

Montserrat Galcerán Huguet
Mario Espinoza Pino
(editores)



Spinoza contemporáneo





C O M M O N S D E E D

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 España

Usted es libre de: copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra
Bajo las condiciones siguientes:

 **BY: Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadador.

 **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

 **Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivadas. Esto es sólo un resumen de la licencia completa, que está disponible en los idiomas siguientes en las direcciones indicadas:
castellano: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>
catalán: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/cs/legalcode.ca>
euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
galego: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

Esta publicación ha sido financiada con cargo a una ayuda del
Ministerio de Educación y Ciencia.
Acción Complementaria HUM2007-30043-E/FISO

© LOS AUTORES DE LOS TEXTOS
Spinoza contemporáneo

© de la presente edición (diciembre, 2008) tierradenadie ediciones, S.L.
© imagen de portada: Helena Melero Carrasco
© diseño y maqueta: tierradenadie ediciones, S.L.

ISBN: 978-84-935476-0-8
Depósito legal:

imprime: PUBLIDISA

TIERRADENADIE EDICIONES, S.L.
C/ Jerónimo del Moral, 35
28350 CIEMPOZUELOS (MADRID)
<http://www.tierradenadieediciones.com>
correo electrónico: info@tierradenadieediciones.com

MULTITUD E INDIVIDUO COMPUESTO

Juan Pedro García del Campo

El tema que de manera general nos propone abordar este congreso es el de la contemporaneidad del pensamiento de Spinoza y el de la pertinencia de sus análisis sobre cuestiones éticas y políticas para abordar desde su consideración la consideración del presente. En una primera aproximación, diría que Spinoza nos es contemporáneo porque el asunto central que su obra aborda es el mismo con el que tenemos hoy que enfrentarnos: la construcción de la libertad y el rechazo del sometimiento (de todo sometimiento). En un sentido más estricto –y éstas serían las dos tesis básicas desde las que quiero argumentar en lo que sigue– afirmaría que Spinoza nos es contemporáneo porque, en primer lugar, la suya es abiertamente una intervención que se despliega consciente de ser una apuesta política en lo teórico (en lo científico y en lo filosófico-metafísico) y, en segundo término, porque esa apuesta –que no es otra cosa que una apuesta por el materialismo– se aplica al análisis del modo de ser de las relaciones sociales de una forma tan precisa que puede incluso ser hoy recorrida como antídoto frente a algunas de las mistificaciones del tardo-liberalismo y, también, frente a algunas otras que dicen partir de su perspectiva.

Sacando quizá un tanto de contexto una expresión de la primera parte del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TRE, 14) podríamos decir que desde sus primeros escritos Spinoza hace referencia a la necesidad de formar una sociedad tal como cabría desear para que el mayor número posible de individuos pueda gozar de una naturaleza humana. Y esta apuesta por la libertad y contra el sometimiento que podemos encontrar ya en sus primeros escritos se mantiene activa en todo su pensamiento, articulándolo y convirtiéndolo en una singular apuesta teórica que inmediatamente evidencia de forma explícita su naturaleza política.

Así, a través del rechazo de la mirada teológica sobre el mundo que en el *Breve Tratado* se manifiesta como negación del creacionismo y de toda comprensión del ser marcada por la afirmación teológica de la mediación confesional, a través del rechazo de la superstición que se hace

análisis del proceder cognoscitivo entre el *Tratado de la Reforma* y los *Principios de la Filosofía de Descartes*, a través de la crítica del integrismo y de las pretensiones metafísicas de las religiones confesionales que articula las páginas del *Tratado Teológico-Político*, a través de la crítica de la teleología y de los absolutos ético-morales que acompaña en la *Ética* a una afirmación de la primacía de la libertad y de la potencia del cuerpo... o a través de la crítica de la necesidad de la mediación del Leviatán en el *Tratado Político*, es la misma apuesta por la libertad y contra el sometimiento la que se mantiene activa a lo largo de toda su obra. Conviene además no perder de vista hasta qué punto precisamente las exigencias de esa pugna por la libertad en la que su pensamiento se compromete son las que –desplazando en función de la coyuntura teológico-política el centro de la cuestión en disputa– fuerzan cambios de temática o perspectiva, modificaciones de la estrategia discursiva y, en último término, las que permiten explicar buena parte de los efectos de ruptura que encontramos en la lectura de algunas de sus obras.

Con todo, si nos limitásemos a constatar la presencia y los efectos de semejante apuesta política, sus distintas manifestaciones textuales y a rastrear sus influencias o sus líneas de fuga, podríamos convertir la referencia a Spinoza en una mera investigación historiográfica, sin duda muy importante pero con una virtualidad muy limitada a la hora de poner a trabajar en el presente la discursividad spinoziana. La contemporaneidad de Spinoza, la posibilidad efectiva de discutir con él o, con él, discutir, no tiene *tanto* que ver con el tratamiento de una problemática que, por otra parte, comparte con muchos de los autores de –al menos su tiempo, *cuanto* con la perspectiva desde la que la recorre, asunto éste que, además, nos pone sobre la clave de la singularidad de su pensamiento, de la especificidad de su modo de mirar el mundo y del discurso con el que lo teoriza: la especificidad de una mirada que efectivamente parte de una apuesta política y que, además, aborda desde ella la construcción de una perspectiva teórica; una apuesta por el pensamiento y la teorización que es consciente de la esencia política de toda mirada que teoriza y piensa y que se adentra en el campo de la teoría desde esa intuición primera; una apuesta por el materialismo que rechaza la trascendencia y las mediaciones... planteada como correlato teórico (a un tiempo causa y efecto) de una apuesta por la libertad que rechaza la expropiación de la potencia propia rechazando las mediaciones que la suprimen... tanto si se despliegan desde la afirmación de Absolutos (en la forma de los integristos confesionales o de una fundamentación metafísica del derecho) como si se piensan como intervención necesaria de

un Orden-Leviatán que suprima los conflictos. Una especificidad, en fin, que es apuesta –materialista- por el materialismo¹.

Una apuesta por el materialismo que está presente ya en los primeros textos escritos por Spinoza, empezando por el *Breve Tratado*, en el que –aún prendido de un lenguaje tomado de la tradición filosófica sin previamente haberlo depurado de las adherencias “místicas” que comporta- en el contexto de una discusión que se articula en torno al papel que quepa atribuir a la divinidad como origen y organizadora del mundo, Spinoza hace suyo un impulso hacia la negación de la trascendencia que parte de la afirmación impetuosa de la primacía de lo natural y la fisicidad del ser y que culmina con la negación de la superioridad ontológica de Dios respecto de su obra². Dios, así, existe realmente, es un *Ser*, pero en modo alguno puede ser pensado al modo confesional o teológico: Dios y la Naturaleza (la totalidad, el *Ser*) comparten la misma definición y, en consecuencia (en rigor nominalista) son la misma cosa. Por ello no hay –no puede haber- ni creación ni salto ontológico entre

1.- Se trata de una apuesta por el materialismo que es explícita en aquella famosa carta 56 de 1674 a Hugo Boxel en la que reivindica a “Epicuro, Lucrecio, Demócrito o alguno de los Atomistas” frente “al peso de la autoridad de Platón, de Aristóteles o de Sócrates” y en la que no se limita a rechazar la existencia de espectros y lemures sino también la de las Cualidades Ocultas, la de las Especies intencionales, la de las Formas substanciales y las de las “mil otras necesidades” inventadas para dar fe a las viejas (cfr. García del Campo, Juan Pedro, “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel. Márgenes para una lectura materialista de Spinoza”, in *Er, revista de filosofía*, nº 17-18, invierno 1995); una apuesta por el materialismo que no remite sólo a los nombres propios de una historia de la filosofía escrita en pasado sino que mira a su propio presente y no duda en señalar, por ejemplo, la profunda estupidez de la posición cartesiana (y son tantos los lugares que renuncio a más referencia que ésta que puede leerse en el escolio 2 de la prop. 8 de la I parte de la *Ética*: “si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta –esto es, verdadera- de una substancia y, con todo, dudara de si tal substancia existe, sería en verdad como si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa”: porque no puede haber –queda claro- nada más estúpido que dudar de la verdad de una idea verdadera).

2.- Desde este primer impulso, partiendo de una definición de Dios como “un *Ser* del que todo o infinitos atributos es afirmado, atributos de los cuales cada uno es, en su género, infinitamente perfecto” (*BT*, I, cap. 2, 1), como un *Ser* del que todo es afirmado total y absolutamente... y además de una consideración de la Naturaleza como el conjunto de todo cuanto existe, Spinoza concluye en la identificación total de ambas realidades porque “la Naturaleza se compone de infinitos atributos cada uno de los cuales es perfecto en su género” (*BT*, I, cap. 2, 12) y eso “concuerdia perfectamente con la definición que se da de Dios” (*Ibidem*). Una clara reivindicación de la mundaneidad sin trascendencia que se despliega en clave materialista.

Dios y el mundo... y por ello las concepciones confesionales y los discursos teológicos sólo pueden ser fruto de una ignorancia ingenua o de una superstición culpable: y en una Holanda signada por la disputa (política y teórica o, mejor, “teórico-política”) en torno a la aplicación de las disposiciones del Sínodo de Dordrecht... tal afirmación no puede ser considerada poca cosa.

Una apuesta por el materialismo que, depurada de ese lenguaje místico-filosófico (cuyas adherencias llenan su obra inicial con un sustrato neoplatónico que a veces impide percibir con claridad toda su potencia de ruptura), es clara y explícita en esa obra grandiosa a la que Spinoza, en lugar de “Filosofía”, quiso titular *Ética* y que “demostrada según el orden geométrico” comporta una destrucción absoluta de cualquier pretensión metafísica.

Soy consciente de la apariencia herética de tal afirmación. Sin pretender aquí justificarla, para señalar su sentido me remitiré sólo a lo que podemos leer en el esolio 1 de la proposición XL de la parte II de la *Ética* donde, “para no omitir nada que sea preciso saber” Spinoza señala respecto de “las nociones llamadas universales” y de los “términos llamados trascendentales” como “ser”, “cosa” o “algo” que “remiten a ideas sumamente confusas” y, zanjando así una cuestión no explicitada, que “ésta es la causa de que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos”. Controversias filosóficas que –va de suyo– carecen de valor por cuanto no tiene sentido hablar del “Ser” con pretensión de conocimiento en tanto que es una idea sumamente confusa: ese término alude, simplemente, a la imagen que la mente forma cuando percibe muchos cuerpos de manera simultánea, confusa, sin distinción alguna, y los considera agrupados bajo un sólo atributo. Las disputas metafísicas, esas que como propias de las Escuelas han sido criticadas por reformadores y humanistas desde los presupuestos renacentistas, carecen de sentido. Es por eso que digo que la *Ética* comporta una destrucción de cualquier pretensión metafísica, que en la *Ética* no hay una metafísica ni, por extensión, una ontología. Sí hay –pero eso es otra cosa– una tematización de la ontología y de la metafísica que desmonta el carácter fundante (fundante de absolutos o fundante de criterios) que le atribuye esa tradición filosófica (Platón-Aristóteles-Descartes...) que da fe a las viejas.

Parafraseando a Negri, diría que en la *Ética* se produce una *violación absoluta*, de la tradición metafísica y de la tradición ontológica; una *quiebra total* de los supuestos que ligán la actuación y el conocimiento a los Absolutos y a sus mediaciones. Una perspectiva materialista que rechaza construirse como una metafísica. Me explicaré mejor:

Spinoza no es la ontología³. Spinoza, si se quiere, es la ética o, más exactamente, la política; una política –además– sin absolutos, una política inmanente, una política en y de la inmanencia.

La contemporaneidad de Spinoza, la posibilidad de utilizarlo como instrumento para la discusión y la pugna en el presente *no deriva* de su ontología o de su metafísica... sino precisamente de una apuesta teórico-política contra el carácter fundante de toda –o cualquier– metafísica posible: contra toda consideración de la realidad, de la actuación, de la ética o de la política que se presente como *derivación* desde la primacía de algún Absoluto, de cualquier Absoluto.

En la obra de Spinoza se produce, digo, una *violación absoluta* de la tradición metafísica⁴.

3.- Es una obviedad necesaria señalar que, pese a la virtualidad que extrae de esa afirmación, no comparto la tesis de Negri según la cual “Spinoza es la ontología” (cfr. “El ‘retorno a Spinoza’ y el regreso del comunismo”, in *Spinoza subversivo*), pese a que él mismo matices su afirmación al señalar que Spinoza “es el ser que funda el saber –y no porque, en su filosofía, el saber se base en el ser, sino porque el ser y el saber son formados por la ética colectiva, por el conjunto de las fuerzas físicas y morales que configuran el horizonte humano-”. Si entendemos por ontología lo que Negri entiende por ontología, Spinoza podría ser, ciertamente, la ontología. Pero me parece más útil usar las palabras en su sentido más común y –por así decir– menos postmoderno y hablar –para poder entendernos... y para que no se nos cuelen impensados en el lenguaje– de una fundación ética del discurso que adquiere virtualidades políticas y que afirma para la actuación humana un carácter productivo y, si se quiere, constitutivo, al margen de cualquier sometimiento a la necesidad de lo dado y a la primacía del Orden y del Sentido.

4.- Un impulso anti-metafísico que está presente en la obra de Spinoza desde sus primeros escritos: en el *Breve Tratado* en la identidad entre las definiciones de Dios y la Naturaleza desde la que se afirmaba que la generación del mundo no puede pensarse como causación transitiva o trascendente, aunque ha de ser considerada también causa emanativa (por cuanto el efecto no es “exterior” a la causa). El libro I de la *Ética* perfila definitivamente ese impulso inicial hacia el materialismo que ahora se dota de un aparato conceptual construido en la crítica del cartesianismo (un aparato conceptual que le permite dejar de considerar a Dios como un Ser para considerarlo como una Substancia que, en tanto que tal, existe... pero que, por ejemplo, tiene a la extensión, a la materia, como uno de sus Atributos: un Dios, por tanto, del que lo material no está excluido; un Dios “nada divino”) y que, manteniendo el rechazo de la trascendencia (“Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”, prop. 15; “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”, prop. 18) elimina además cualquier referencia a la emanación y elimina también, en la tematización de los modos finitos e infinitos aquella consideración productiva de la divinidad que en el *Breve Tratado* mar-

La horizontalidad ontológica que proclama el spinozismo suprime toda metafísica e inaugura una filosofía no-prendida de la primacía de los Absolutos: una anti-metafísica en sentido estricto. Finalizado el libro I de la *Ética*, el principio del libro II marca el nuevo terreno de análisis que recorrerá la escritura al elegir las definiciones que lo inauguran: def. 1, cuerpo – def. 2, esencia – def. 3, idea – def. 4, idea adecuada – def. 5, duración entendida como continuidad indefinida de la existencia – def. 6, realidad= perfección – def. 7, cosa singular: “entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”. Inmediatamente después encontraremos el famoso axioma 2 (“*homo cogitat*”); casi inmediatamente, (al final del escolio de la proposición 3), por primera vez –aunque en medio de una frase que alude a otra cosa⁵– leemos la expresión “*potentia vel iure*”⁶, y después de la proposición 13 un conjunto de axiomas, lemas, definición y postulados sobre cuestiones “físicas” sobre los que diremos algo más adelante....

En el libro I de la *Ética*, el desarrollo de lo contenido en las nociones de Substancia, Atributos y Modos, cumple un papel fundamental para, desde el rechazo del cartesianismo, rechazar toda trascendencia, toda hipóstasis y toda mediación. En todo caso, es evidente, no una simple deuda con el discurso metafísico de la filosofía; todo lo contrario: una escritura dotada de un sentido pleno cuya exposición, además, es totalmente necesaria para articular el efecto que produce. Una escritura y unos efectos cuyas virtualidades resultan fundamentales: a) la aniquilación de cualquier concepción antropomórfica de la divinidad, lo que permite (véase el Apéndice del Libro I) no sólo poner fuera de lugar

caba la relación entre Dios, la Naturaleza Naturante Universal, la Naturaleza Naturada Universal y la Naturaleza Naturada Particular: véase a este respecto la prop. 27 del mismo Libro I señalando cómo toda cosa singular es siempre determinada a existir y obrar por otra cosa singular... “y así hasta el infinito”.

5.- “Confundir la potencia de Dios con la humana potencia, o derecho, de los reyes”.

6.- Es en el *TP* donde encontramos (II, 5) “*hominum naturalis potentia sive ius*” y “*universalis potentia seu iure*”, mientras que en *Ética*, III aparece en varias ocasiones la fórmula “*conatus sive potentia*” (dos veces en prop. 7, demostración; en la demostración de 54 y en la demostración de 57. También en *Ética*, III, en la explicación que aparece después de la definición general de los afectos... la expresión “*agendi potentia sive existendi vis*”.

toda teleología sino también todos los prejuicios “acerca del bien y el mal, el mérito y el demérito, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad y otros de este género”, es decir, la mayor parte de los prejuicios que imponen la consideración de la naturaleza y de la actuación humana desde el carácter fundante de los Absolutos; b) la aniquilación del prejuicio antropocéntrico que considera al ser humano como una entidad diferente y diferenciada de las demás cosas naturales y, como consecuencia, la aniquilación, también, de ese corolario suyo al que aludimos cuando hablamos del libre albedrío; c) la identificación de la esencia de Dios con su potencia (Libro I, prop. 24) y, en consecuencia, la formulación de un curioso principio de causalidad desde el que considerar que “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (prop. 36) que permitirá más adelante definir cada cosa particular –y también al ser humano– por su potencia y, así, establecer que cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser (*Ética*, III, prop. 6) e identificar ese esfuerzo –ese *conatus*– como su esencia (*Ética*, III, prop. 7); d) la liberación de todo aquello que tiene que ver con el cuerpo (y, por extensión, la investigación física... aunque aquí no nos detendremos en ello) de la atadura metafísica con la que Descartes la había amordazado al considerar a la Extensión como una Substancia⁷.

La “metafísica” spinoziana, esa que se construiría fundamentalmente en el libro I de la *Ética* es, más que cualquier otra cosa, una auténtica anti-metafísica; y supone una *quiebra total* de los supuestos que ligán la actuación y el conocimiento a los Absolutos y sus mediaciones. En ese sentido, no hay en Spinoza propiamente una metafísica aunque en la *Ética* se hable de Substancia, Atributos y modos, aunque se demuestre la unicidad de la substancia o aunque se proceda a una preciosa deducción de los modos finitos... del mismo modo que, aunque en su obra hable de Dios, nadie en su sano juicio diría en serio que

7.- Un asunto para el que remito al Escolio de la proposición XV del libro I y al modo en que deja claro que la substancia corpórea *en cuanto substancia* (subrayado mío) no puede ser dividida; por ejemplo, dice Spinoza, “concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otra; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide”. Una cuestión muy importante por cuanto pone de manifiesto –en línea con la tesis que vengo manteniendo– que para Spinoza la consideración metafísica no puede fundar de ningún modo el conocimiento físico, el conocimiento del mundo: para estudiar el mundo... no tiene sentido partir de la consideración de la Substancia, los Atributos y los modos... sino de las cosas singulares y los cuerpos; cosa a la que se dedica la *Ética* a partir del Libro II.

en Spinoza hay una teología o una teodicea o que funda una religión. En la obra de Spinoza se construye una radical negación de cualquier tipo de trascendencia, un ateísmo radical, por más que él mismo, en su correspondencia, se empeñe –contra la ignorancia y en previsión de sus consecuencias legales o políticas- en sostener lo contrario⁸.

Decir que Spinoza no hace una metafísica significa también y fundamentalmente señalar que su obra no es (al menos en primera instancia) el resultado de una simple apuesta discursiva o de una deducción geométrica a partir de definiciones dadas, sino de la necesidad de teorizar (de escribir en el lenguaje de la disputa filosófica) las polémicas que en el XVII se dibujan sobre un campo de batalla en el que se juega la consideración de Dios, del derecho o de la ciencia en términos directamente políticos: poniendo en el centro de la discusión –aunque por distintas vías la crítica de la primacía de los Absolutos y de su mediación necesaria.

Una apuesta política que lleva a negar el carácter trascendente de la socialidad, a negar la necesidad natural de la mediación de los aparatos de poder, a negar el origen divino o la fundamentación necesaria del derecho o del conocimiento científico.

Una apuesta que mueve a Spinoza al análisis de las discursividades que justifican la mediación necesaria desde el momento mismo en que las disputas organizativas que se desarrollan entre 1650 y 1652, entre el golpe de Estado de Guillermo II y el acceso al poder de Jan de Witt aceleran sus contactos con los elementos más activos (desde van den Enden a Jan Pietersz o el doctor Galenus) de la disidencia política y religiosa⁹... y culminan con el abordaje de la polémica anticonfesional en el *BT*; una apuesta que, para comprobar cómo reaccionan las autoridades religiosas y, a partir de ello, inaugurar una actividad de alcance más amplio, le lleva a redactar los *Principios de la Filosofía de Descartes*...

8.- Por parafrasear a la inversa una expresión que en este congreso ha utilizado Vittorio Morfino... no quiero hablar como todo el mundo (aunque Spinoza lo haga) porque el discurso filosófico –basta leer el *BT* para darse cuenta- tiene adherencias (no como un añadido exterior sino como una carga semántica que precisamente le da su consistencia propia) que debemos intentar no incorporar a nuestro propio discurso.

9.- No hay que olvidar que remonstrantes, anabaptistas y cologiantes son los herederos directos, en mayor o menor medida, de aquella revolución social que vestida de reforma religiosa quiso fundar una Nueva Jerusalem, en algunas de cuyas versiones (tanto en la Alemania del XVI como en la Inglaterra del XVII) quedaban excluidas tanto la propiedad privada –*omnia sunt communia*- como la necesidad de la mediación de las jerarquías en la relación con Dios o en la determinación de las necesidades de la comunidad.

y a adentrarse en la disputa de la ciencia continuando de algún modo la crítica a la traición del cartesianismo que en Holanda inaugurara Regius; una apuesta, en fin, que lleva a un progresivo acercamiento a Voorburg y a La Haya, que a partir del 1665 le lleva a ver con preocupación la “tolerancia” que el gobierno de la República muestra con los pastores, que unos años más tarde le lleva a redactar el *TTP*..., a querer pronunciarse sobre los “ultimi barbarorum”...

Una apuesta que le lleva a la crítica de la teleología y de los absolutos morales. Una apuesta que le lleva a afirmar como un axioma que el hombre conoce. Una apuesta que le lleva a afirmar la primacía del cuerpo, el carácter productivo de todo cuanto existe (el famoso *conatus*), su esencia deseante y potente, que le lleva a negar el libre albedrío negando al mismo tiempo el determinismo en su formulación calvinista, que le lleva a identificar el derecho con la potencia, que le lleva a teorizar sobre el necesario control público sobre el culto religioso, que le lleva a identificar a la multitud como sujeto de la soberanía, que le lleva, más aún después del asesinato de los de Witt, a rechazar la necesidad de un Leviathan que restablezca la seguridad y el orden...

Spinoza, permítaseme la herejía, no hace metafísica. O, al menos, permítaseme reformularla en términos menos escandalosos: en Spinoza *hay* una metafísica; en Spinoza *hay* una ontología.... pero Spinoza *no hace* una metafísica *ni hace* una ontología.... sino que sistematiza una determinada mirada política al mundo.

En 1665 (ver la carta 27) Spinoza se negaba a seguir discutiendo con Blyenbergh con el argumento de que para responderle sería necesaria –decía– “gran parte de la *Ética* que, como es sabido, debe fundamentarse en la *Metafísica* y la *Física*”. Esta expresión, ciertamente, aunque escrita en el contexto de una carta de polémica, es suya: la ética debe fundamentarse en la metafísica y en la física.

Pero no hay en Spinoza ninguna intención de preguntarse por el Ser, ni de investigar el ser de los entes... ni de aventurarse en un proceso fundamentador de saber alguno al estilo cartesiano. Si dejamos al margen las reflexiones recogidas en los *Cogitata Metaphysica* esta carta es el único lugar en el que Spinoza escribe el sustantivo “*metaphysica*”¹⁰. Utiliza el adjetivo “metafísico”, además, en dos lugares de la *Ética*: en el apéndice del libro I, donde habla de “*theologi et meta-*

10.- Ver el *Lexicon Spinozanum* de Emilia Giacotti Boscherini; La Haya, Nijhoff, 1970, vol II, pag. 694.

physici” (los teólogos y los metafísicos) en medio de una argumentación contra la validez de la causalidad final... y en el escolio de la proposición 48 del libro II de la misma *Ética*, donde habla de “*entia metaphysica vel universalia*” (entes metafísicos o universales), de los que ya sabemos que son nociones que remiten a ideas sumamente confusas: en ambos casos, pues, desde una crítica al proceder metafísico que da por buenas las razones esgrimidas por los desarrollos antiescolásticos del humanismo y del mecanicismo de los siglos anteriores.

Pero, más allá de la utilización de las palabras, resulta meridianamente claro que esa necesaria fundamentación de la *Ética* en la Metafísica y en la Física es cualquier cosa menos una exigencia de fundamentación. Spinoza está hablando, estrictamente, de lo contrario. Sabemos por Descartes qué significa proceder a una fundamentación metafísica y sabemos también que nada parecido puede encontrarse en la obra de Spinoza: más bien todo lo contrario. Ese simple nombrar a la Física como disciplina “fundamentadora”, lo cambia ya todo. Se trata, para Spinoza, de elaborar una ética que rompa con el peso de las muy confusas nociones universales que la metafísica sacraliza y convierte en otros tantos Absolutos y que se aplique al análisis de la actuación humana del mismo modo que se aborda el de cualquier otra cuestión a la que pueda aplicarse el conocimiento. Por eso hay que tomar profundamente en serio lo que se dice en el prefacio del libro III de la *Ética*: “la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y su potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen con la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”.

Líneas, superficies y cuerpos. Una Física –y no una metafísica– de la naturaleza y la actuación humana.

Una Física de la actuación humana cuyos efectos, además, no sólo son perceptibles en la *Ética* sino que están presentes también, incluso fijados programáticamente, desde su mismo comienzo, en el *Tratado Político*. Así, en términos casi calcados a los que aparecen en el prefacio del Libro III de la *Ética*, podemos allí leer: “cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo e inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar las acciones humanas, sino entenderlas” (*TP*, cap. 1, 4).

Una Física de la actuación humana que extiende su ámbito de análisis a las cuestiones que tradicionalmente corresponderían a la ética y, también, a las propias de la política.

La cuestión es ¿qué significa hacer una física de la actuación humana? ¿qué significa, siquiera, pretender hacer una física de la actuación humana? Daremos un rodeo para intentar acercarnos al sentido de esta exigencia.

Sabemos, en un primera aproximación, que autores anteriores a Spinoza han pretendido hacer algo parecido como prolongación universalizadora del paradigma explicativo de la mecánica.

La historia de la medicina, por ejemplo, tiene en esta cuestión un importante filón de desarrollo. La nueva mirada “médica” desarrollada desde el renacimiento (baste pensar en las series anatómicas de Leonardo y en las disecciones que le sirven de investigación previa y en el carácter *funcional* que en sus escritos tiene la anatomía), constituyó una primera aproximación a esta perspectiva; pero son las aportaciones de Vesalio y de Harvey las que, desde la observación directa del cuerpo humano, terminan por situar a la medicina en la senda de la fisiología y del mecanicismo explicativo.

A partir de la comprobación de los errores anatómicos de la obra de Galeno (cuya descripción del esqueleto humano correspondía en realidad al de un simio), Vesalio había montado un esqueleto completo y publicó en 1543 una obra cuyo sólo título tiene una importancia decisiva: *De humani corporis fabrica* (*Sobre la “fábrica”* –o el “mecanismo”- *del cuerpo humano*), en la que rectificó muchos de aquellos errores. Pero la más decisiva de sus aportaciones la hizo en la segunda edición de la

obra, en 1555, al indicar que el tabique ventricular era macizo y que, por tanto, era casi imposible que pudiera ser atravesado desde el ventrículo izquierdo por las partículas más pequeñas. Esta constatación derribó por sí sola todo el edificio de la fisiología galénica y dejó abierto el camino a una investigación que llevó al “descubrimiento” del circuito de la circulación menor de la sangre.

Ya Miguel Servet había hablado de la circulación sanguínea en su *Cristianismi restitutio*, de 1553, y también se hablaba de ella en la obra póstuma de Realto Colombo –discípulo de Vesalio- *De re anatomica*, publicada en 1559, aunque puede decirse que es a William Harvey a quien le corresponde el mérito de realizar la exposición completa del circuito sanguíneo en una obra sobre el movimiento del corazón y la sangre publicada en 1628¹¹.

Es conocido cómo Descartes en el *Discurso del método* integra la cuestión de la circulación sanguínea en una exposición que se reclama “mecanicista”¹². Es célebre también la comparación que Descartes hace del cuerpo humano con el mecanismo de una de esas fuentes barrocas que parecen moverse por sí mismas y el modo en que señala que un autómatas bien construido no tendría porqué diferenciarse de un ser humano. Sabemos también que Descartes rechaza inmediatamente la hipótesis de la identificación del ser humano con el autómatas, y sabemos el motivo: el hombre... tiene alma... y a partir de ahí su actuación queda excluida del ámbito de la explicación mecánica para ser aludida desde el paradigma de la libertad de la voluntad (traición ésta que está a la raíz de la ruptura con Regius, médico a su vez que –en Utrecht- fue el primero en enseñar en la universidad holandesa la circulación sanguínea).

Descartes no prolonga, pues, al ámbito de la actuación humana el paradigma de la explicación mecánica.

Sí lo hace, sin embargo, Thomas Hobbes, en el marco de un proyecto (iniciado tras una visita a Galileo, en cuyo taller pudo leer unas páginas de la geometría de Euclides) de generalización de la metodología

11.- cuyas descripciones fueron completadas –utilizando ya para ello el microscopio- por la comprobación que en 1660 hace Marcello Malphigi del paso de la sangre de un circuito a otro en los pulmones

12.- Y es sintomático que Giorgio Baglivi, en los primeros años del XVIII, terminase derivando de todo ello una exposición del organismo humano como una especie de máquina-herramienta (los dientes son tijeras, los intestinos son filtros, los vasos sanguíneos son tubos, el estómago es una botella, el torax es un fuelle... y todo el mecanismo es movido por una fuerza activa del propio cuerpo: el *tonus*).

geométrica. La exigencia de prolongación del geometrismo-mecanicista está en Hobbes a la base de la tematización de las pasiones humanas que se encuentra desde los *Elements of Law* hasta el mismo *De Homine*: precisamente desde el análisis realizado del proceso perceptivo, y desde la consideración de los movimientos internos que se producen en el hombre como resultado de la prolongación de los movimientos de los cuerpos exteriores, el mecanicismo se extiende, en Hobbes, más allá de lo que en Descartes lo había hecho: ya desde las objeciones a las *Meditaciones* de Descartes, vemos a Hobbes rechazar la substancialidad del alma y el resto de las consecuencias que se siguen de la afirmación del “cogito” desde una opción que no encuentra motivo para el “salto” teórico que conlleva la opción cartesiana. En Hobbes, el mecanicismo, utilizado también para la explicación de lo que sucede en el interior del hombre, en su manera de conocer, en la manera en que en él se produce la “deliberación” y, así también, en la determinación de la voluntad (con la conocida negativa hobbesiana a aceptar el libre arbitrio)¹³, tiene su paralelo en la exigencia de prolongar la explicación geométrica, también, a las cuestiones que tienen que ver con la actividad humana. Desde los tiempos de sus conversaciones con Galileo, parece que éste habría aprobado el proyecto de Hobbes de aplicar la metodología geométrica al tratamiento de las cuestiones morales y políticas. Las acciones humanas, que están sometidas a una estricta necesidad mecánica, serán explicables por un estricto procedimiento geométrico. De este modo quedaría dotado de coherencia todo el edificio conceptual construido por Hobbes, y quedaría comprendida la necesidad que articula la unidad y el orden del viejo Proyecto explicitado desde las primeras páginas del *De Cive*. Sin embargo, esta presentación no se corresponde con la práctica real y efectiva que ha seguido el pensamiento de Hobbes: es cierto que, desde los primeros textos hobbesianos, hay un explícito compromiso con la explicación geométrica de las cuestiones relativas al hombre y al Estado, pero no es cierto que, en la misma medida, esta prolongación geométrica se corresponda con una prolongación del mecanicismo inicial. No hay tal prolongación del mecanicismo: también en la obra de Hobbes hay un “salto”.

13.- Se llama apetito a una tendencia al movimiento (*conatus*) de los espíritus animales hacia el objeto aperecebido o representado cuando esta representación nos es placentera, y “aversión” al impulso al movimiento en la dirección contraria. Las “pasiones” son las perturbaciones causadas por el conflicto de semejantes tendencias, y la “deliberación” es la alternancia de deseo y repulsión resultante de la consideración de los efectos buenos o malos que la decisión traería aparejados.

Cuando en 1.642 aparece el *De Cive*, en el párrafo 1 del capítulo 1, dice Hobbes que el hombre “no ha nacido apto para la sociedad”; y cuando en 1.646 el texto es reimpresso y se incluyen en la edición algunas explicaciones que Hobbes ha escrito al margen de uno de los ejemplares, en este punto aparece publicada una larga nota que aclara definitivamente lo que eso significa: “Como de hecho vemos que los hombres viven en una sociedad ya constituida, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos buscan la asociación y el trato mutuo, puede parecer en cierto modo estúpido dejar sentado en el comienzo mismo de esta doctrina de la sociedad civil que el hombre no ha nacido apto para la sociedad. Por eso necesita ulterior explicación. Es cierto que al hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento, le molesta la soledad prolongada. Porque los niños necesitan de los demás para vivir, y los adultos para vivir bien. Por eso no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguir las son necesarios la lealtad y los pactos.”

La prolongación del simple geometrismo mecanicista permite explicar el conocimiento y la actividad moral de los hombres... pero no puede servir para explicar el surgimiento del Estado y de la sociedad civil porque ésta es algo distinto de una “simple” y “mera” agrupación humana: ruptura de la prolongación absoluta del mecanicismo.

Hobbes puede reintroducir una explicación geométrica del funcionamiento y constitución del Leviathan, porque la sociedad es también –así lo dice- un cuerpo. Pero es un cuerpo “artificial”, constituido por un pacto explícito que, además, implica cesión absoluta del poder: escapa a la mecánica “natural” del universo y, por eso –al margen de otras consideraciones-, el paradigma de la geometrización absoluta, se rompe: la ciudad no responde al mismo tipo de leyes que los cuerpos o los hombres (cuerpos, hombres, ciudad serían las tres partes de la filosofía en el proyecto hobbesiano), la física de la ciudad no es, no puede ser la misma que la del resto de la naturaleza (y ello a pesar de que Sorbière y Gassendi digan que Hobbes ha demostrado la necesidad geométrica del absolutismo)

Pues bien, encontramos en Spinoza no sólo la exigencia de estudiar todo con las mismas leyes que el resto de la naturaleza, “líneas, superficies y cuerpos”, sino, además, explícitamente, una exposición que da cuenta de esa continuidad natural de la realidad... en la que la ciudad, la sociedad, también se incluye.

En Spinoza, ciertamente, el mismo método (líneas, superficies y cuerpos) pretende aplicarse al análisis de todo *lo que hay*: de las más simples individualidades y de la naturaleza en su conjunto.

Sería un error, sin embargo, pensar ese análisis en los términos clásicos de un mecanicismo que redujese todo a puro efecto resultante de una causalidad lineal por la que la naturaleza —ése sería en el fondo uno de los motivos-clave de la crítica hegeliana, que encuentra excluida del spinozismo cualquier consideración efectiva de la individualidad— quedaría entendida como materialidad inerte y el sistema de conjunto bascularía entre el ateísmo y el acosmismo. El mecanicismo del XVII —ese que la historiografía filosófica posterior ha consagrado como modelo de todo mecanicismo posible— no es en realidad sino una de las formas que la explicación “mecanicista” puede adoptar: aquella que reduce su eficacia al ámbito “físico” del movimiento y que excluye su virtualidad “político-filosófica” (aquella que en la tradición del atomismo servía para poner al margen las ordenaciones signadas por la trascendencia y sus mediaciones —sea la trascendencia del *Noûs* sea la del *Logos*— y para afirmar la inmanencia absoluta de lo real y el necesario atenerse a la inmanencia de las explicaciones de su funcionamiento).

Es verdad que en la obra de Spinoza no hay una exposición detallada de un modelo físico, y que la “física” spinoziana debe en gran parte ser reconstruida a partir de las referencias críticas que (en los PPC, en *los Cogitata Metaphysica* o en su correspondencia) hace a algunos de los principios y leyes que afirma el modelo cartesiano. Sin embargo, aunque sin un desarrollo específico, sí encontramos en el libro II de la *Ética* una breve pero preciosa exposición de algunos elementos que permiten precisamente pensar lo que para él puede significar eso de explicar todas las cosas como si fuese siempre cuestión de “líneas, superficies y cuerpos”. Una preciosa exposición que sitúa inmediatamente a Spinoza en la tradición “física” de aquel materialismo que pretendía explicar el funcionamiento del mundo como composición generada por los choques de los átomos. Así, no puede ser pasada por alto la sorprendente radicalidad de la propia definición de *cosa singular* —a la que más arriba aludíamos— que forma parte del grupo de definiciones que abren el libro II: “Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos son a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”.

Radicalidad sorprendente por cuanto deja sentada, en primer lugar, la consideración de los individuos como efectos de la composición o, incluso, como *efectos de la cooperación* —preciosa reformulación de

aquella unión de átomos que se produce en su “choque” o “encuentro”- y, en segundo término, como realidades que lo son en la medida en que puedan ser consideradas *causa* de algún efecto. En la consideración spinoziana de los individuos, así, no hay lugar ni para la “esencialización” de la individualidad ni para la reducción de su entidad a mero *efecto* de una causalidad de tipo “mecánico”. Los individuos son activos, se componen unos con otros y, además, todos ellos, en la medida en que son, producen efectos (algo que ya se afirmaba en la proposición 36 del libro I).

Composición de individuos, pues, y carácter activo, actuante, de la individualidad así “construida”: consideración, entonces, de las singularidades como “individuos compuestos” en un proceso que se extiende a todo lo real y que –a eso lleva el conjunto de lemas y axiomas que siguen a la proposición 13 del libro II- permite concebir claramente que “toda la naturaleza es un sólo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas formas sin cambio alguno del individuo total¹⁴. Consideración de la realidad –de la individualidad y de su articulación- como composición que, por serlo, pone también al margen, inmediatamente, el carácter meramente lineal de un mecanicismo entendido sólo como regla y norma del movimiento: actuación plural y multidireccional de los individuos –compuestos- que genera efectos de constitución en una red de relaciones pluricausales en la que la actuación de unos se compone con la actuación de otros implicando, una realidad necesariamente multiforme y plenamente “activa”: *constitutiva*, por así decir, de realidad *constituyente*¹⁵. Es por esta consideración eminentemente activa de la individualidad que genera efectos por la que toda cosa singular es pensada como tendencia a perseverar, como *conatus*, y por la que todo *conatus* debe ser pensado en continua tensión pugnante con las cosas exteriores: las únicas que limitan –con su potencia propia- la potencia individual de actuación, aquellas con las que cabe una –pugnante- composición de fuerzas y, también, aquellas que pueden disolver la individualidad, privarla de su existencia y producir –es el caso límite- la muerte.

La prolongación del supuesto (líneas, superficies y cuerpos), decíamos, no es tanto la prolongación de “mecanicismo” de las causas cuanto la afirmación explícita de una apuesta por la immanencia explicativa

14.- *Ética*, II, lema 7, escolio.

15.- Casi diríamos “dialéctica” si pudiéramos depurar ese concepto de su uso “técnico” en el marco de la ontología hegeliana.

que a todo se aplica. En eso consiste, en sentido estricto, esa física de la actuación humana que Spinoza se da como programa: una “física” que da cuenta de la composición y de su funcionamiento y que se aplica a un análisis de la realidad del que quedan excluidos tanto los Absolutos (morales, éticos, políticos... metafísicos) como sus mediaciones. Una física que se reduce a inmanencia y una metafísica que, en todo caso, es afirmación de la fisicidad –corporalidad, incluso- de los encuentros.

Así, los postulados que siguen a los lemas que forjan el concepto de individuo compuesto, abren la perspectiva en la primera dirección que en la *Ética* debe seguir el análisis: el cuerpo humano como individuo compuesto que *afecta* –que produce efectos- y, al tiempo, *es afectado* por los demás individuos –compuestos igualmente- de la naturaleza. Y precisamente del análisis de las formas en que ese cuerpo es afectado –de sus *afecciones*- y de las maneras en que esas afecciones inducen unos u otros tipos de *afectos* o de actuaciones (de las formas en que la estrategia del *conatus* se despliega frente-a/junto-con la potencia del *conatus* ajeno que signa las relaciones con lo-otro) puede seguirse –se sigue, de hecho- el análisis del origen y la naturaleza de los afectos (libro III), de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos (libro IV) o de la libertad humana o poder del entendimiento (libro V), es decir, el análisis de todas las cuestiones que constituyen la problemática básica que debe abordar la/una *Ética*.

En ese análisis, la actuación humana así abordada (tanto su servidumbre como su libertad, el despliegue “físico” de su actuación inmanente en un universo pluricausal signado por la necesaria confluencia de *conatus*) adquiere también –también, es decir, de la misma forma y en la misma medida, sin salto temático o argumentativo- un sentido plenamente constituyente; es generadora de nuevas composiciones que originan singularidades nuevas.

Entre el *TTP* y los libros III y IV de la *Ética* asistimos a la exposición del nexo social como caso particular¹⁶ de ese proceso compositivo de individuos: a la construcción de la multitud como un individuo compuesto. Precisamente esa vía –su prosecución hasta las últimas consecuencias- será la que utilizará Spinoza para desmontar los supuestos del liberalismo –en su versión republicana y también en la hobbesiana- y, también

16.- Aunque en realidad no es *un* caso sino, más bien, *el* caso: el asunto fundamental que abordan sus textos “mayores”.

y por los mismos motivos, la que hace de su planteamiento un instrumento tan útil y “contemporáneo”.

En la *TTP* el análisis recorre, tomando como hilo conductor la historia de los hebreos narrada por sus libros sagrados, el camino de un cierto análisis “existencial” para mostrar que, como todos los seres vivos, los seres humanos intentan continuamente satisfacer sus necesidades¹⁷ y que sólo pueden hacerlo cooperando con otros que se encuentran en las mismas condiciones “naturales” de necesidad: “incluso los bárbaros cooperan” es la fórmula que Spinoza utiliza para ponerlo de manifiesto. Tanto la razón como la experiencia nos enseñan que para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los animales mismos, no hay nada más seguro que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y “reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo que es la sociedad” (*TTP*, 3). Spinoza muestra también cómo la inconstancia pone siempre en peligro la supervivencia de la cooperación y cómo son duraderas aquellas sociedades que establecen instrumentos y vínculos que garantizan su mantenimiento. Spinoza, esto es, señala que lo más racional (y utiliza la figura del “pacto” en este análisis) es establecer una sociedad y dotarla de unas leyes fijas que garanticen la pervivencia del nexo social... pero esa “racionalidad” no deja de ser una constatación *post factum* y no puede ser considerada como normatividad fundante: los individuos cooperan porque de su *encuentro* con los demás se sigue –ya se determinen los hombres por la sana razón o por el deseo y el poder– una mayor capacidad para vivir y para vivir mejor (para la satisfacción de sus necesidades)... Incluso los bárbaros, porque la necesidad de la cooperación no es una exigencia de la racionalidad sino de la vida misma; vivir segura y cómodamente formando una sociedad: en una especie de cuerpo. Porque las leyes de la naturaleza “abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y obrar de cierta manera” (*TTP*, 16). Como el resto de los individuos de la naturaleza, los seres humanos se unen entre sí y, formando un individuo compuesto, compo-

17.- Permítaseme telegráficamente un pequeño inciso: es importante señalar que esta presentación del *TTP* es anterior a la introducción de la noción de *conatus* en la *Ética*; dicho de otro modo –y con ello apunto a la afirmación que realicé más arriba sobre la prioridad de la mirada política en Spinoza– que la “teorización” del *conatus* sigue los resultados alcanzados por el análisis y el posicionamiento político que se realizó en aquél otro texto.

nen y suman sus fuerzas: una forma de sobrevivir. El pacto, en el *TTP*, da carta de naturaleza jurídica a esa composición formada y transforma la multitud en sociedad: pero, en último término, la sociedad no añade sino duración –una duración “determinada”- al encuentro básico por el que la cooperación se constituye¹⁸.

En el prefacio del libro III de la *Ética* se hace explícita la exigencia de entender al ser humano y sus actuaciones desde las mismas leyes y reglas universales que permiten explicar todo en la naturaleza: apuesta por la extensión de la inmanencia explicativa tanto como rechazo de cualquier resto de antropocentrismo. Con dos modificaciones fundamentales¹⁹ sobre lo que “en la práctica” había sido recorrido en el *TTP*: una primera, la introducción –sobredeterminando su despliegue práctico- de la dinámica de los afectos en la modulación vital que constituye la subjetividad; otra –pasado ya (por cumplido) el peligro de la rebelión orangista-, la puesta al margen²⁰ de aquella mirada sobre una multitud que la pensaba desde su consideración como mero “vulgo”. Modificaciones que no desvirtúan –todo lo contrario- el proyecto de elaboración de una “física” de lo humano: de la formulación de la noción de *conatus* (y su identificación –*potentia sive conatus*- con la potencia) a la exposición de la estrategia²¹ compositiva que genera la sociedad misma: “que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo

18.- Y son las dinámicas de la multitud –su movimiento hacia la disgregación o hacia la obediencia de las normas- las que determinan el grado de duración del propio encuentro constituyente. El arte de la política se caracteriza entonces , en clave perfectamente maquiaveliana –*virtù* y *fortuna*-, por el dominio de las pasiones del vulgo y por la habilidad para evitar la disgregación: la política como un arte de la inmanencia.

19.- Modificaciones que tienen que ver tanto con el resultado al que han llegado los dos primeros libros de la *Ética* como los análisis del propio *Tratado*: la importancia de las dinámicas de lo imaginario como constitutivas –más que de error- de subjetividad. Véase este desarrollo con mayor detalle en mi *Spinoza o la libertad*, Barcelona, Montesinos, 2008.

20.- En la *Ética* se sigue haciendo referencia a ese “vulgo” que “es terrible cuando no tiene miedo” (*Ética*, IV, 44, escolio) y que no deja de ser “voluble e inconsciente” (*Ética*, IV, 35, escolio), pero no deja de señalarse algo que tomará carta de naturaleza plena en el *Tratado Político*: que no hay diferencia entre el vulgo y los sabios en lo que atañe a la necesidad con la que buscan satisfacer sus necesidades ni en la necesidad con la que obedecen el orden común de la naturaleza. El sabio y el ignorante (escolio de la última proposición de la *Ética*) miran de manera distinta las leyes y tienen distinto grado de control sobre las causas exteriores... pero la necesidad de la naturaleza es la misma para ambos.

21.- La remisión aquí es, indudablemente, a *La estrategia del conatus*, de Laurent Bove.

que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes” (*Ética*, IV, 35, escolio).

Una física de lo humano que, por eso, no puede sino concluir en una consideración inmanente del juego político –el elogio explícito a Maquiavelo que leemos al principio del *Tratado Político* no es una simple licencia literaria- y en la delimitación de una verdadera política de la inmanencia. A este respecto hay que seguir insistiendo en la importancia de la carta 50; en ella vemos a Spinoza marcar distancias respecto de la opción hobbesiana, no sólo por la afirmación del mantenimiento del Derecho natural²² sino, en la misma medida, por la formulación explícita de una singular explicación del poder de la autoridad política: “no pienso que a la Autoridad Política Suprema de ninguna ciudad le corresponda más derecho sobre sus súbditos que el que está en proporción con la potestad por la que aquélla supera al súbdito, que es lo que siempre ocurre en el estado Natural”. Toda una remisión a la inmanencia que no se afirma sólo como mirada teórica sino que, inmediatamente, se convierte en propedéutica para una estrategia de actuación: desarrollando una consideración inmanente de la política, Spinoza funda una auténtica política de la inmanencia que quiere construir –y no sólo pensar- un Estado “totalmente absoluto”²³.

Y hay que decir que la centralidad que adquiere el *conatus* en el proceso de constitución de la sociedad y su identificación con la potencia son dos elementos fundamentales para esa revolución materialista. Dicho de otro modo: tanto como el *Deus sive Natura*, el *Ius sive Potentia* supone una revolución teórica de primer orden. Primero porque elimina la posibilidad de pensar el Derecho desde cualquier absolutización esencialista -incluidas las que lo hacen derivar de la Razón o de alguna consideración del ser de la Humanidad-, pero también porque abre la vía para una consideración “física” de las relaciones que, en tanto individuo compuesto, componen y determinan la faz de la multitud, la con-

22.- No entraremos ahora a considerar las discusiones en torno a las diferencias que en esta materia pueden constatarse entre los distintos tratados de Spinoza. Diremos únicamente que las diferencias temáticas y las diversas opiniones manifestadas por nuestro autor nos parecen derivar de la profundización teórica en lo que inicialmente se aborda desde una coyuntura diversa y con un distinto objetivo.

23.- Así considera al Estado democrático el párrafo 1 del capítulo 11 del *Tratado Político*: “paso finalmente al tercer Estado, que es totalmente absoluto y que llamamos democrático”.

creta correlación de fuerzas que resulta de las composiciones de potencias (de los choques y encuentros) que se producen en su seno.

Fundación de una política de la inmanencia cuya actualidad y cuya urgencia - cuya contemporaneidad- resultan evidentes. Una política de la inmanencia que conjuga el rechazo de los Absolutos (el Derecho Natural esencializado, ya en la tradición teológica ya en la versión republicana) y la exigencia materialista de –permítase nuevamente la referencia althusseriana- no contarse cuentos.

Porque, efectivamente, entender a la multitud como un individuo compuesto de individuos que actúan en virtud de su potencia y se encuentran y cooperan sin que en esa cooperación quede disuelta la diferente potencia que cada uno tiene (sin que quede disuelta su desigual capacidad “inicial” para sobrevivir) hasta el punto que esa diferencia sea precisamente lo que explica que unos tengan más poder-derecho que otros y que en ello se funde la efectiva autoridad de quien detenta la “Autoridad Política Suprema”, es precisamente lo que permite mirar al interior de la multitud y descubrir que la forma en que en ella se expresa la cooperación está necesariamente signada por relaciones de poder que le son previas y que en ella se mantienen.

Más allá del contenido concreto de las proposiciones de la *Ética* o de los distintos capítulos del *TTP* o del *TP*, más allá de la aplicabilidad concreta para el presente de una u otra formulación suya, más allá, también, de lo acertado o desacertado que Spinoza haya podido estar en alguna de sus afirmaciones (remito como ejemplo al desprecio de las mujeres, pero también la manera en que se obvia en el tratamiento de la multitud toda conflictualidad que no sea conflictualidad entre individuos –toda conflictividad de clase- y en que la mayor parte de las veces remite la conflictividad política en último término, a una conflictividad entre la multitud y las supremas potestades que parece “olvidar” los distintos intereses que juegan en la constitución de una sociedad)... más allá incluso de que Spinoza sea un autor de la burguesía naciente o de que -evidentemente- no sea marxista... Spinoza, precisamente porque renuncia a contarse más cuentos de los imprescindibles, lleva la reflexión a un espacio en el que se ha abierto la posibilidad de mirar al interior de la multitud (vale decir: de la sociedad) y descubrir que su funcionamiento depende de las relaciones de poder que, en los choques y en los encuentros, la constituyen.

La contemporaneidad de Spinoza, la posibilidad de discusión (desde él o contra él) que su obra deja abierta, en mi opinión, depende pre-

cisamente de esta apertura. También, sin duda, de la consistencia materialista de la apertura misma.

Una mirada a la multitud como fuente de todo Derecho... pero también una mirada a la multitud como efecto de una determinada correlación de fuerzas. Como en Marx, aunque sin la lucha de clases.

Contemporaneidad de Spinoza. Pensar (desde él o contra él) el presente. Hace mal Negri cuando se olvida de ese carácter “resultante” de la multitud; al hacerlo, se olvida también de la exigencia de no contarse cuentos: de la necesidad de pensarla atravesada de relaciones de poder.