spinozanum*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Londres, A Pellican Book, 1953. En castellano:
- Hampshire, Stuart; *Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. (Edición de Vidal Peña).
- Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad, Aristóteles y Spinoza*, México D.F. FCE, 1984.
- Henry, Michel; *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, La Cebra editorial, 2008.
- Hernández Pedrero, Vicente; “Naturaleza, potencia, derecho”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº 31, La Laguna, 2012.
- Israel, Jonathan I.; *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001. (Edición en castellano, Jonathan I. Israel, *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad 1650-1750*. México. D.F. FCE. 2012).
- Jacob, Margaret C; *The Radical Enlightenment*, Lafayette, Louisiana, Cornerstone book, 2006.
- Kaminsky, Gregorio; *Spinoza, la política de las pasiones*. Buenos Aires, Gedisa. 1990.
- López Pulido; Alfredo, “Ética Ecológica”, Madrid, *Rev. Ferrán* nº 8, 1997, (pág. 31-35).
- López Pulido, Alfredo; “Descartes Revisitado”, Madrid, *Rev. Ferrán*, nº 18, 1998, (pág. 141-151).
- López Pulido, Alfredo; “Spinoza o la anomalía salvaje del racionalismo crítico”. Madrid, *Rev. Ferrán* nº 22; 2001 (pág. 199-208)
- López Pulido, Alfredo; “Descartes, Spinoza y la Revolución Científica”, en *Spinoza en su siglo*, en Fco. José Martínez Martínez (ed.), *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012. (pág. 97-110).
- López Pulido, Alfredo; “El ajedrez spinozista y el autómatas espiritual. Razón, fundamento y deseo en la modernidad”. Madrid, *Rev. Ferrán* nº 31, 2012. (pág. 150-159).
- López Pulido, Alfredo; “La teoría de la virtud ática”. Madrid, *Rev. Ferrán* nº 32, 2012, (pág. 161-169).
- Lordon, Frederic; *Spinoza et les sciences sociales. De l'économie des affects à la puissance de la multitud*. En colaboración con Yves Citton, París, Editions Amsterdam, 2008.

- Lordon, Frederic ; *Capitalisme, désir et servidumbre. Marx y Spinoza*. Paris, Éditions La Fabrique, 2010.
- Macherey, Pierre; *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.
- Martínez, Francisco José; *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza*, Madrid, Uned, 1988.
- Martínez, Francisco José; “El poder constituyente de la imaginación en Espinosa como respuesta a la crisis política del barroco”, *Cuadernos del Seminario Espinosa*, nº4, Ciudad Real, 1994.
- Martínez, Francisco José; “Identidad nacional y republicanismo en Espinosa”, En *Cuadernos del Seminario Espinosa*, nº19, Ciudad Real, 2005.
- Martínez, Francisco José; *Autoconstitución y Libertad, Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Martínez, Francisco José; “Fortuna y *fluctuatio animi*”, en Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007.
- Martínez, Francisco José; “Normatividad y empiria: el recurso a los ejemplos históricos en el Tratado Político”, en *Spinoza: de la física a la historia*, coord. Julián Carvajal Cordón, María Luisa de la Cámara García, Cuenca, ediciones de la UCLM, 2008.
- Martínez, Francisco José (ed.); *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Martínez, Francisco José; “Cuerpo y pasiones en Espinosa”, Madrid, Revista *Thémata*, nº46, 2012.
- Martínez, Francisco José; “La noción de naturaleza en Spinoza”, Palermo, Rev. *Epekeina, Critical Ontology and Modern Age*, vol. 2, n. 1, 2013, (pp. 47-63).
- Martínez, Francisco José; “Patriotismo y republicanismo en la Holanda de Espinoza”, en *Laguna: Revista de filosofía*, nº 31, La Laguna, 2012.
- Marx, Karl, *Cuaderno Spinoza*, Barcelona, editorial Montesinos, 2012.
- Matheron, Alexandre; *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
- Matheron, Alexandre; *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, ed. Aubier-Montaigne, 1981.

- Mignini, Filippo; *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Buenos Aires. Brujas editorial, 2010.
- Misrahi, Robert; *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1975.
- Montag, Warren; y Stolze, T. eds. *The new Spinoza*, Mineapolis-London; University of Minnesota Press. 1997
- Montag, Warren; *Cuerpo, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid, Tierra de Nadie Ediciones, 2005.
- Morfino; Vitorio; *Storia política della moltitudine, Spinoza e la modernità*, Roma, Derive approdi ed. 2010.
- Morfino, Vitorio; *Le temps de la multitude*, Paris, Amsterdam editions, 2010.
- Morfino, Vitorio; *Relación y contingencia*, Buenos Aires, Brujas editorial, 2010.
- Moreau, Pierre François; *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Moreau, Pierre François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF 2003. (Edición en castellano, Pierre François Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y mayo, 2012).
- Nadler, Steven; *Spinoza*, Madrid, Acento, 2004.
- Negri, Antonio; *L'anomalia selvaggia*, Milan, Feltrinelli, 1981. (Edición en castellano, Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona. Anthropos. 1993).
- Negri, Antonio; *El poder constituyente, ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, ediciones Libertarias, 1994.
- Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, 2000.
- Negri, Antonio; *Descartes Político*, Madrid, Akal, 2008.
- Negri, Antonio; *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- Peña Echeverría, Javier; *La filosofía Política de Espinosa*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.
- Peña Echeverría, Javier; "Libertad y comunidad en Espinosa", en *Cuadernos del Seminario Espinosa*, nº1, Ciudad Real, 1992.

- Peña Echeverría, Javier; “Spinoza entre la tradición republicana y el Estado Moderno”, en *Espinosa: Ética e Política*, Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. (edición de José Blanco Echauri), Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Peña Echeverría, Javier; “Uso y control de los afectos en la política”, en Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa; *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid. Trotta. 2007.
- Peña Echeverría, Javier; “Política e Historia en Spinoza”, en *Spinoza: de la física a la historia*, coord. Julián Carvajal Cordón, María Luisa de la Cámara García, Cuenca, ediciones de la UCLM, 2008.
- Peña Echeverría, Javier; “Cómo se ordena la potencia de la multitud”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, nº31, La Laguna, 2012.
- Pérez Quintana, Antonio; “Spinoza y el positivismo jurídico”, en *La Laguna: Revista de filosofía*, nº31, La Laguna, 2012.
- Pérez de Tudela; Jorge, *Historia de la filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998.
- Pocock, J.G.A; *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Segura, Armando; *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Granada, Universidad de Granada publicaciones, 2010.
- Serrano Marín, Vicente; *La herida de Spinoza*. Madrid, Anagrama, 2011.
- Solé, María Jimena; *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.
- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina, 2001.
- Tatián, Diego; *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2012.
- Tejedor Campomanes, César; *Spinoza, una antropología del conocimiento*. Madrid, UPCM, 1981.
- Turró Tomás, Salvi. *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona, Anthropos 1985.

- Van de Enden, Franciscus; *Libertad, Política y Estado*, Buenos Aires, Ed. El Cuenco de Plata, 2010.
- Vatter, Miguel: “Pueblo y Plebe por una genealogía del poder constituyente”. Comunicación presentada en el XVI Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso internacional, “Pasado, Presente y Futuro de la Democracia” – Universidad de Murcia, 20-23 Abril 2009.
- Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- Vidal Peña, “Espinosa: Categorías jurídicas y Ontología dinámica”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº5. Ciudad Real, 1995.
- Vidal Peña, “Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado”, en *Espinosa: Ética e Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía. Santiago de Compostela. Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999. Edición a cargo de Jesús Blanco Echauri.
- Visentin, Stefano; “Potencia y Poder en Spinoza”, en Duso, Giuseppe; coord., *Para una historia de la filosofía política Moderna*, México, Siglo XXI, 2005.
- Visentin, Stefano; *El movimiento de la Democracia. Antropología y Política en Spinoza*. Córdoba, Argentina, Brujas Editorial, 2011.
- Yovel, Yirmiyahu; *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid. Anaya-Muchnik, 1995.
- Zarka, Yves-Charles; *Filosofía y Política en la época moderna*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

#### V.2.4. BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR

- Agamben, Giorgio, *homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.
- Agamben, Giorgio, *La Comunita che viene*, Einaudi, Torino, 1990. (Edición en castellano, Giorgio Agamben; *La Comunidad que viene*, Valencia, Pretextos, 2006).
- Agamben, Giorgio; *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos, 2010
- Agamben, Giorgio; *Estado de excepción*, Valencia, Pretextos, 2010.
- Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Descartes*, Paris, ed. La Table Ronde, 2005.
- Althusser, Louis; *La soledad de Maquiavelo*; Madrid, Akal, 2008.
- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, editorial Crítica, 1999.

- Benjamin, Walter; *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus, 1991.
- Bertomeú, María Julia; Doménech, Antonio; De Francisco, Andrés; (compiladores), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila editorial, 2005.
- Bloch, Ernests; *Derecho Natural y Dignidad humana*, Madrid, Ed. Dykinson, 2011.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo; *Sociedad y Estado en la filosofía Moderna. El modelo Iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, México, FCE, 1986.
- Bobbio, Norberto; *Thomas Hobbes*, Madrid, ed. Plaza y Janes, 1991.
- Boétie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008. Edición de Pedro Lomba.
- Brandom, Robert; *La articulación de las razones*, Madrid, editorial Siglo XXI, 2002.
- Brandt, Reinhard; *Inmanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, México, Plaza y Valdés editorial, 2001.
- Butterfield, Herbert; *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, editorial Taurus, 1982.
- Cacciari, Massimo; *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos Editorial, 1994.
- Camps, Victoria; *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder Editorial, 2011.
- Carvajal, Julián; “Kant y el poder del deseo en la vida humana” en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, ed. UCLM, 2002.
- Julián Carvajal Cordón, “La virtud en el contexto del formalismo ético” en *Convivium: revista de filosofía*, N°. 20, Barcelona, 2007, págs. 113-144.
- Castoriadis, Cornelius; *Lo que hace a Grecia*, Buenos Aires, ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Castoriadis, Cornelius; *la Ciudad y las leyes*, Buenos Aires, ed. Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Chantal, Jaquet, Severac, Pascual, Suhamy, Ariel, (editores) *la multitude libre*, Paris, Amsterdam editions, 2009.
- Conill Sancho, Jesús; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Copleston, Frederich; *Historia de la filosofía*, Vol. IV, Madrid, ed. Ariel, 1984.

- Damasio, Antonio; *Y el cerebro hizo al hombre*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2010.
- De Francisco, Andres; *Ciudadanía y democracia, un enfoque republicano*, Madrid, editorial Libros de la Catarata, 2007.
- Deleuze, Gilles; *El Saber, curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- Doménech, Antoni; *El eclipse de la Fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Espósito, Roberto; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Esposito, Roberto; *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, 2006.
- Espósito, Roberto; *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Fernández Buey, Francisco; *La ilusión del método. Por un racionalismo bien temperado*. Barcelona, ed, Crítica, 1991.
- Feyerabend, Paul; *Adios a la razón*, Madrid, Tecnos 2008
- Feyerabend, Paul; *Filosofía Natural*, Madrid, Debate, 2013.
- Fioravanti, Maurizio; *Constitución*, Madrid, Trotta 2011.
- Foucault, Michel; *La Verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.
- Foucault, Michel; *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Foucault, Michel; *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Multitudo*, Madrid, Debolsillo, 2006.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio; *Common Wealth, el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
- Hernández, José María; *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002.
- Honneth, Axel; *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Honneth, Axel; *Reificación, un estudio en la teoría del Reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007.
- Honneth, Axel; *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría Crítica*. Buenos Aires, Katz editores, 2009.

- Honneth, Axel; *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Honneth, Axel; *Crítica del poder*, Madrid, Machado libros, 2009.
- Honneth, Axel; *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz, 2010
- Honneth, Axel, *La Sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.
- Hydenss, Barry; *Disertaciones sobre el Poder. De Hobbes a Foucault*, Madrid, Talasa editores, 1997.
- Kim, Jaewgon, *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Khun, Thomas. Samuel.; *La Estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 2006.
- Lakatos, Inre; *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 2006.
- López Pulido, Alfredo; & López Úbeda, Francisco; “En el 150 aniversario del Manifiesto Comunista”. Madrid, *Rev. Ferrán n° 17*; 1998, (pág. 77-84).
- Lauth, Reinhard; *Descartes. La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2006.
- MacIntyre, Alasdair; *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Marion, J-L; *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993 (Existe traducción castellana, *Sobre la Ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008).
- Marion, J-L.; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris PUF, 1986
- Marion, J-L.; *Sur la Theologiqué blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
- Martínez de Velasco, Luis; *Hechos y Valores*, Madrid, ed. Argés, 2000.
- Martínez de Velasco, Luis; *Conocimiento, dominio y emancipación. La doble revolución en las ciencias sociales*. Madrid, Fundamentos, 2002.
- Martínez de Velasco, Luis; *un nuevo asalto a la razón*, Madrid, Fundamentos, 2004.
- Martínez de Velasco, Luis; “Qué significa pensar moralmente”, Madrid, *Rev. Isegoría n° 30*. CSIC, Instituto de Filosofía, 2004.



- Martínez de Velasco, Luis; *Finitud y moralidad*, Madrid, Fundamentos, 2007.
- Martínez de Velasco, Luis, *la Razón recuperada. Ensayos de filosofía moral y política*. Madrid, Fundamentos, 2012.
- Moreau, Pierre François, *Hobbes. Filosofía, ciencia y religión*, Madrid, Escolar y mayo, 2012.
- Mosterín, Jesús; *Ciencia viva. Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa Calpe editorial, 2001.
- Muguerza, Javier; *Desde la perplejidad, ensayo sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, editorial Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Muguerza, Javier; *La razón sin esperanza*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Musti, Doménico, *Demokratía. Orígenes de una Idea*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Naess, Arne; *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*; Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Naess, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, Editions MF, 2008. (Edición ampliada y actualizada de la anterior obra citada).
- Nancy, Jean-Luc; *La comunidad desobrada*, Madrid, editorial Arena libros, 2001.
- Nancy, Jean-Luc; *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Negri, Antonio; *Fábricas del Sujeto / Ontologías de la Subversión*, Madrid, Akal, 2006.
- Negri, Antonio, *La fábrica de Porcelana. Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós editorial, 2008.
- Nussbaum, Martha; *La fragilidad del bien*. Madrid, Visor editorial, 1995
- Nussbaum, Martha; *La terapia del deseo*. Barcelona, Paidós, 2003.
- Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Barcelona, editorial Anagrama, 2008.
- Onfray, Michel; *Los libertinos barrocos*, Barcelona, editorial Anagrama, 2009.
- Onfray, Michel; *Los ultras de las luces*, Barcelona, editorial Anagrama, 2010.
- Ovejero Lucas, Félix; *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1989.

- Ovejero Lucas, Félix; *El Socialismo, proceso abierto*, Madrid, editorial Tusquets, 2005.
- Ovejero Lucas, Félix; *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Buenos Aires, Katz editores, 2009.
- Ovejero Lucas, Félix; *¿idiotas o ciudadanos?, el 15M y la teoría de la democracia*, Barcelona, ed. Montesinos, 2013.
- Peña Echeverría, Javier; *La Ciudad sin murallas*, Barcelona, El Viejo Topo ediciones, 2002.
- Pires Aurelio, Diogo; *Representação política*, Lisboa, Livros Horizonte editora, 2002.
- Pires Aurelio, Diogo; *Razao e violencia*, Lisboa, Prefacio editora, 2003.
- Pisarello, Gerardo; *Los Derechos Sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Madrid, Trotta, 2007.
- Pisarello, Gerardo; *No hay derecho(s). La ilegalidad del poder en tiempos de crisis*, Barcelona, Icaria Editorial, 2011.
- Pisarello, Gerardo; *Un largo termidor*. Madrid, Trotta, 2011.
- Rorty, Richard; *la filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Rubio Carracedo, José; *¿Democracia o representación?, poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, editorial Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- Rubio Carracedo, José; *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta editorial, 2007.
- Rudé, George; *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Serrano Marín, Vicente; *Nihilismo y Modernidad. Dialéctica de la anti ilustración*, Madrid, Plaza y Valdés, 2005.
- Serrano Marín, Vicente; *Absoluto y Conciencia, una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.
- Serrano Marín, Vicente; *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- Shea, William R; *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1993

- Skinner, Quentin; *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Schnädelbach, Herbert; *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, Shurkam editorial, 2007.
- Sprute, Jürgen; *Filosofía Política de Kant*, Madrid, Tecnos editorial, 2008.
- Sousa Santos, Boaventura; *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009.
- Vickers, Brian; *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Vidal Peña; *La razón siempre a salvo*, Oviedo, KRK ediciones, 2012.
- Villacañas Berlanga, José Luis; *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid, Akal, 1997.
- Villacañas Berlanga, José Luis; *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*. Murcia, DM, 1999
- Villacañas Berlanga, José Luis; *Res Pública, los fundamentos normativos de la política*. Madrid, Akal, 1999.
- Villacañas Berlanga, José Luis; *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, editorial Verbum, 2013.
- Virno, Paolo; *Virtuosismo y Revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Virno, Paolo; *Gramática de la Multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

