



Círculo Spinoziano

Revista de Filosofía

Vol. 3 - No. 1 | Noviembre, 2025

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 3 - No. 1 | Noviembre, 2025

TRADUCCIONES INÉDITAS

Jane Bennett - Encuentros con una Cosa-Arte.....4

ARTÍCULOS DICTAMINADOS

Mario Teodoro Ramírez - Spinoza y la pedagogía filosófica.....21

Nieves Mejjide González - La amistad en Spinoza: Un útil para incrementar
la potencia40

Roberto Luis Gómez Villavicencio - Derechos de la naturaleza: De la *pachamama*
y el *sumak kawsay* a Spinoza.....57

RESEÑAS DICTAMINADAS

Mariela Oliva Ríos - Reseña de *Spinoza and the Politics of Freedom*, de Dan Taylor74

TRADUCCIONES INÉDITAS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 3 - No. 1 | Noviembre, 2025

Bennett, J. (2025). Encuentros con una Cosa-Arte. *Círculo Spinoziano*. 3(1), 4-19.

Jane Bennett

ENCUENTROS CON UNA COSA-ARTE

Traducción del inglés¹:

Alfredo González Reynoso

Resumen: ¿Qué tipo de cosas son los objetos-arte dañados? ¿Son chatarra, basura, simple material? ¿O siguen siendo arte en virtud de su distinguida procedencia o de su diseño aún discernible? ¿Qué tipo de poderes tienen dichas cosas como cuerpos y fuerzas materiales? En lugar de intentar localizar conceptos adecuados para las cosas-arte recuperadas, este ensayo, a través una perspectiva centrada en el poder de los cuerpos-en-encuentro –donde “poder”, en el sentido de Spinoza, es la capacidad de afectar y ser afectado–, intenta enfocarse en la presencia de una vibración material con la esperanza de comprender mejor las posturas, reacciones y comportamientos que inspiran las obras de arte dañadas cuando nos relacionamos con ellas. Este artículo propone que incluso las cosas llamadas “inanimadas” transmiten grados específicos de animación, aun si no todas califican bajo la definición biológica de vida.

Palabras clave: arte recuperado, materialismo vital, Spinoza, animación, conatus

Abstract: What kind of things are damaged art-objects? Are they junk, trash, mere stuff? Or do they remain art by virtue of their distinguished provenance or still discernible design? What kind of powers do such things have as material bodies and forces? Instead of attempting to locate proper concepts for salvaged art-things, this essay, from a perspective centered on the power of bodies-in-encounter – where “power” in Spinoza’s sense is the capacity to affect and be affected – attempts to home in on the presence of a material vibrancy in the hope of better understanding the postures, reactions, and comportments that damaged art pieces inspire as we engage with them. This article proposes that even so-called “inanimate” things convey specific degrees of animacy even if not all of them qualify under the biological definition of life.

Keywords: salvaged art, vital materialism, Spinoza, animacy, conatus

¹ Este ensayo fue firmado originalmente el 16 de enero de 2014 y compartido el 7 de septiembre en el sitio del Salvage Art Institute (www.salvageartinstitute.org). Y en 2015 se publicó tras revisión de pares doble ciego en el *journal* independiente de filosofía *Evental Aesthetics*, primero en su volumen 3, número 3, titulado *Vital Materialism* (pp. 91-110), y luego (aunque sin *abstract*, ni fotografía) en su compilación especial *Retrospective 1* (pp. 71-87). Por su parte, la presente traducción fue revisada por K. Daniela Díaz Muruaga, así como por una persona anónima en dictamen doble ciego, a quienes se les agradece por sus valiosas sugerencias. [N. del T.]

La cena

En el verano de 2012, recibí un correo electrónico de Elka Krajewska, una artista nacida en Polonia que vivía en la ciudad de Nueva York (www.elka.net), para invitarme, sin conocerla, a una cena en el bajo Manhattan. Su propósito era discutir un pequeño archivo que Krajewska había adquirido recientemente de AXA Art Insurance Corporation. El archivo consistía en obras de arte que alguna vez habían circulado en museos, galerías o el mercado de arte, pero que se habían roto o dañado de alguna manera (a menudo durante el transporte), de modo que AXA las había considerado como una “pérdida total”. Los camiones, los cortadores de cajas, el error humano, el agua, el moho, el fuego y la gravedad fueron todos agentes importantes aquí. Una vez que los propietarios de las pólizas de seguro habían sido pagados, estos objetos degradados (por ejemplo, una pintura al óleo rasgada de 1850 de Alexandre Dubuisson, pedazos de un perro de globo de Jeff Koons) se almacenaban en una bodega hasta que algunos de ellos fueron donados a Krajewska bajo los auspicios de su Salvage Art Institute [Instituto de Arte Rescatado].



Fotografía de Jane Bennett, que muestra los pedazos de un perro de globo de Jeff Koons, al lado de una caja que dice “obra de arte rota”.

Krajewska estaba organizando una cena, una colección de personas para explorar preguntas planteadas por una colección de cosas.² ¿Qué era este archivo y qué se podía hacer con él? Asistí y pasé una velada fascinante en compañía de Krajewska, el calor del verano, una larga mesa de madera, velas, sabrosos guisos y panes, y gente que practicaba el videoarte, la fotografía, la curaduría de arte, la poesía, la psicología ambiental, el derecho de propiedad intelectual, la conservación del arte, la arquitectura, el diseño de iluminación, la publicación de libros de arte y la historia del arte. Me invitaron porque había escrito *Materia vibrante*, una exploración filosófica acerca de la extraña agencia a través de la cual las cosas “inanimadas” de alguna manera producen efectos reales sobre y en los seres vivos. El libro utilizó la teoría de los cuerpos conativos de Spinoza, los vitalismos de Bergson, Hans Driesch, Deleuze y Guattari, y las ideas de la teoría del actor-red para tratar de reorientar la atención teórica sobre un tipo de efectividad distintivamente *material* que opera dentro de los cuerpos humanos y no-humanos. Y trató de hacerlo teniendo en cuenta varias décadas de estudios en humanidades dedicados a la historización y desnaturalización de identidades, conceptos y prácticas.

Gran parte de la discusión esa noche giraba en torno a la pregunta de cómo categorizar los artículos en el archivo. ¿Qué tipo de cosas son? ¿Cuál es su estatus conceptual? Cada artículo había sido una *obra de arte* y también una *mercancía*, pero ¿cuál es su estatus ahora que los cambios en su forma lo han despojado de valor mercantil? ¿Se había convertido en *chatarra*, *basura* o simple *material* [stuff], o seguía siendo *arte* (¿y en qué medida?) por su procedencia distinguida o su diseño aún discernible? Los artículos eran *propiedad privada* del Salvage Art Institute (Krajewska tenía los documentos legales), pero también tenían una presencia pública como importantes piezas de la producción cultural euroamericana. A pesar de haber sido considerados una “pérdida total” por la compañía de seguros, ¿podrían los artistas originales aún reclamar (¿moral? ¿política? ¿estéticamente?) los objetos si el Instituto organizara una exposición de ellos? ¿Era el archivo simple *chatarra* cuando vivía en una bodega oscura, solo para convertirse nuevamente en valioso *arte* al ser exhibido? (En noviembre de ese año, hubo una exposición así, “Esto ya no es arte: Salvage Art Institute”, en la Galería de Arquitectura Arthur Ross en la Escuela de Arquitectura, Planificación y Preservación de la Universidad de Columbia.)

La discusión que acabo de describir parecía estar organizada en torno a la suposición implícita de que, si pudiéramos aplicar la categoría adecuada a estos artículos, entonces tendríamos un sentido más claro de los usos apropiados a los que podrían destinarse. Dentro de este enfoque, los artículos son cosas que *son*, y nosotros somos cosas que *hacen*. Pero algunos en la mesa, incluyéndome a mí, también lucharon por

² Agradezco a los demás en la lista de invitados: Eileen Myles, Martha Buskirk, Alexander Dumbadze, Sonia K. Katyal, Robin Reisenfeld, Virginia Rutledge, Barbara Schroeder, Felicity Scott, Linnaea Tillett y Jeffrey Stucker. Un agradecimiento especial a Elka Krajewska, Bill Connolly, Mandy-Suzanne Wong y a dos revisores anónimos de *Evental Aesthetics* por sus contribuciones a este ensayo.

articular un enfoque que no viera solo a los humanos en el locus de la acción. Aquí la idea era tratar de prestar atención a *qué podrían estar haciéndonos los artículos*. ¿Qué tipos de poderes tenían estas cosas, como cuerpos y fuerzas materiales? ¿Debemos descartar (por miedo a la superstición, o al animismo, o al pensamiento ilusorio) la posibilidad de que haya una eficacia o afectividad propia en ellas? ¿No podríamos entender el encuentro con ellas de manera más horizontal, es decir, como compromisos entre cuerpos, algunos humanos y otros no, cada uno de los cuales re-formaría a los otros y sería re-formado como resultado de la exposición? ¿Qué efectos podrían producir o inducir estos artículos cuando los encontramos directamente (en el espacio) o indirectamente (como descripción)? En lugar de posicionarnos como sujetos activos frente a un conjunto de “objetos degradados”, podríamos encontrarnos con ellos como materialidades vibrantes³ que chocan, se unen, mejoran, compiten o dañan las materialidades vibrantes que somos. Seguramente parte del poder “de” estos artículos sería una función del residuo aurático, artístico o mercantil que aún se les adhiere, en otras palabras, una función de la sensibilidad humana, la imaginación, la necesidad pragmática, la codicia, etcétera. Este último punto es destacado en una variedad de análisis historicistas, constructivistas sociales y marxistas. Pero de igual modo es seguro que hay algunos puntos ciegos en estos y otros enfoques centrados en lo humano. Tienden en particular a mitigar nuestros poderes de discernimiento de ese “algo extra” que proporciona la presencia y postura de la cosa (en sí misma), ese ímpetu afectante que emana de su forma, color, textura, ritmo o temporalidad, de su estilo de habitar el espacio, un estilo emergente que es irreducible al diseño del artista o a las potencias configuradoras de la imaginación del público. Matt Edgeworth (2012) tiene un argumento similar en el contexto del espécimen arqueológico:

un sitio arqueológico es un espacio donde artefactos y estructuras de otros tiempos y lugares irrumpen al aire libre [...]. [Nuestras] ideas y modelos pueden influir en lo que se percibe, ciertamente, pero también hay *algo que se abre paso más allá de los límites de nuestro entorno social*, que nuestros modelos de realidad se ven obligados a asimilar. Las teorías se aplican para dar forma a la evidencia que emerge, pero existe la correspondiente emergencia de *materia* que nos resiste y re-forma a nosotros y a nuestras ideas (p. 77, énfasis mío).

El intentar centrarnos en esa “materia” insistente, en ese “algo”, podría ofrecernos un mejor sentido de las nuevas posturas, formas o comportamientos que estamos adoptando en nuestro compromiso con estas cosas (ahora declaradamente activas), cosas “que tienen en ellas una cierta direccionalidad, que orientan el cuerpo, que nos

³ Bennett utiliza el término *vibrant* (o también *vibrancy*) con connotaciones más cercanas a palabras como “vivo” y “animado” que al sentido que damos en español a “vibrante” (o, en su caso, “vibracidad”). Sin embargo, decidimos usar la traducción más literal por dos razones. Primero, para coincidir con la publicación al español de *Materia vibrante* (2022) traducida por Maximiliano Gonnett en la editorial Caja Negra. Y, segundo, para diferenciar el término de otros más o menos semejantes que utiliza la autora en este artículo, como *vitality*, *liveliness* y *animacy* (que aquí traducimos como “vitalidad”, “vivacidad” y “animacidad”, respectivamente). [N. del T.]

señalan en esta o aquella dirección, y que hasta cierto punto hay que seguir” (Edgeworth, 2012, p. 78)⁴.

Mis esfuerzos tentativos por introducir dicha perspectiva en la conversación esa noche fueron recibidos con algo de aprobación, pero también con advertencias contra la fetichización del objeto y contra el desconocimiento de las relaciones desiguales de poder en la práctica del arte, la exhibición en museos y el mercado del arte. Después de regresar a casa e intentar educarme un poco sobre los debates relevantes dentro de la historia del arte, ahora veo que la discusión esa noche había comenzado a tomar la forma de lo que Alexander Nagel llama “una antigua disputa sobre la idolatría y la iconoclastia”. Para un grupo en la cena, la cosa artística tenía un momento de independencia de sus creadores y destinatarios humanos que merecía ser destacado si no respetado; para otro grupo, tal creencia se desviaba hacia una idolatría que “servía a los intereses del poder institucional y cultivaba un apego poco saludable y supersticioso a las cosas” (Nagel, 2012, p. 93). Yo seguía y sigo buscando una orientación organizada en torno al poder de los cuerpos-en-encuentro, usando “poder” en el sentido que da Spinoza de la capacidad para afectar (hacer un cambio en otros cuerpos) y ser afectado (ser receptivo a las afectaciones de otros cuerpos). Al reunir a personas y cosas dentro de un marco común de “cuerpos”, la idea no es que las cosas estén encantadas con personalidad, sino que las personas, siendo ellas mismas materialidades, participen en tendencias, capacidades y cualidades impresionantes a la manera de las cosas.

Cuerpos conativos

A esta altura, conviene explicitar mejor el imaginario ontológico que inspira la búsqueda de esta aproximación “neomaterialista” al arte recuperado. Presenté a la cena una imagen spinoziana de un universo de cuerpos “conativos”, humanos y no-humanos, que están continuamente encontrándose (impactando y siendo impactados) entre sí. Gilles Deleuze (1999) describe así la noción de *conatus* en Spinoza: “El *conatus* de un cuerpo simple no puede ser sino el esfuerzo de conservar el estado al que ha sido determinado; el *conatus* de un cuerpo compuesto, un esfuerzo por conservar la relación de movimiento y de reposo que lo define, es decir por mantener partes constantemente renovadas bajo esa relación que define su existencia” (p. 222). No es este un mundo dividido en sujetos activos y objetos útiles, decorativos o mercantilizados, sino de cuerpos (humanos y no-humanos) que luchan por mejorar su poder de actividad formando alianzas con otros cuerpos⁵. Spinoza habla de *la capacidad para afectar y ser afectado*, un poder intrínseco a

⁴ Véase también Yarrow (2003): “las propiedades materiales del sitio actúan para modificar el pensamiento y las acciones de las personas que las excavan” (p. 71).

⁵ Esto es monismo de algún modo, pero uno que es, como lo expresa Deleuze (1999), “ontológicamente uno, formalmente diverso” (p. 59). O, como dice Michel Serres (1994) en *El nacimiento de la física*, el cosmos es un campo turbulento e

todos los cuerpos y vinculado al poder generativo de la Naturaleza. Como señala Dorothy Kwek (2015), “afectar y ser-afectado no son una serie de entradas y salidas a un cuerpo estable e inmutable (un modelo de caja negra), sino más bien oleadas de (re)constituciones” (p. 161)⁶. O podríamos hablar aquí del juego de “compromiso material [*material engagement*]”, una noción desarrollada por el teórico arqueológico Lambros Malafouris, donde varias entidades –entendidas como actantes que persisten en modos relativamente indiferentes a la distinción entre animado e inanimado o entre orgánico e inorgánico– se enfrentan y enredan entre sí. A veces, una cosa no-humana se convertirá en una extensión de un cuerpo humano y a veces viceversa: “No hay roles de agentes fijos en este juego”, sino un continuo forcejeo por “un ‘agarre máximo’” (Malafouris, 2013, p. 147)⁷.

La idea de que un cuerpo orgánico como el nuestro se esfuerza por *afectar* cosas (para convertirlas en alimentos, herramientas, recursos) con el fin de mejorar su salud y fortaleza es relativamente poco controvertida. Pero se requiere un esfuerzo especial para considerar la noción de que *otras entidades también*, como participantes en ensamblajes y procesos más grandes, *se comprometen en cierto análogo de esfuerzo*. William Connolly (2013), basándose en la filosofía de Whitehead, habla en este sentido de actividades de “búsqueda” y de la “creatividad real” de “entidades actuales”:

El universo está compuesto de “entidades actuales” de innumerables tipos que ayudan a establecer condiciones previas para nuevos acontecimientos. Una entidad actual es cualquier formación que tiene cierta tendencia hacia el automantenimiento, como –de maneras diferentes– una roca, una célula, un tornado [...]. La creatividad no es el simple producto de un agente o sujeto. Más bien está incrustada en procesos que en diferentes grados pasan por periodos de [...] búsquedas teledinámicas [...]. Los procesos creativos, en su forma más activa, ocurren en búsquedas teledinámicas dentro y entre entidades cuyo equilibrio relativo ha sido perturbado, y se basa en el ruido dentro de entidades y enredos entre ellas (p. 156).

Se requiere igualmente de una apertura especial para considerar la idea spinozista de que mi salud, fortaleza o poder también pueden mejorarse mediante una *receptividad a* las afectaciones de otros cuerpos, incluidos los “inanimados”. Kwek (2015) señala que, por supuesto, hay “mejores y peores maneras de ser afectado, y ciertas cosas que aumentan nuestras sensibilidades y poderes por un corto tiempo pueden dañarnos a largo plazo, como es el caso de algunas drogas. A menudo no podemos saber de

inmanente en el que materiales diferentes y cambiantes chocan, se congelan, se transforman, evolucionan y se desintegran. Esto podría llamarse un “monismo proteico”.

⁶ Como señala Mandy-Suzanne Wong, el esfuerzo de los cuerpos no es solo un esfuerzo para buscar y hacer alianzas con otros cuerpos. También es el trabajo de permanecer, un esmero por mantener un sentido del yo entre las alteraciones de sí.

⁷ Malafouris (2013) persigue un proyecto cercano al mío, pero no idéntico. Está interesado en desarrollar una *teoría de la cognición* como un “proceso sinérgico por el cual, de los cerebros, los cuerpos y las cosas, emerge la mente” (p. 17). La cognición, desde su enfoque del “compromiso material”, “no es simplemente lo que sucede dentro de un cerebro” sino también “lo que sucede en la interacción entre un cerebro y una cosa” (p. 67).

antemano qué formas de ser-afectados nos dañarán. Sin embargo, es precisamente esta difícil relación la que requiere *más*, no menos, *receptividad* a nuestro entorno”, con el fin de descubrir qué funciona para “reponerse y restablecerse”⁸ (p. 162).

Estos spinozistas nos animan a tocar algunos acordes menores en nuestro actual pensamiento y sensibilidad. Podríamos, por ejemplo, acercarnos al archivo de arte dañado atendiendo a los modos en que las *cosas* nos afectan y nos cambian (mientras también, por supuesto, somos afectados por nuestros actos de discusión, exhibición, etcétera) y a los modos en que el cuerpo-mente humano es *susceptible* a las afectaciones que las cosas procuran. Estas afectaciones son transferencias de energía de un sitio a otro, y en la medida en que uno de los efectos de este proceso puede ser la emergencia de “significado”, también podríamos ampliar nuestra comprensión de la semiosis para incluir lo que sucede a través de estas transportaciones de afectos. Esta es una sugerencia desarrollada por Malafouris, quien, distinguiendo entre el signo “material” y “lingüístico”, advierte contra la asimilación de la semiosis *material* a un modelo de representación. “Las cosas”, dice, “actúan con más fuerza a nivel no discursivo, incorporando cualidades (como color, textura y olor) que afectan la cognición humana de formas que rara vez se conceptualizan explícitamente” (Malafouris, 2013, pp. 94-95).

Animacidad

A finales de la década de 1990, yo, al igual que muchos otros, quedé impresionada por un popular anuncio televisivo en los Estados Unidos para los pantalones khaki de GAP. En un gran espacio blanco abierto, veinte o más jóvenes con pantalones beige bailaban el *jitterbug*⁹ con gran exuberancia. La canción era “Jump, Jive an’ Wail” de Louis Prima. ¿Están animados los pantalones por la carne de los bailarines, o los bailarines están animados por la ropa? El locus de vitalidad no estaba claro. Pero había una fuerte presencia de fuerzas vitales. Una extraña sensación de vivacidad de los *pantalones* fue reforzada por la des-animación videográfica de los bailarines humanos: en varios puntos, la cámara congelaba al bailarín del primer plano en pleno vuelo, convirtiéndolo en piedra o estatua, y, mientras la música continuaba, ahora era el turno de la habitación para moverse (gracias a la técnica de detención-y-desplazamiento de la cámara). Después de eso, los cuerpos vestidos de khaki, los khakis vestidos de cuerpo y la habitación blanca regresaron a sus posiciones predeterminadas: los primeros como animados, los

⁸ Kwek está citando la *Ética* de Spinoza (E4p45esc.).

⁹ Se llama “*jitterbug*” al estilo de baile de la música *swing* de las décadas de 1930 y 1940, caracterizado por movimientos rápidos y acrobáticos. [N. del T.]

segundos como animados por la tecnología humana, y la tercera como un fondo pasivo para las animacidades¹⁰ de los otros¹¹.

Ese anuncio me hizo reflexionar sobre una vivacidad o animacidad de la *materia*¹². Me gusta la noción de “animacidad” como una forma de pensar en la vitalidad que no depende de una dicotomía entre la vida orgánica y la materia inorgánica¹³. La animacidad nos motiva a analizar los diferentes aspectos, elementos o registros de vivacidad. Diría que cada materialidad transmite un grado o tipo específico de animacidad, incluso si no todos califican bajo la definición biológica de vida.

Muchos filósofos contemporáneos, siguiendo caminos feministas, fenomenológicos y neomaterialistas, están tratando de teorizar esta animacidad en términos que no sean simplemente fisiológicos, ni simplemente psicológicos, sino ambos¹⁴. Está más allá del alcance de este ensayo hacer un recorrido por esta rica y diversa literatura. Solo quiero destacar el hecho de que el tabú moderno contra (cualquier cosa que se aproxime a) el animismo funciona no solo como un estímulo para ese trabajo, sino también como un obstáculo para él, es decir, para la emergencia de un vocabulario más robusto para marcar la vibración y la vitalidad de la materia. Este tabú está cada vez más presente en los modos de tecnologías electrónicas y biocientíficas – dispositivos portátiles vivos y receptivos, nubes electrónicas, personalidades inducidas farmacéuticamente– cuyas materialidades difuminan la línea entre lo orgánico y lo

¹⁰ Aunque Bennett le asigna un sentido ontológico más amplio en este texto, “animacy” es una categoría gramatical que refiere a la función de algunos lenguajes para expresar (en conjugaciones, pronombres, etcétera) qué tan sintientes o vivas están las entidades referidas por un sustantivo, algunas veces a través de una escala de grados que escapa la mera distinción binaria entre animado e inanimado (por ejemplo, que distingue entre planta, animal, humano, fuerza natural, dios...). En ciertos textos, ha pasado al español como “animidad” (calco del francés “animéité”), pero aquí lo traducimos como “animacidad”, que es el término utilizado por el Summer Institute of Linguistics (SIL) en México. Véase, por ejemplo, su estudio sobre la animacidad en el me’phaa, idioma tlapaneco que se habla en Guerrero y Morelos, México: <https://mexico.sil.org/sites/mexico/files/mephaaanimidad.pdf>. Agradezco a Conrado Pardo Eudave por ayudarme a resolver la traducción de este término. [N. del T.]

¹¹ Doy una lectura más detenida del anuncio de GAP en *The Enchantment of Modern Life*, (Bennett, 2001). Los khakis son mercancías prototípicas: diseñados, fabricados y vendidos con fines de lucro. Pero aun así argumento que el anuncio revela una extraña *animidad* propia del material, una vivacidad que no se reduce completamente a los significados sociales (modernos, baratos, juveniles) de la ropa de GAP.

¹² Relacionada con el consumismo y el hiperconsumo. Para una discusión sobre el hiperconsumo y el renovado interés en el poder de las cosas, vea mi artículo “Powers of the Hoard: Further Notes on Material Agency” (Bennett, 2012).

¹³ Véase a Mel Chen (2012) para una buena discusión del concepto.

¹⁴ Como resume Bjørnar Olsen (2010): “El enfoque fenomenológico de la percepción humana implicaba dos ideas importantes: Primero, [...] somos seres entrelazados fundamentalmente comprometidos en redes de seres humanos y no-humanos. En segundo lugar, nos relacionamos con el mundo no (solo) como sujetos pensantes sino también como objetos corporales [...]. Aunque este último punto puede ser [...] más explícito en la obra de Merleau-Ponty que en la de Heidegger, fue central para ambos filósofos intentar romper la distinción sujeto-objeto implícita en enfoques anteriores de la percepción. Como sugieren los últimos trabajos de Merleau-Ponty, el aspecto cósmico de nuestro propio ser (nuestro “tejido” común como “carne”) es esencial para nuestra integración con el mundo. La capacidad de tocar y ser tocado, de ver y ser visto, de actuar sobre las cosas y al mismo tiempo ser actuado por ellas, *solo puede ocurrir si hay algún parentesco, ‘si mi mano [...] toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas’* (Merleau-Ponty [*Lo visible y lo invisible*], 2010, p. 121-122)” (p. 67, énfasis añadido).

inorgánico¹⁵. Algunos dicen que un neoanimismo está en marcha en la cultura estadounidense, una tesis explorada por Achille Mbembe en conferencias públicas recientes¹⁶.

Hiperkulturemia

Las personas son afectadas todos los días por objetos. En un reciente artículo de la revista *Harper's*, Ben Lerner (2017 [2013]) invoca el término “hiperkulturemia” para describir una versión extrema de este suceso. Lerner está principalmente preocupado por la relación entre el arte y la mercantilización, y por la cuestión de qué sucede con el valor mercantil de piezas famosas que han sido de alguna manera vandalizadas en público. Menciona el Salvage Art Institute para elogiar su capacidad de “encontrar un objeto liberado del mercado” y sus intentos de imaginar “arte fuera del capitalismo”. Basándose en el trabajo de la psiquiatra italiana Graziella Magherini, Lerner define la hiperkulturemia (también conocida como síndrome de Stendhal o síndrome de Florencia) como “una condición psicósomática¹⁷ en la cual los asistentes a un museo se sienten abrumados debido a la presencia del gran arte, lo que resulta en una serie de respuestas: disnea, pánico, desmayos, paranoia, desorientación”.

La hiperkulturemia, un término que me parece que expresa cierto sentido oscuro o latente de la animacidad del objeto-arte, aparece en el contexto de la discusión que Lerner tiene sobre los motivos de quienes vandalizan el arte. ¿El daño realizado a una pieza de Barnett Newman, se pregunta Lerner, fue porque el vándalo estaba “tan impactado por la obra que tenía que devolver el golpe, tal como, en 2007, [...], una señora de 30 años, afirmó que el panel blanco del tríptico *Phaedrus* de Cy Twombly la conmovía tanto que lo besó espontáneamente, manchándolo con lápiz labial rojo”? (p. 46). ¿Eran algunos de los vándalos tanto víctimas de la fuerza de los objetos-arte como perpetradores de un crimen?

Lerner es escéptico. Y, de hecho, el término “hiperkulturemia” en sí mismo plantea el espectro de la agencia material (de una obra de arte que “impacta” y “transporta”) solo para disiparlo al situar el encuentro dentro del marco de la patología humana. Abre, pero luego cierra, la posibilidad de una animacidad cuya existencia no se agota en un sistema disfuncional de percepción sensorial, cognición e imaginación humana. La pérdida de consciencia del visitante del museo aparece así finalmente (quizás reconfortantemente, al mantener el antropocentrismo) como una hiperactiva receptividad humana ante la cultura humana, un efecto de la interacción en el relevo

¹⁵ Sobre esto último, véase Mary Lou Jepsen (2013).

¹⁶ John Drabinski analiza las conferencias de Mbembe en <https://jdrabinski.com/2013/12/06/mbembe-democracy-animism>.

¹⁷ La edición de la revista *Nexus*, que aquí citamos, traduce “psychosomatic condition” por “condición psiquiátrica”, pero la cambiamos por “condición psicósomática” para ajustarnos a la expresión original de Lerner. [N. del T.]

mente-cuerpo de un individuo operando en un contexto cultural más amplio que idealiza el gran arte europeo¹⁸. De hecho, el enfoque de Lerner está entrenado (casi) exclusivamente en los poderes de los individuos humanos dentro de una cultura capitalista hecha por humanos, por lo que en consecuencia el objeto artístico aparece esencialmente como *nuestro instrumento*: lo convertimos en mercancía o, en circunstancias excepcionales, lo liberamos del reinado de la mercantilización, y en ambos casos el trabajo que realiza la cosa misma no hace (casi) ninguna aparición. De nuevo, digo “casi” porque la mera inclusión que Lerner hace del término hiperkulturemia trae al relato un papel sombrío para la contribución de una cosa a la afectividad del encuentro.

El tema de una enfermedad psicosomática culturalmente construida se debe al tabú contra el animismo. Pero, como se ha señalado, también tiende, tanto en el registro de la teoría como en el régimen de lo sensible, a exagerar el alcance y efectividad de la agencia humana y a minimizar aquel de los cuerpos no-humanos. ¿Podemos ofrecer otra explicación del acontecimiento y descubrir una etiología diferente de su afectividad, una que persista con el sentido/intuición de que una composición de colores, formas, texturas, olores y sonidos colgada en una pared podría hacer una contribución real a un desmayo? Tal explicación tendría que interrumpir o evitar el impulso por enfatizar las diferencias entre lo animado y lo inanimado para sentir lo que comparten las personas y las cosas. Ambos conjuntos son cuerpos conativos, a veces empatizando entre ellos de manera tal que forman un cuerpo o ensamblaje complejo y a veces no, pero siempre afectando y siendo afectados. Los humanos que articulen esta explicación tendrían que explorar la adopción de nuevas formas para el “yo”. Tendrían que salir de las posturas de la subjetividad (normal o patológica) e intentar habitar algo del espacio vivido de la obra de arte. Desde la temporalidad (¿más lenta?, ¿menos orientada al uso?) propia de ese lugar, la hiperkulturemia podría sentirse como una expresión saludable de la animacidad material. En seguida, intentaré representar esa capacidad de reacción a lo que emana, centrándome en un encuentro particular entre cuerpos humanos y no-humanos.

Cadáver, mujer, estremecimiento

Durante una etapa temprana en la fundación del Salvage Art Institute, Krajewska se encontró con este objeto en particular:

¹⁸ Por supuesto, aquí está en juego una disposición *ideológica*, pero no solo eso. Ver Malafouris (2013) para una buena discusión sobre las limitaciones metodológicas de reducir “la compleja red de interacciones que constituyen una determinada trayectoria sociotécnica a una plantilla mental o disposición ideológica” (p. 126 y el capítulo 6 en general). Y como señala Matt Edgeworth (2012), “reconocer el poder moldeador de las cosas materiales no implica una negación de la diversidad cultural” en la recepción de los objetos. “Más bien, nos recuerda que los muchos y diversos universos culturales son parte del mismo mundo material diverso y cambiante, no de mundos diferentes” (pp. 107-114). Edgeworth invoca aquí el “monismo proteico” mencionado anteriormente en la nota número 5.

Cuando llegué a un estudio de conservación de arte y vi “el cadáver”: manchas y grumos de chocolate pegados a su contenedor de plexiglás y piezas rotas irregularmente acumuladas en el borde inferior, pensé que simplemente podía llevármelo. Estaba estremecida por su estado inútil, degradado, su postura de huérfano, su pérdida de ambición y su desnudez casi erótica, deslumbrante. Pero pronto descubrí que no podía llevármelo y que, aunque no tuviera valor, ahora pertenecía a la compañía de seguros que, como su nuevo propietario, tenía derechos sobre su futuro (Krajewska, 2011).

Se ha producido un efecto –un estremecimiento que pasa entre cuerpos–, pero ¿cómo? El relato de Krajewska es un texto enriquecido cuya lectura detallada creo que puede revelar algo sobre el poder productivo del conjunto de materiales presentes. El efecto de estremecimiento está asociado con un conjunto de características que se dice que posee el objeto: este conjunto incluye no solo lo que podría llamarse rasgos físicos (grumosisidad, forma irregular, rotura) y no solo rasgos que denotan el valor humano asignado al objeto (inutilidad, degradación, orfandad, falta de valor), sino también rasgos en general asignados solamente a agentes morales (falta de ambición, desnudez erótica). Estos últimos llevan una carga moral, implicando algún tipo de elección o poder sobre la trayectoria de los movimientos del cuerpo. Mientras algunos podrían decir que el relato de Krajewska es un mero ejemplo de la “falacia patética” (la atribución de características humanas a objetos inanimados), yo diría que su lenguaje antropomórfico tiene el efecto de agudizar nuestra capacidad para detectar la presencia y los poderes de los materiales. Expone un *circuito* de “pathos” entre diferentes tipos de cuerpos, que acorta la brecha entre el yo y el objeto¹⁹.

Sin embargo, la brecha se reduce más si reconocemos lo que Krajewska deja implícito: no solo las cosas pueden asociarse con algunos rasgos de personas, sino que las personas tienen algunas de las cualidades de cosas. Los humanos comparten con las cosas, por ejemplo, una susceptibilidad a ser rotos, manchados e inútiles. Volveré a este tema del “eso” humano más tarde. Pero primero, permítanme aclarar lo que quiero decir con “cosa” y cómo difiere de un objeto, porque en la elaboración de una alternativa al relato de la hiperkulturemia la terminología importa.

Hablar, como lo hace Krajewska, de “degradación” o del objeto degradado es enfatizar el poder de los humanos para convertir las cosas (no-humanas) en objetos útiles, clasificados. El objeto degradado es algo definido en términos de su reciente *cambio de estatus* de más estimado a menos, de rango más alto a más bajo. El objeto degradado es, en otras palabras, el sujeto de un juicio humano; es un cuerpo juzgado insuficiente o defectuoso en relación con un umbral o estándar normativo. En la medida

¹⁹ En otro lugar he argumentado que un poco de antropomorfismo puede catalizar una sensibilidad que discierne un mundo no de sujetos y objetos sino de “materialidades de composiciones diversas que forman confederaciones”. El antropomorfismo puede revelar “similitudes que van más allá de las divisiones categoriales e iluminar los paralelos estructurales entre las formas materiales en la ‘naturaleza’ y aquellas otras en la ‘cultura’” (Bennett, 2022, p. 219). La valiosa cuestión de qué posibles modelos de subjetividad se *sacrifican* por la búsqueda del antropomorfismo es, señala uno de los revisores de este ensayo, una que yo no abordo, pero debería abordar.

en que el objeto retiene el aura de su valor anterior, permanece en su mayor parte como un “para nosotros”. Pero algo realmente interesante sucede cuando la degradación va hasta el final, cuando el objeto cae tan bajo, tan por debajo del estándar que se vuelve irredimible o, en el lenguaje de la industria del seguro, una “pérdida total”. Lo que sucede es que se libera de la tiranía del juicio, se convierte, en mi terminología, en una *cosa*. El objeto radicalmente degradado se convierte en el huérfano, que, al aparecer en escena sin valor externo o pedigrí, flota en la superficie del contexto y se sacude y libra del agarre de las normas y juicios establecidos²⁰. Como cosa, paradójicamente, asciende a un nuevo estatus: el de un partícipe más activo en los encuentros. Se convierte en un cuerpo entre cuerpos con la capacidad de afectar y ser afectado. Y ahora nos volvemos más sensibles a las verdaderas fuerzas que antes operaban por debajo del umbral de la atención reflexiva. Podría decirse que se convierte en un *fetiché* en el sentido de las cosas que “operan como agentes causantes por derecho propio, más que por lo que representarían, como sería con los significantes” (Malafouris, 2013, pp. 133-134).

Volvamos ahora al “cadáver” irregular, roto, inútil, degradado, huérfano, sin ambición, desnudo y sin valor de Krajewska. La cosa es la imagen inversa de la subjetividad normal en la Norteamérica empresarial: es irregular, rota, inútil, degradada, huérfana, sin ambición, desnuda: en suma, sin valor; un “yo” digno es una persona regular, completa, útil, que asciende socialmente, arraigada a una familia o al menos apta para la familia, ambiciosa y cuidadosamente vestida. El estadounidense normal es prometeico; el cadáver es lo que Herbert Marcuse llamaría órfico²¹. Pero desde luego es muy difícil ser normal; requiere un esfuerzo y mantenimiento constantes.

Sin duda, me parece que una condición de posibilidad de un “encuentro” entre persona y cosa, entre la carne viva de Krajewska y el cadáver, es la presencia subterránea de ciertas afinidades materiales entre ellos. “Abajo” en un inframundo de Hades o Elíseo, o todo “alrededor” de nosotros como un enjambre de virtualidades deleuzianas, o profundamente “dentro” como un inconsciente que sin embargo se manifiesta como ominosidad, las cosas albergan animaciones, y las personas encierran una rica vena de activa cosidad. Malafouris (2013), invocando al antropólogo Alfred Gell, habla aquí de una “dinámica fluida entre ‘agentes’ y ‘pacientes’ como estados a adquirir en la práctica y no como posiciones categóricas *a priori* [...]”. Los estados de agente y paciente [son] [...] momentos o ingredientes ontológicos que las personas y las cosas comparten” (p. 149).

Esa vena de cosidad puede manifestarse como una materialidad recalcitrante o testaruda que no solo permite, sino también fricciona en contra, desborda o incluso

²⁰ Como señala Mandy-Suzanne Wong, también se podría decir que la cosa se reúne y retira sobre *sí misma*. Véase, por ejemplo, Graham Harman (2022).

²¹ “Si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso [...], Orfeo y Narciso [...] defienden una realidad muy diferente. [...] [S]u imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo” (Marcuse, 1983, p. 153).

rompe el molde de la subjetividad en el que la mayoría de nosotros diariamente nos esforzamos por encajarla. Lo que para el humano puede pasar a primer plano en un encuentro íntimo con ciertas cosas-arte es lo que Katrin Pahl (2012) describe como la “total banalidad del dilema común de la subjetividad”, donde “todos tenemos que realizar el trabajo emocional [y físico] de ocultar las paradojas de lo que significa ser un sujeto”. Frente a la obra de arte, podemos liberarnos temporalmente de la carga de la subjetividad normal, del esfuerzo arduo y la postura encorvada del agente autónomo; podemos relajarnos y habitar más plenamente la forma hogareña de la cosidad²². Esto es parte del estremecimiento de la experiencia estética, un afecto que puede intensificarse a medida que el objeto-arte se acerca a su degradación total.

El cadáver de Krajewska no tiene uso, ni ambición, y aunque claramente tiene una historia, los detalles de ese legado permanecen vagos y en segundo plano del encuentro. Este material [*stuff*] no tiene futuro que ansiar; el cuerpo huérfano en sí no tiene pasado que apelar. Pero también es una positividad: se aproxima a la forma del *presente como tal*, una temporalidad-espacialidad afutúrica y ahistórica del justo-aquí-justo-ahora²³. El huérfano roto y sin esfuerzo está orientado solo hacia el sitio a la mano; las piezas de un globo de Jeff Koons no participan en la persecución de ninguna meta, sino que existen “tal cual”; el lienzo (de otro artículo en el archivo) está quieto con las “manchas y puntos de moho [que] han dejado rastros de gris y negro” (Krajewska y Wagstaffe, 2012, p. 55). Se encogen de hombros al modo de un “lo tomas o lo dejas / tócame o déjame”. Y en el encuentro con el cuerpo resueltamente presentista del cadáver, la propia cosidad latente de Krajewska –y su presentismo– emerge a la superficie. Descubre que su propia tendencia a *proyectar* algún futuro (para el objeto, para ella misma) es temporalmente frustrada o suspendida, un hiato que le permite ver, sentir, oler lo que está allí con una “casi erótica y deslumbrante desnudez”. Krajewska se sincroniza con la forma (no completa), el borde (desigual), el color (no deseado), la textura (áspera), o, en otras palabras, sus capacidades “estéticas” se potencian. Quizás lo que describe como un “estremecimiento” sea el sobresalto de un tiempo inquieto y proyectivo que se detiene en medio de una nueva experiencia que le es *transmitida*.

La emoción también puede suponer algo parecido al reconocimiento. Con esto me refiero a un sentimiento ominoso de estar en presencia de un aspecto de uno mismo – un aspecto no-humano o no-del-todo-humano que sin embargo es intrínseco a la carne,

²² Vale la pena señalar que la cualidad “casi erótica” del estremecimiento parece depender de la duración relativamente corta en la que uno habita esta postura objetual, porque cuando encuentro una profunda y duradera inutilidad, degradación, orfandad y falta de ambición en un hermano con esquizofrenia o en un amigo gravemente deprimido, el efecto no es satisfacción sino profunda tristeza, la cual puede compartir la intensidad, pero no la cualidad energizante de un estremecimiento.

²³ Es una forma que es a la vez inútil y capaz de producir efectos poderosos, una combinación que el capitalismo neoliberal intenta descartar en su intento de convertir todo en un medio útil para obtener ganancias. Las cosas que son poderosas en su capacidad para atraer la atención humana y, sin embargo, no pueden mercantilizarse son amenazas al sistema. Este fue el punto de Walter Benjamin (1972) cuando escribió sobre el coleccionista de arte que “sueña con un mundo [...] en el que [...] las cosas sí están libres en él de la servidumbre de ser útiles” (p. 183).

la sangre y los huesos— también presente en el cuerpo del otro. Recientemente nos hemos vuelto más cómodos reconociendo algo así en juego entre humanos y animales, como en el siguiente texto hiperbólico de un anuncio de una agencia de viajes que ofrece un tour por Ruanda:

Despierta con un resplandor dorado en el cielo, las montañas desvelando sus brumas, [...] [un] entorno natural dramático para lo que quizás sea la experiencia de vida salvaje más emocionante que se pueda tener en África. Nada puede preparar al visitante para el impacto de encontrarse con una tropa de gorilas masticando bambú [...]. La mera presencia física de un macho adulto de espalda plateada [...] desafía la descripción [...]. Tampoco hay palabras para transmitir el estremecimiento por reconocimiento al mirar profundamente en los líquidos ojos marrones de estos gentiles gigantes, que comparten aproximadamente el 97% de sus genes con los humanos.²⁴

A medida que empezamos a experimentar las cosas menos como objetos y más como una especie de vida salvaje que ejerce fuerzas distintivas en los encuentros, ¿no podríamos también considerar la posibilidad de corrientes afectivas que fluyen entre cosas humanas y no-humanas? Uno podría entonces decir que Krajewska reconoció en el modo de ser del cadáver una actitud que ella misma había experimentado hasta entonces (aunque de manera más oscura, ligera o vaga). Había en ello una familiaridad espeluznante.

El cambio de la hiperkulturemia a las afinidades de parentesco marca un cambio en la terminología teórica que dirige la atención a lo que una cosa puede *hacer*. Y una de las cosas que una cosa puede hacer es exponer la presencia de una cosa *interna al* humano, revelar la presencia animista de un “eso” interno al “yo”. El yo que reconoce su cosidad es paradójicamente un cuerpo con capacidades sensoriales recién activadas, incluido el poder para detectar la presencia de la agencia material. Esa activación ahora puede filtrarse en otros aspectos de nuestras vidas éticas, nuestras relaciones con la naturaleza, nuestras sensibilidades políticas.

Animacidad sin ambición

El objeto intacto y estimado está cubierto por un grueso manto de significados culturales; el objeto gravemente degradado como cosa permite vislumbrar el poder material crudo. La “mera presencia física” de la cosa se conecta con la mera presencia física de mi cuerpo como cosa externa y mi cosidad resuena. Un resultado es que mi experiencia de lo que es ser “humano” se altera, se recompone. Al igual que el cadáver sin ambiciones de Krajewska que afirma lo que su cuerpo (que no necesita mejora) ya es, yo también asumo la postura de “tómame o déjame”. Esto menos como pasividad que como tranquilidad vibratoria. El cadáver inútil no tiene deseo de ser otro modo del que es, y el cuerpo humano se sumerge con él en un desliz que suspende el progreso del tiempo y la agitación del deseo. Se convierte, por un momento, en contenido

²⁴ http://www.enticingtravel.com/enticing_rwanda.html.

estremecedor. Animacidad sin ambición: escribir o representar puede llevarnos al umbral de tal estado, pero se requiere del encuentro mismo para hacerlo realidad.

Referencias

- Benjamin, W. (1972). *Iluminaciones II. Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Taurus.
- Bennett, J. (2001). *The Enchantment of Modern Life*. Princeton University Press.
- Bennett, J. (2012). Powers of the Hoard: Further Notes on Material Agency. En J. J. Cohen (Ed.), *Animal, Vegetable, Mineral: Ethics and Objects* (pp. 237-269). Oliphaunt Books.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Chen, M. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Duke University Press.
- Connolly, W. E. (2013). *The Fragility of Things*. Duke University Press.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores.
- Edgeworth, M. (2012). Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. *Norwegian Archaeological Review*, 45(1), 76-92.
- Edgeworth, M. (2012). Reply to comments from Åsa Berggren, Alfredo González-Ruibal, Tim Ingold, Gavin Lucas, Robin Skeates and Christopher Witmore. *Norwegian Archaeological Review*, 45(1), 107-114.
- Harman, G. (2022). *El príncipe de las redes: Bruno Latour y la metafísica*. Materia Oscura.
- Jepson, M. L. (2013, 23 de noviembre). Bringing back my real self with hormones. *New York Times Magazine*.
<http://www.nytimes.com/2013/11/24/opinion/sunday/bringing-back-my-realself-with-hormones.html>
- Krajewska, E. (2011, marzo). Preface. En *No Longer Art* [catálogo inédito].
- Krajewska, E. y Wagstaffe, M. (2012). *No Longer Art: Narrative (with authentic inventory)*. Salvage Art Institute.
- Kwek, D. H. B. (2015). Power and the Multitude: A Spinozist View. *Political Theory*, 43(2), 155-184. <https://doi.org/10.1177/0090591714537080>
- Lerner, B. (2017, abril). Control de daños. *Nexos*.
<https://www.nexos.com.mx/?p=31858>
- Malafouris, L. (2013). *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. MIT Press.

- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Sarpe.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Nagel, A. (2012). *Medieval Modern: Art Out of Time*. Thames & Hudson.
- Olsen, Bjørnar (2010). *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Rowman and Littlefield.
- Pahl, K. (2012, otoño). *Kleist's Queer Humor*. Conference on The Aesthetics of Bildung. Johns Hopkins University, Baltimore, Estados Unidos.
- Serres, M. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: Caudales y turbulencias*. Pre-Textos.
- Yarrow, T. (2003). Artefactual Persons: Relational Capacities of Persons and Things in Excavation. *Norwegian Archaeological Review*, 36(1), 65-73.

ARTÍCULOS DICTAMINADOS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 3 - No. 1 | Noviembre, 2025

Mario Teodoro Ramírez

SPINOZA Y LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA

Resumen: Existe en nuestra época, en el nivel de la vida individual como en el de la vida colectiva, algo como una “necesidad de filosofía”, como si esta pudiera ayudar a resolver la grave crisis de sentido de la vida actual. Es lo que diversos pensadores han planteado como la posibilidad de una espiritualidad no religiosa, no contraria al pensamiento científico, pero tampoco sometida a él. Proponemos así reconsiderar a la filosofía de Baruch Spinoza como un “modelo” de respuesta para la conformación de una espiritualidad filosófica. Analizamos desde esta perspectiva algunos puntos nodales del spinozismo como son su original idea de Dios, la estrecha relación que establece entre pensamiento y vida práctica y su sentido activo de la libertad humana.

Palabras clave: espiritualidad, Dios, ateísmo, infinito, imaginación, razón, libertad

Abstract: It exists in our time, on the level of individual life as well as on that of collective life, something like a “need for philosophy”, as if it could help to resolve the serious crisis of meaning in current life. It is what various thinkers have raised as the possibility of a non-religious spirituality, not contrary to scientific thought, but not subjected to it either. Thus, we propose to reconsider the philosophy of Baruch Spinoza as a “model” of response for the conformation of a philosophical spirituality. From this perspective, we analyze some of the nodal points of Spinozism, such as his original idea of God, the close relationship he establishes between thought and practical life, and his active sense of human freedom.

Keywords: spirituality, God, atheism, infinity, imagination, reason, freedom

Entiendo por *pedagogía filosófica* no el asunto relativo a cómo enseñar filosofía en el ámbito académico (escuelas, universidades) sino el relativo a cómo enseñar filosofía en el espacio social y humano en general, esto es, a la pedagogía social y política de la filosofía. Esta cuestión supone responder primero a la pregunta: ¿cuál puede ser la necesidad e importancia de una integración del pensamiento filosófico al mundo humano real, en su generalidad y en su complejidad efectiva? ¿Cuál es, planteado directamente, la utilidad de la filosofía, particularmente en nuestro tiempo, en este siglo XXI, tan “problemático y febril” como el siglo XX? Tal ha sido el propósito, el ideal o quizá el sueño de siempre de filósofos y estudiosos de la filosofía: ¿por qué y cómo transmitir los valores de la actitud filosófica —racionalidad, crítica, diálogo,

comprensión— a la sociedad en general, al pueblo (el *demos*), de tal manera que los individuos y las comunidades puedan guiar sus vidas de modo adecuadamente racional y alcanzar la felicidad, es decir, su *realización* plena?

Entre quienes se han ocupado de este asunto ha habido en general acuerdo en que no se trataría tanto de transmitir los contenidos de la filosofía o de tal o cual filosofía cuanto la *forma* propia de la actividad filosófica. Dentro de los muchos casos que podemos considerar —de Platón a Deleuze— proponemos aquí tomar la filosofía de Baruch Spinoza como modelo del quehacer filosófico (*el modelo Spinoza*), esto es, como la forma del pensamiento filosófico que sería interesante y valioso trasmitir a la sociedad y a los individuos que la componen; esa que capacitaría a cualquiera para filosofar y para vivir conforme a ese filosofar, que es vivir conforme a la razón —la luz natural, como se decía antes—, la libertad de pensamiento y la búsqueda *juiciosa* del bien. “Juiciosa”, decimos, porque quizá no haya peor mal que el que surge de una *dogmática del bien* —en nombre del bien más que del mal se han cometido las atrocidades más terribles, los actos más viles y vergonzosos de la humanidad. Nadie como Spinoza supo de la siniestra alianza del dogmatismo, el autoritarismo y la malevolencia, nadie como él supo señalarla, confrontarla, y también cuidarse de ella (*cante*, “cuidado”, decía su sello).

En lo que sigue ampliaré, un poco a vuelo de pájaro y más desde ciertas experiencias comunes, el diagnóstico de nuestra época respecto a la necesidad de filosofía para después ocuparme de ciertos temas de Spinoza —Dios, el infinito, la libertad— para concluir con lo que llamo los parámetros spinozistas —simultáneamente epistemológicos, antropológicos y éticos— para un devenir mundo del pensamiento filosófico. Me importa particularmente subrayar la manera en que esos parámetros se sustentan en la ontología spinozista, la ontología más radical y pura de cuántas ha habido en la historia de la filosofía, según la exultante afirmación de Deleuze²⁵. Solo me ocuparé por ahora de los fundamentos generales —en la filosofía de Spinoza— de una pedagogía filosófica; aspectos específicos de la filosofía práctica de Spinoza, como su filosofía política, deberán ser temas de futuros ensayos.

²⁵ “Me parece que jamás ha habido más que una ontología. Sólo Spinoza ha logrado hacer una ontología. Los demás han hecho otras cosas muy bellas, pero no era ontología, si se toma ontología en un sentido extremadamente riguroso” (Deleuze, 2016, p. 515).

“Spinoza y nosotros”²⁶

De alguna manera, la filosofía ha salido a la palestra en la actualidad. Este hecho se ha venido fraguando desde hace unos años: textos filosóficos o de divulgación filosófica se han convertido en *best-sellers* —es decir, en hartos conocidos— en algunos países, y afloran temas y discusiones filosóficas en medios como el cine o el teatro —en las artes en general— y en las redes sociales (en la televisión: solo en Alemania y algún otro país). Hay como un renovado interés por la filosofía, como si se pudieran encontrar en ella respuestas a los ingentes problemas humanos de nuestra época, ya en el nivel de la vida individual o en el de la vida colectiva. ¿Cuál es la razón de este fenómeno, de esta *necesidad de filosofía* de nuestro tiempo, y qué pueden hacer los filósofos frente a él? Parece que el fenómeno se ha agudizado a partir de una doble crisis: la de las religiones tradicionales —cristiana en sus varias modalidades, islam, judaísmo, en Occidente, con sus dosis de patriarcado machista— y la de las ideologías modernas —liberalismo, nacionalismo, racismo, socialismo, etc. Debe entenderse esa crisis en referencia a una pérdida de fuerza y consistencia, tanto en el nivel teórico como en el práctico, de las creencias religiosas o ideológicas, y no como si hubiera una disminución del número de creyentes. Al contrario, la mayoría de la gente del mundo actual sigue dirigiendo su vida conforme a tal o cual sistema cerrado de creencias e ignora palmariamente la existencia del pensamiento filosófico, si acaso, tiene alguna idea de los avances de la ciencia. Ya no se cree con el ímpetu de antaño, pero se prefiere mantener unas creencias mínimas o de manera puramente “oficial”, que buscar otras opciones, o bien renunciar a toda creencia y vivir en el vacío, en la nada de pensamiento y orientación —*nihilismo*—, sometido al puro azar de las circunstancias y de las opciones que los sistemas de poder económico-político pueden ofrecer. En el peor de los casos, lo único que provoca el nihilismo es un regreso desesperado, en el colmo de la irracionalidad, a una religiosidad fundamentalista y fanática —también ella nihilista—, de lo que hemos tenido varias insufribles manifestaciones en las últimas décadas y en diversas latitudes del mundo.

Sin embargo, nuevas e igualmente perniciosas ideologías buscan ocupar el vacío que dejaron sistemas de creencias antes omnipotentes. Una de estas novedades, quizá la más influyente, es el “cientificismo” y sus variantes o derivaciones: el reduccionismo naturalista (biologismo, ecologismo, neurologismo), la tecnocracia, el poshumanismo, el transhumanismo, etc. La fuerza de esas ideologías radica en que aparentan tener bases

²⁶ Utilizan esta expresión dos reconocidos spinozistas: Gilles Deleuze y Antonio Negri.

científicas, cuando se trata en realidad de interpretaciones superficiales o muy especulativas de ideas o conceptos científicos, mezcladas a veces con nociones de las tradiciones esotéricas u orientalistas e incluso con concepciones difundidas por la literatura o el cine de fantasía o de ciencia ficción. Constructivismo de oropel que solo satisface existencias y conciencias fútilmente frívolas. Como sabemos desde los teóricos de la ideología²⁷, esta consiste, entre otras cosas, en un sistema de ideas y creencias que no tienen fundamentos reales o racionales, pero que puede responder a la necesidad emocional del sujeto de ubicarse a sí mismo, darse una identidad, y tratar de entender la realidad que lo rodea, o de lo que capta como realidad.

La crisis de las ideologías tradicionales (políticas y religiosas) en el mundo contemporáneo es vivida seguido por los sujetos como una “crisis de sentido”, como un sentir que la vida no vale nada, que la existencia como tal tampoco, y que no queda más opción que sumirse en el sufrimiento y la depresión o bien apostar a formas sociopáticas de existencia (drogas, delincuencia, aislamiento). “La muerte de Dios”, es decir, el fin del dominio del pensamiento metafísico-teológico tradicional y de sus órganos eclesiásticos, es concebida y sentida como la muerte de toda posibilidad de sentido, valor, razón, etc. Es frente a esta situación que varios pensadores y divulgadores (educadores sociales) han creído ver en la filosofía la “salvación” para el alma contemporánea. La filosofía, esa vetusta, primigenia forma de sabiduría y pensamiento ha estado ahí siempre, no siempre valorada, y a la que muchas veces se ha querido silenciar o someter —a la política, a la religión, a la ciencia (natural o social), etc. A lo largo de la historia, la filosofía ha tenido que luchar por defender su autonomía y especificidad como forma de pensamiento frente a la persistente tentación de que se fundamente, encuentre su base de verdad, en las ciencias o en cualquier discurso no filosófico. Pretensión fallida porque la filosofía sería precisamente la encargada de fundar la validez y alcance de saberes y prácticas. Esto implica que la filosofía no se funda en otra cosa sino en sí misma, en el propio acto del pensar, como bien dijo Luis Villoro (que poseía un corazón spinozista²⁸): “La filosofía es saber destinado a dar razón de todo conocimiento con pretensión de validez y, al dar razón de todo conocimiento, lo da también de sí misma. Fuera de todo absurdo, por tanto, pedir a la filosofía que se

²⁷ Cf., en particular, Villoro, 1985.

²⁸ Villoro también plantea como tarea de la filosofía “ser, a la vez, *reforma del entendimiento y elección de vida nueva*” (Villoro, 1985, p. 137).

funde según las reglas de un saber prefilosófico, o que se justifique frente a sus pretensiones; que ella consiste precisamente en el intento de fundar y justificar ese saber prefilosófico” (Villoro, 1962, p. 69)²⁹.

Lo que se ha planteado en nuestro tiempo es si es posible una *espiritualidad no religiosa*, es decir, una forma de dar sentido a la existencia humana (y a la existencia en general) que no dependa de elementos trascendentes, sobrenaturales, de algún tipo de concesión a la religión, pero que, a la vez –en tanto que espiritual–, no se reduzca a una visión puramente humanista –antropocéntrica, subjetivista– ni recaiga en un positivismo o un naturalismo ramplón. Como hemos adelantado, el spinozismo es esa opción: una *espiritualidad filosófica no religiosa* para nuestro tiempo, una espiritualidad –si se nos permite el oxímoron– materialista, claramente orientada a la vida *práctica*, e incluso, como quiere Antonio Negri, *revolucionaria* (Negri, 2000). Entre volver al dogmatismo superfluo de las religiones o insistir en un ateísmo que es puro nihilismo, se encuentra el modelo de espiritualidad, incluso de la idea de Dios, que la filosofía puede ofrecer: racional, práctico, alegre, libertario.

¿Ateo gracias a Dios?³⁰

La filosofía de Spinoza, como se ha reconocido a lo largo de la historia, es una filosofía materialista (Peña 1974), naturalista, racionalista y... ¿atea?, ¡pero Spinoza siempre está hablando de Dios! Este es el primer punto a discusión. Hay quienes consideran que Spinoza no habla sinceramente de Dios, que su discurso sobre Dios es “ateísmo enmascarado”, como dice Robert Misrahi³¹, una legítima estratagema para evitar la acusación de ateísmo y la consecuente persecución³². A principios del siglo XVIII el

²⁹ Hemos mostrado (en Ramírez, 2014) una cierta analogía entre las filosofías de Villoro y Spinoza, particularmente en lo referido a la estructura de los tres géneros de conocimiento: imaginación, razón e intuición en el segundo; creer, saber y conocer, en el primero (expuesta en Villoro, 1982).

³⁰ Parece que el autor de este paradójico lema es el pensador y escritor alemán del siglo XVIII Georg Christoph Lichtenberg. Él lo dice así: “le doy mil gracias a Dios de que me haya permitido volverme ateo” (en Lichtenberg, 2013, p. 99). El escritor era una spinozista acérrimo. Más adelante, en otro aforismo dice: “Si el mundo continúa existiendo por una infinidad de años, la religión universal será un acendrado spinozismo. Abandonada a sí misma, la razón no puede conducir a otra cosa” (p. 100).

³¹ “Postfacio: Una conversación con Robert Misrahi” (Lenoir, 2019, p. 149).

³² Uno entre los muchos detractores y difamadores de Spinoza es el teólogo Christian Kortholt (1680). Según María Jimena Solé, “basándose únicamente en el *Tratado teológico político*, Kortholt denuncia a Spinoza como doblemente engañador, pues no sólo niega la existencia del verdadero Dios, sino que además utiliza el nombre de Dios de un modo ilegítimo. Lo que él denomina Dios no es más que el universo en su totalidad y este engaño conduce, según el juicio de este teólogo, a errores y absurdos. Spinoza quiso hacer pasar su Dios naturalista por el Dios verdadero”. Kortholt, citado por Solé, remata con

médico y mal poeta Richard Blackmore le dedica un poema a Spinoza donde afirma que el filósofo “se declara de Dios, mientras a Dios traiciona [...] / en cuanto conserva el nombre, y la cosa subvierte” (citado por Chauí, 2020, p. 159). Sin embargo, al “judío virtuoso” no le importaban esas acusaciones, como se ve a lo largo de su vida y, por otra parte, en diversas ocasiones las rechazó y consideró un “puro rumor” producto del dogmatismo, la mala fe o la ignorancia (Spinoza, 1988, Carta 68, p. 377 [299]).

En todo caso, Spinoza es claramente ateo del Dios-ídolo de las religiones. Según Pierre-François Moreau, el del ateísmo de Spinoza es un falso debate, pues “si se presta atención a lo que dice Spinoza, y no se le aplican categorías que le son extrañas, carece de sentido tildarle de ateo, pues Dios está en el centro de su sistema” (Moreau, 2012, p. 80). Ciertamente, no se trata del Dios de la religión. No es el Dios legislador y providencial, que manda y exige obediencia, que promete premios o castigos, que pide ser temido antes que amado (como toda autoridad autoritaria). Bernard Rousset cuenta que en una conferencia de Alexandre Matheron, a la insistente pregunta ¿Spinoza creía o no en Dios?, el experto spinozista contestó: “Lo que es cierto, es que Spinoza creía en el Dios de Spinoza” (Rousset, 2000, p. 277). El mismo en el que dijo creer Albert Einstein. Deleuze nos ofrece una explicación positiva de este asunto: “lo que Spinoza va a llamar «Dios» en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades” (Deleuze, 2019, p. 24). Es decir, el concepto de Dios como idea del absoluto infinito contiene todo lo que es pensable, incluido lo no pensable en cuanto es, como sea, todavía pensable (los infinitos atributos de la sustancia una). Dios es, pues, la idea infinita, el concepto por excelencia. El objeto básico y esencial del pensar que es, a la vez, el sostén de todo pensamiento. Spinoza y, quizás, todos los filósofos transforman la noción religiosa de Dios en el concepto filosófico de Dios, y usan esta idea para garantizar la autonomía y la posibilidad del pensamiento, su libertad total, de la misma manera como algunos artistas, particularmente pintores (Giotto, Miguel Ángel, El Greco), usan los temas religiosos de Dios, vida de Jesucristo, mitos bíblicos, etc., para desplegar una creatividad prodigiosa de líneas, colores, formas y composiciones que resultan ser, al fin, la más excelsa y evidente expresión de lo “divino”.

esta floritura de injurias: “Benedictus es Spinoza (aunque debió habersele dado el nombre de Maledictus, porque después de la maldición divina (Gen. III, 17.18), la tierra, convertida en tierra de espinas y de abrojos, nunca ha tenido que soportar sobre su faz a un ser humano más vil que este Spinoza)” (Solé, 2011, p. 65).

Pareciera, en todo caso, que ser ateo o parecerlo es condición para tener una verdadera comprensión de Dios, como la que tiene Spinoza. Por eso, el ateo más peligroso es el que entra a la casa de Dios, a una iglesia o un templo, y pregunta si podría hablar con Él. Ya sabemos lo que le contesta alguien ahí: “ejem, ejem, ¿podría regresar después?”. O, crudamente: “no esté molestando con impertinencias, ¡todos sabemos que Dios no existe!”. Es decir, los filósofos que se han atrevido a apropiarse del tema de Dios y a compenetrarse filosóficamente en él de la manera más racionalmente consecuente resultan más problemáticos, desestabilizadores y peligrosos que quienes simplemente se contentan con negarlo (ateos, sin más: jacobinos, cientificistas, materialistas vulgares). La religión, por su parte, termina por rechazar y condenar la intromisión de los filósofos, o por lo menos la juzga desacertada o le aplica una supina indiferencia, y busca mantener sus fueros, sus privilegios respecto a Dios, como si fuera objeto de su “propiedad”.

Así pues, lo que hace Spinoza es *transformar* la idea de Dios, convirtiéndola en una idea filosófico-racional, y extrayéndole todo elemento religioso o teológico-religioso (de cualquier religión: Spinoza no discriminaba al juzgar equivocadas y supersticiosas a todas las religiones³³). No obstante, y es una hipótesis de interpretación, la filosofía de Spinoza mantiene la estructura –y quizá, como dirían Hegel y Feuerbach, la *verdad última*– de toda religión: 1) una idea de Dios, es decir, una comprensión de la esencia de la realidad; 2) una idea del ser humano, de su existencia y condición problemática; y c) una vía para superar esa condición y alcanzar la *salvación*. De cada uno de estos tres momentos Spinoza ofrece una concepción distinta, cuestionando, refutando y superando la visión religiosa, estableciendo a la filosofía como la verdadera vía de nuestro conocimiento y nuestra salvación. Como dice Alain en su texto sobre el filósofo holandés: “La salvación está pues en la búsqueda del espíritu de Dios en nosotros. La salvación está en la filosofía. La filosofía es la verdad de toda religión” (Alain, 2008, p. 25). El Dios racional de la filosofía es el verdadero Dios, que comprende y supera al Dios de la imaginación, el Dios de las religiones. En cuanto la filosofía aplica un vaciamiento de la religión –una especie de *kenosis*–, recupera en un nivel superior el sentido válido y libertador de la idea de Dios: es aquí donde surge la posibilidad de lo que llamamos una espiritualidad filosófica. Dios no ha muerto, o no ha muerto todavía, vive verdaderamente –no confundir con los falsos dioses del dinero, el poder, la vanagloria– en su *idea*, en la

³³ Ver la crítica de la religión y la teología, particularmente de la *Biblia* veterotestamentaria en Spinoza, 1986.

capacidad del pensamiento humano para pensar el infinito y para pensarse a sí mismo en ese infinito, y como infinito.

Digamos que la religión plantea los problemas, pero es incapaz de resolverlos, solo la filosofía puede hacerlo, previa transformación, desmitificación y reconstrucción racional de la idea de Dios y de todo el contenido religioso. No se trata –en Spinoza, Hegel, Feuerbach o Marx– de que la filosofía supla a la religión sino de un desplazamiento a una posición que es ya algo distinto de la religión y la teología. Spinoza, “el radical puro” no se arredra nunca en su crítica a la religión; a veces es implacable, como en este consejo que le da a un joven amigo que se ha convertido al catolicismo: “Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos” (Spinoza, 1988, carta 76, p. 400 [323]). Al Dios de Spinoza no se le reza, o bien se le reza razonando, pensando, actuando, celebrando la vida. Estas palabras de Jean-Luc Nancy guardan un fecundo tono spinozista: “Por eso, no nos resta ni culto, ni plegaria, sino el ejercicio estricto y severo, sobrio y sin embargo jubiloso, de eso que se llama pensamiento” (Nancy, 2008, p. 258). Ciertamente, al reivindicar una idea racional de Dios como la única adecuada y correcta, la filosofía no deja de estar en deuda con la religión, al menos con su núcleo de sentido, verdadero de alguna forma, núcleo que, a la vez, en una especie de círculo hermenéutico, revela la predestinación filosófica –atea en cierta forma– de toda religión.

Todavía más, nos atrevemos a sostener que el filósofo de Ámsterdam elabora la idea más consistente y perfecta de Dios jamás habida en la historia del pensamiento, superior a cualquier otra formulada por cualquier teología o religión. Como constataba Jorge Luis Borges en una Conferencia dictada en 1985 en la Sociedad Hebrea Argentina:

Una de las tareas de la humanidad ha sido imaginar a Dios. Pero, de los casi infinitos dioses que se han imaginado, ninguno, ni siquiera el Dios de la Escolástica, el Dios de Santo Tomás, por ejemplo, puede competir en variedad, en insondabilidad (si se me permite el barbarismo), con el Dios de Spinoza. Bueno, esa imagen ha quedado y será parte de la memoria de todos los hombres. Más allá de los otros dioses del panteísmo, por ejemplo la esfera infinita de Parménides, por ejemplo el Brama de la India, que crea el mundo, Visnú, que lo conserva, y Siva, que lo destruye (Borges, 2013)³⁴.

³⁴ Jorge Luis Borges, “El más adorable de los filósofos”, en: <http://alucero-montano.blogspot.com/2013/02/spinoza-el-labrador-de-infinitos.html>. Se dice en esta página que se trata de una transcripción de la conferencia que impartió el escritor

He aquí el Dios de Spinoza, el verdadero Dios, ese ante el cual no hay que hincarse ni guardar ningún temor, sino, todo lo contrario, ante el cual hay que ponerse de pie, levantar la cabeza y con ánimo desencadenado contemplar jubiloso la inmensidad rebosante de la creación.

Al infinito y más allá...

La definición de Dios que presenta la proposición 11 de la Parte I (“De Dios”) de la *Ética* sigue siendo todavía en nuestro tiempo motivo de asombro y maravilla. Recordémosla: “Dios, o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (Spinoza, 2020, p. 52). Y más adelante, precisa Spinoza: “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (*Ética* I, prop. 16 / 2020, p. 64). Dado que Spinoza llama y concibe a los individuos como *modos* –modos de la sustancia–, todo lo que existe es una realidad única, aunque esencialmente plural y diversa (pluralidad infinita de atributos y diversidad infinita de modos). ¿No es Dios simplemente el nombre que usa nuestro filósofo para hablar del Universo, la Realidad total o la Naturaleza? El problema es que estos conceptos, así dichos, hacen pensar en algo acabado, completo, redondo. En todo caso, para Spinoza la realidad en cuanto *infinita*, infinitamente infinita, no está limitada, ni puede estarlo, pues es lo Absoluto, que es pura positividad y potencia total (Dios *es* todo lo que *puede ser*). Por eso, y es una de las tesis más aparentemente extrañas de Spinoza, Dios consta de infinitos atributos (“atributo” en su filosofía quiere decir “tipo o forma de realidad”, “infinito a su manera” o, como dice él: “infinito en su género”³⁵), aunque solo podamos acceder a dos: la Extensión (materia) y el Pensamiento. Si dijéramos que *únicamente* existen estos dos atributos implicaría que le negamos a Dios infinitos atributos, lo cual no sería consistente con la idea de Dios como ente realísimo. Aunque no podemos acceder a todos los atributos de Dios podemos acceder a la *esencia* de Dios: el ser que es *causa sui* y causa inmanente

el 1 de abril de 1985. Según Pilar Benito Olalla, la conferencia se publicó en el periódico el *Clarín* el 27 de octubre de 1988 (cf. Benito, 2015, nota 221, p. 91-92).

³⁵ Que los atributos son “infinitos en su género” quiere decir que ninguno puede ser causa del otro (son realidades autónomas, autosuficientes), por ende, ambos deben ser causados por una Causa absoluta (infinitamente infinita) que es Dios. Para poner un ejemplo solo ilustrativo (no analógico sino metafórico): la manzana es la sustancia que tiene dos atributos: es roja y es jugosa, estos atributos (cualidades sensibles o *quale*) son irreductibles e incomparables, son autónomos, remiten a *sentidos* distintos (la visión y el gusto), de alguna manera cada uno “infinito en su género”. Y claro, la manzana tiene muchos otros atributos (aunque no infinitos) y la “sustancia” manzana es la causa de todos sus atributos.

(o eficiente) de todo lo que existe. Que Dios es causa de sí significa que él es la realidad absoluta, que se basta a sí misma y que, por eso, es causa de todo lo que se sigue de él, que sin embargo no está fuera de él, pues “todo es en Dios”: *el Dios inmanente*. Como dice Marilena Chaui, la inmanencia es la “nervadura de lo real” (Chaui, 2020, p. 119), la clave ontológica del spinozismo. Sin embargo, Dios no es equivalente simplemente a la Naturaleza, a la Realidad o al Ser; o solo lo es en cuanto estos conceptos son elevados al nivel de la infinitud, de la potencia absoluta. Hay mejor, como lo explica inmejorablemente Bernard Rousset, una especie de circularidad entre Dios y el Ser: se debe reconocer que el Dios de Spinoza, “que no es Dios porque no es más que el Ser, al liberarnos del Dios que no es Dios porque es humano, demasiado humano, incluso inhumano, es por lo mismo verdaderamente divino: y lo es, en la medida en que cumple la función que está reservada a Dios” (Rousset, 2000, p. 234)³⁶. Como apunta Pierre Macherey, el verdadero conocimiento de Dios es el que proporciona la filosofía (Macherey, 1998, p. 13).

Para Maurice Merleau-Ponty, la idea de *infinito positivo* –esa “manera inocente de pensar a partir del infinito” (Merleau-Ponty, 1964, p. 182)– es lo que otorga toda su grandiosidad y especificidad al racionalismo clásico –el “gran racionalismo” le llama el filósofo francés, en oposición al “pequeño racionalismo”, positivista y cientificista de los siglos XIX y XX. Infinito positivo es la idea de un infinito en acto, la potencia ilimitada de lo que es *causa sui*: “lo que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición”, dice Spinoza (1988, carta 12, p. 130). Esta concepción contraviene el significado negativo que viene indicado por la misma palabra infinito, esto es, “no-finito”. Por esto, dice Mariana de Gainza, “el problema del infinito comienza a partir del mismo nombre con que se lo designa” (Gainza, 2020, p. 81). El “infinito negativo” es la noción común de infinito, la manera natural, puramente cuantitativa, como lo representamos en el nivel de la imaginación, como algo excesivamente grande y, por ende, inalcanzable, impensable. Esta postura nos lleva a constatar y asumir los límites y carencias de nuestra mente y nuestro ser –que es el principio de toda religión: nuestra indigencia y la necesidad que tenemos de un ser, un padre o un rey trascendente. Desde este punto de vista, la esencia de Dios y la esencia de toda cosa escapa a nuestra comprensión, por ende, debemos rendirnos ante la imaginación y las instituciones y

³⁶ “On doit alors reconnaître que son Dieu qui n’est pas Dieu parce qu’il n’est que l’Être, en nous libérant du Dieu qui n’est pas Dieu parce qu’il est humain, trop humain, et même inhumain, est par là même vraiment divin: il l’est, dans la mesure où il remplit la fonction qui est réservée à Dieu”.

relaciones sociales que aprovechan los supuestos límites de nuestro entendimiento para dominarnos. Por contra, la idea racional de Dios de Spinoza, al revelar y asumir plenamente la autonomía y alcance de nuestra potencia de pensar, tiene como principal efecto en nosotros que nos permite liberarnos de nuestras cadenas mentales y de las formas de dominación de que somos objeto. Comprendemos el ser infinito de Dios como un infinito en acto, esto es, como el ser absoluto que es todo lo que es, por sí y para sí mismo. Ahora bien, como explica Martial Gueroult, siendo lo infinito “la ineluctabilidad de una afirmación absoluta y total, es, a este título, absoluta libertad” (Gueroult, 1968, p. 81³⁷). Absoluta indeterminación es absoluta autodeterminación, es decir, absoluta libertad.

¿Determinismo o libertad?

El estrecho vínculo que Spinoza mantiene en todo momento entre el nivel especulativo y el nivel práctico de su filosofía es lo que justifica para nosotros relacionarla con la idea y la tarea de una espiritualidad filosófica. Que Spinoza haya decidido nombrar *Ética* a su obra principal dice todo acerca de ese vínculo. El objetivo último de la filosofía es *práctico*. Esto no quiere decir que el filósofo deba subsumir el orden conceptual del pensamiento y del conocimiento a esa tarea (como hace el pragmatismo), quiere decir, más bien, que la sabiduría no puede no implicar un modo de vida diferente –autónomo, libre, feliz. Al conocer lo que es no podemos no actuar conforme a eso que es: tal es nuestra condición. La verdad es el primero de nuestros bienes, y esta enseñanza, simple y eterna, es la que creemos debe ser atendida por el ser humano contemporáneo (sumido en la confusión de la posverdad).

Pero ¿no niega Spinoza la libertad humana? ¿No es su filosofía un *determinismo* absoluto que no deja ningún resquicio al ser humano y sus problemáticas concretas? Hegel creía eso, basado, según Negri, en una lectura apresurada de Spinoza (Negri, 2000, pp. 144-145). Sin embargo, la mayor parte de la *Ética* (cuatro de los cinco libros, del II al V³⁸) es una antropología, una teoría de los afectos y una filosofía de la libertad. Sobre

³⁷ “L’inéluclabilité d’une affirmation absolue et totale, est, à ce titre, la liberté absolue”.

³⁸ Decir “libros” es un modo de hablar, tradicionalmente utilizado, aunque tiene razón Macherey cuando insiste en que en verdad se trata de “partes” (*partes*) y no de libros (*libri*), pues “par ce mode de désignation, Spinoza a certainement voulu attirer l’attention sur le caractère global d’une entreprise philosophique qui, si elle procède par étapes successives, ne s’écarte jamais de l’objectif principal signifié par le titre même de l’ouvrage, à savoir rassembler les éléments rationnels nécessaires à l’élaboration d’une règle de vie pratique” (Macherey, 1998, p. 3); “por este modo de designación Spinoza ciertamente ha

la cuestión del determinismo hay que hacer una precisión. Normalmente este se entiende en un sentido teológico-trascendente: Dios es una causa externa de lo que existe, entre la causa y su efecto opera una heterogeneidad de principio. Esto significa, como sucede en toda teología, que Dios nos es inaccesible y no conocemos la manera cómo él determina lo existente. Para Spinoza no es así. Dado que Dios es inmanente a la realidad que crea, pues es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, *Ética* I, prop. 18 / 2020, p. 70), nosotros, que *somos parte de esa realidad*, tenemos todo para comprender lo que ella es en cuanto tal, es decir, lo que es Dios mismo, y en esto consiste nuestra libertad. El “determinismo” en todo caso significa simplemente que somos parte de la realidad, que *somos reales*, esto es, que emergemos desde una realidad que nos precede y abarca –dado que primero somos un cuerpo–, y es desde ahí que advenimos al entendimiento y a la libertad. Esta, nuestra libertad, consiste en el ejercicio de nuestra potencia de actuar, potencia que descubrimos a través de la comprensión ontológica de nuestro ser. Comprendemos esa potencia, que es nuestra esencia misma, en cuanto comprendemos que ella es parte (no numérica sino intensiva) de la Sustancia infinita. *Somos divinos*. Pues Dios es causa de todas las cosas (los modos) “en el mismo sentido que se dice que Dios es causa de sí” (Spinoza, *Ética* I, prop. 25, esc. / 2020, p. 76). Nuestra acción y nuestra libertad no nos exilian del mundo –no hay manera de hacer eso–, al contrario, solo desde el ser real, que damos por asumido y existente (realismo spinozista) y que comprendemos en su esencia verdadera es que podemos ser libres, que somos libres. La libertad tiene, pues, un sentido positivo: consiste en la afirmación de nuestro ser (y del Ser en general, es decir de Dios mismo), más exactamente, consiste en la afirmación que puede hacer cada uno de la parte más positiva de su ser. La libertad no es negación ni parte de una negación –de sí mismo, de los otros o de cualquier otra cosa existente. En verdad, toda existencia en cuanto tal es *perfecta*. Spinoza lo asienta así: “por *perfección* en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto que existe y opera de cierto modo, sin tener ninguna cuenta de su duración” (Spinoza, *Ética* IV, prefacio / 2020, p. 285).

Al igual que la libertad, el individuo, o más bien la *individualización* es, en Spinoza, intensiva. El individuo es un modo unificado de los atributos extensión y pensamiento

querido llamar la atención sobre el carácter global de una empresa filosófica que, si bien ella procede por etapas sucesivas, no se aleja jamás del objetivo principal que expresa el título mismo de la obra, a saber, conjuntar los elementos racionales necesarios para la elaboración de una regla de vida práctica”.

(el cuerpo y el alma), no es un “producto” de la acción de la Sustancia sino, precisamente, un *modo* de la sustancia, que no existe sin ella ni fuera de ella. El modo es como el *pliegue* de una manta, que no es más que un modo de ser de la manta misma, o como las olas que no son más que pliegues infinitos del inmenso mar³⁹. Doble pliegue, o pliegue en el pliegue (repliegue), los seres humanos somos un cuerpo que pliega un alma y un alma que pliega un cuerpo. Ambas realidades nos constituyen de igual manera. Spinoza supera la concepción jerárquica de la tradición metafísica y religiosa que enaltece el alma y desprecia al cuerpo. Si no tuviéramos un cuerpo no seríamos nada y nuestra alma, nuestra mente, no tendría ningún contenido y ninguna verdad. Nada serían. El alma o la mente, en tanto que modo del atributo pensamiento, es una *idea*, y el objeto de esta idea es un cuerpo⁴⁰. A la vez, las ideas que nuestra mente posee son ideas del cuerpo, aunque no se explican o comprenden por el cuerpo sino en sí mismas, reflexivamente, a través del orden propio de las ideas, que es lo que constituye al atributo pensamiento. La correspondencia o el paralelismo entre el alma y el cuerpo, entre las ideas y las cosas, se da por descontada, en cuanto ambas son modos distintos de una misma y única sustancia. Alma y cuerpo son, en verdad, dos formas de una misma realidad.

Alegría activa: conocimiento y vida práctica

¿Cómo accedemos al conocimiento desde esa nuestra realidad a la vez corporal y mental? ¿Cómo llegamos al ámbito reflexivo de las ideas, que es lo que nos permite el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas? En cuanto, como hemos dicho, el sentido último de la filosofía spinozista es práctico, ético, su punto de partida también es práctico, “existencial”, podríamos decir. Se trata del “conocimiento” en el nivel de nuestra vida afectiva y pasional inmediata, en el que estamos sumidos en las afecciones —las maneras como las cosas nos afectan— y entretenidos con las imágenes y los signos que nuestra mente usa para representarse esas afecciones. Es el estadio de lo que Spinoza llama la imaginación o el *primer género del conocimiento*. Con todas sus limitaciones, parcialidades y confusiones es, no obstante, el sustento, la *materia*, y el punto de partida del conocimiento, sobre el que vendrán a montarse y posibilitarse la razón y la intuición intelectual —el segundo y el tercer género, únicos capaces de verdad. La imaginación

³⁹ Utilizamos el término que Deleuze usa más bien para explicar la filosofía de Leibniz (Deleuze, 1988).

⁴⁰ “El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro” (Spinoza, *Ética* II, prop. 13 / 2020, p. 118).

proporciona, aunque de forma distorsionada, el contenido básico de nuestro conocimiento; es la manera como nuestro conocimiento aparece ligado a la realidad.

Es importante subrayar que la teoría del conocimiento spinozista se sustenta en una antropología, entendida como teoría ontológica de la realidad humana. Se ha dicho muchas veces, pero hay decirlo otra vez: para el filósofo de la inmanencia, la esencia de la existencia humana es un esfuerzo por ser: el *conatus*, hablando del cuerpo; o el *deseo*, hablando del alma o la mente⁴¹. El *conatus*-deseo es el motor de la vida humana y de su intención cognitiva. En realidad, para la ontología spinozista, la esencia de toda cosa existente es su esfuerzo por perseverar en su ser (Spinoza, *Ética* III, prop. 6 / 2020, p. 194), pues esa esencia remite a la esencia divina o, más bien (para evitar caer en la *analogía*⁴²), es parte de ella, *es* en ella, y la esencia de Dios –la esencia de la realidad– es *potencia*, capacidad de obrar, esfuerzo infinito.

Por nuestro *conatus*-deseo los seres humanos buscamos en nuestra vida lo que nos conviene, y nos produce *alegría* –aumento de nuestra potencia– y rechazamos lo que no nos conviene y produce *tristeza* –disminución de nuestra potencia. En el nivel de la experiencia inmediata, pre-reflexiva y pasional, los seres humanos estamos sometidos al azar de los encuentros y, también, a las imposiciones de los sistemas ideológicos, a supersticiones y falsedades que limitan nuestra capacidad de pensar y obrar. ¿Qué debemos hacer en este nivel? Como ya lo recomendaba Diotima en *El banquete* (210a): buscar el mayor número de cuerpos, es decir de encuentros, y de encuentros positivos, de experiencias que favorezcan nuestra potencia de existir y que no la disminuyan. “Nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse” (*Ética* II, prop. 45, esc. / 2020, p. 137), dice Spinoza, el libertario. Esta es la vía para salir del primer género del conocimiento: aumentando las pasiones alegres y disminuyendo las tristes. Si todo fuera un proceso natural no habría mayor problema, pero el caso es que existen en el mundo social-humano demasiados “promotores” de las pasiones tristes, que nos esclavizan a ellas esclavizándonos a la vez a ellos. Resulta necesario por esto el conocimiento

⁴¹ “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada” (*Ética* III, Def. 1 de los afectos / 2020, p. 258).

⁴² Deleuze ubica a Spinoza como un pensador de la “univocidad ontológica” –el ser se dice de la misma manera para todos los entes– en la línea de Duns Escoto y otros y en contraposición a la tradición aristotélico-tomista de la “analogía ontológica” –el Ser se dice de forma equívoca de las creaturas respecto al creador (Dios). Además de la magnífica y creativa interpretación de Deleuze –teoría de la distinción (numérica y real), expresionismo y paralelismo, clara distinción entre pasiones y acciones, entre tristeza y alegría– expuesta en su tesis de doctorado *Spinoza y el problema de la expresión* (Deleuze, 1975), ver el capítulo sobre “La diferencia en sí misma”, en Deleuze, 2002, especialmente sobre el tema de la univocidad: pp. 72 y ss.

propiamente dicho: el ejercicio de la razón o el entendimiento. Sorprendentemente, para quienes acusan a Spinoza de “intelectualista”, el conocimiento surge para él de la propia vida afectiva: cuando las pasiones alegres o positivas nos permiten formarnos *nociones comunes*: ideas acerca de lo que hay de común entre varias cosas, es decir, ideas *adecuadas* acerca de lo que son las cosas en sí mismas y no simplemente de lo que son para nosotros —como sucede en el nivel de la *imaginatio*. Accedemos a la razón, el *segundo género del conocimiento*, cuando las ideas se explican por sí mismas —una idea se explica por otra idea— y no por otras cosas. Como lo establece Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: “la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento” (Spinoza, 2006, p. 209 [27]). Estamos ahora en posibilidad de formar un pensamiento autónomo, una comprensión que ya no está sometida al mundo pasional ni a las cosas dadas. Advenimos a la autonomía intelectual, al “autómata espiritual”, le llama Spinoza (p. 117 [20]), que es el preámbulo de la autonomía en la vida práctica.

Dos son las tesis subyacentes en el spinozismo respecto a la vida afectiva (los afectos o sentimientos): que el conocimiento racional se apoya en ella y vuelve a ella, y que la función de la razón no consiste en negar esa vida afectiva o en intentar dominarla, controlarla o, en el peor caso, reprimirla, acallarla sin más, negando con ello todo lo positivo que hay en la existencia como tal, y particularmente en nuestra vida corporal, como han pretendido las diversas tradiciones filosóficas, religiosas o morales (estoicismo, cristianismo, puritanismo, e incluso el llamado racionalismo moderno: de Descartes a Kant y Hegel). Se trata más bien, para Spinoza, de comprender las pasiones, de entender sus causas y su relativa necesidad, y de *sustituirlas* —las pasiones son por definición *pasivas*— por sentimientos positivos, que son los que acompañan a las *acciones*, en cuanto estas se siguen de las ideas adecuadas que nuestra razón forma. Esta es la *alegría activa*, según la expresión de Deleuze (1984). Toda acción es alegre, en tanto que la acción se sigue de nuestra comprensión racional, de nuestra potencia de pensar: “Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada” (Spinoza, *Ética* III, def. II / 2020, p. 184). Por el contrario, *padecemos* debido a nuestra ignorancia, a nuestra impotencia, a que somos presa de ideas confusas (ideas de la imaginación). *No hay acción triste*: esto ya dice suficiente sobre la concepción spinozista de la relación entre pensamiento y vida, entre teoría y práctica, entre conocimiento y ética.

El conocimiento de nosotros mismos, de lo que realmente somos, es la base para nuestra transformación y para nuestra emancipación o liberación, para alcanzar nuestra realización. Esto es el *tercer género de conocimiento*, donde conocimiento y vida se unen en la *beatitud* o el amor intelectual a Dios. Spinoza llama a este tipo de conocimiento *intuición intelectual*, pues consiste ya no en aprehender representaciones —como en la imaginación— o generalidades acerca de las cosas —como en la razón— sino en aprehender de forma directa e inmediata (concreta) la *esencia* singular de nosotros mismos, de las cosas y de Dios mismo. Es el punto más alto de nuestra potencia de pensar, cuando ya no requerimos mediaciones ni intermediarios, sino que captamos de un golpe, uniendo pensamiento y afecto activo (*amor*), la esencia verdadera de lo existente. Nos identificamos con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de la realidad (Spinoza, *Ética* V, prop. 36, / 2020, p. 416). Captamos la esencia singular de una cosa porque captamos la manera como todas las cosas están presentes en ella, como Dios está en todas las cosas y en cada una. Esta aprehensión de la unidad de todas las cosas, de “lo uno todo” (*hen panta*) es, según Deleuze (2016, p. 516), la proposición o la intuición filosófica primordial, la esencia misma de la filosofía, de la que Spinoza —“el Cristo de los filósofos” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 62)— es su mayor exponente. Es también la respuesta a la cuestión de la posibilidad y sentido de una espiritualidad filosófica, que planteamos al inicio, como base de una pedagogía filosófica para la humanidad. En tanto que ejercicio del pensamiento libre, la pedagogía filosófica no es tanto una teoría de la enseñanza de la filosofía —de cómo enseñar filosofía—, sino una teoría del aprendizaje filosófico, de cómo puede *aprender* a filosofar cualquier ser humano, sobre qué bases, principios y orientaciones. Esas bases, hemos tratado de decir aquí, se encuentran de forma prístina en la filosofía de Spinoza: como decía “el hombre de Kiev”, esa “ráfaga de viento que me empuja por la espalda”, y “significa, sobre todo, que Spinoza quiso hacer de sí mismo un hombre libre” (Bernard Malamud, *El hombre de Kiev*, citado por Deleuze, 1984, p. 7).

Observación final

El modelo spinozista para entender la realidad puede ser llevado con toda consistencia a la sociedad humana, la que puede ser concebida entonces como una comunidad de potencias que forma una potencia mayor, donde todos los seres humanos se ayudan y complementan entre sí, contribuyendo todos al aumento de la potencia de actuar de

cada uno (Matheron, 1988). Este es el ideal de la comunidad humana libre –del comunismo, según Negri–, aquello a lo que una política éticamente fundada debería conducirnos. Ciertamente, las sociedades existentes confabulan y han confabulado siempre contra ese ideal. Quizá el estadio actual de crisis social y humana nos esté presentando la condición para que podamos por primera vez tomar plena conciencia de la necesidad y a la vez la posibilidad de comprometernos a volver realidad ese ideal, individual y colectivo, intelectual y práctico, espiritual y vital. Entender esto es la tarea de una pedagogía social filosóficamente sustentada, es decir, spinozistamente inspirada. Como lo aprecia el propio filósofo: “Esta doctrina contribuye no poco a la sociedad común en tanto que enseña según qué razón han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos. A saber, no para ser siervos, sino para que hagan libremente lo que es lo mejor” (Spinoza, *Ética* II, prop. 49, esc. / 2020, p. 179). Ser libre verdaderamente, no “ilusionarse libre”, es el objetivo final de la *Ética* como filosofía práctica. Es lo que la filosofía tiene que ofrecer al ser humano de hoy y siempre.

Referencias

Alain (2008). *Spinoza*. Marbor.

Benito, P. (2015). *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva.

Borges, J. L. (2013, 4 de febrero). El más adorable de los filósofos. *Spinozianas*.
<http://alucero-montano.blogspot.com/2013/02/spinoza-el-labrador-de-infinitos.html>

Chauí, M. (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós.

Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.

Deleuze, G. y F. Guattari (1995). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

- Gainza, M. de (2020). El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción. *Ideas y Valores*, 69(174), 77-99.
<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.66782>
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza, 1. Dieu (Ethique 1)*. Aubier-Montaigne.
- Lenoir, F. (2019). *El milagro Spinoza. Una filosofía para iluminar nuestra vida*. Ariel.
- Lichtenberg, G. C. (2013). *Aforismos*. Fondo de Cultura Económica.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. École Normale Supérieure.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. De Minuit.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Press Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix-Barral.
- Moreau, P. F. (2012). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Escolar y Mayo.
- Nancy, J.-L. (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. La Cebra.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Akal.
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión.
- Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente.
- Ramírez, M.T. (coord.) (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI.
- Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- Villoro, L. (1962). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana.

Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.

Meijide González, N. (2025). La amistad en Spinoza: Un útil para incrementar la potencia. *Círculo Spinoziano*. 3(1), 40-56.

Nieves Meijide González

LA AMISTAD EN SPINOZA: UN ÚTIL PARA INCREMENTAR LA POTENCIA

Resumen: Spinoza ofrece una propuesta ético-política en la que explora la posibilidad de alcanzar una alegría continua y sostenida. En este marco, el artículo examina la relación entre amistad, potencia y alegría como una de las estrategias de liberación ofrecidas por el autor. Explica la utilidad de las asociaciones humanas desde la perspectiva compleja *conatus/commercium*. Destaca los beneficios de la amistad como transición entre lo pasional y lo racional, como resultado de un tipo de asociación que bascula entre la necesidad y el amor, facilitando así una salida de la servidumbre humana propia de la soledad y la ignorancia.

Palabras clave: liberación, amistad, utilidad, ética de lo cotidiano

Abstract: Spinoza makes an ethical-political proposal in which he explores the possibility of achieving a continuous and sustained joy. In this context, the paper examines the relationship between friendship, power and joy as one of the many liberation strategies proposed by the author. It explains the utility of human associations from the *conatus/commercium* complex perspective. It highlights the benefits of friendship as a transition between the passionate and the rational, as a result of a type of association that swings between need and love, facilitating a way out of the human servitude of loneliness and ignorance.

Keywords: liberation, friendship, utility, ethics of everyday life

La filosofía de Spinoza consiste en una ética con base ontológica, en la que explora la posibilidad de alcanzar una alegría continua y sostenida que le permita liberarse del temor y el sufrimiento de la vida. En el presente artículo se tratará la amistad como uno de los resortes que pueden ayudarnos a aumentar nuestra potencia. Sin embargo, antes de analizar las ventajas que de ella se desprenden, debemos comentar la naturaleza humana, la causa del sufrimiento y las respuestas posibles ante él. Pues solo desde el conocimiento del ser humano, tal y como Spinoza lo concibió, podremos comprender su verdadera potencia en relación con los afectos, tanto para paliar los nocivos como para generar los dichosos.

Del ser humano

Como es sabido, los seres humanos somos afecciones de los atributos de la sustancia, modos en los que los atributos se expresan de una cierta y determinada manera (E1P25C). Dichas modificaciones no pueden existir ni ser concebidas por sí mismas sino a través del absoluto del que somos parte (E1P15). Dios es causa inmanente y no trascendente. La expresión, siguiendo en esto a Deleuze, implica una relación todo-partes en la que el Uno se manifiesta en lo múltiple al mismo tiempo que lo múltiple engloba el Uno. Es una relación *hologramática* en la que: “El Uno permanece englobado en lo que expresa, impreso en lo que desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta” (Deleuze, 1975, p. 12), según el conocido binomio metafísico de implicación/explicación. Ello supone que el alma es una parte intensiva del entendimiento infinito de Dios (E2P11C), y la conexión nos permite tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

El ser humano puede ser concebido como modo del atributo pensamiento (mente) y del atributo extensión (cuerpo). El hecho de que sea parte de aquella unidad superior hace que sea imposible dividirlo en dos sustancias, como hicieran Descartes y otros anteriormente. Mente y cuerpo no son dos sustancias distintas, sino la misma unidad pensada y expresada de dos maneras diferentes (E2P7), que es lo propio de la constitución de un individuo psicofísico. Lo que a su vez indica que el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es correlativo al orden de las acciones y pasiones de nuestra alma; lo que percibe el cuerpo, lo percibe el alma y viceversa. Simultaneidad y correlatividad son los conceptos claves para entender las relaciones que se establecen en el ser humano entre sus distintos planos. De este modo, Spinoza reemplaza el tradicional dualismo por una concepción integrada del ser humano.

La unidad de los modos conlleva la identidad de la potencia, por lo que es lícito afirmar que aquello que aumenta y fortalece la potencia de nuestro cuerpo, aumenta y fortalece la potencia de nuestra alma (E3P11). La potencia –de ser y pensar– es la unidad a la que remiten las dimensiones que podemos distinguir con nuestro entendimiento en el ser humano, en tanto que expresión de la potencia por la que Dios es, piensa y actúa (E3P6). Luego la esencia del ser humano, su *conatus*, es el esfuerzo por perseverar en su ser tanto si nuestra potencia es fuerte como si es débil, es decir tanto si tenemos ideas claras y distintas como si las tenemos confusas (E3P9). Lo cual se traducirá, con las debidas mediaciones, en que gocemos o suframos.

De la naturaleza del sufrimiento

En las dos primeras definiciones de la Parte III de la *Ética*, Spinoza identifica el sufrimiento humano con la causalidad parcial de nuestros efectos. Esto es, cuando la potencia de las cosas exteriores supera la nuestra, estas se convierten en causa de nuestras afecciones y estamos a su merced. Por ello se dice que padecemos cuando somos determinados por causas externas, mientras que somos causa adecuada de nuestras acciones cuando estas pueden entenderse por nuestra sola esencia.

Ahora bien, en el axioma de E4 Spinoza dice que no puede darse ninguna cosa singular en la naturaleza cuya fuerza no sea superada por otra. Además, “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas” (E4P3); y, por ello, afirma en la siguiente proposición que es imposible que este no pueda padecer ningún cambio fuera de aquellos de los que él sea causa adecuada, es decir, que está abocado a ser en ocasiones causa parcial de sus afectos. Esto significa, como se indica en E4P4C, que: “necesariamente el hombre está siempre sometido a las pasiones”, lo que permite concluir que el sufrimiento es algo inherente a la vida humana. La impasibilidad defendida por los estoicos es en Spinoza inalcanzable y siempre habrá momentos en los que no podamos mantener la tranquilidad.

Ser causa parcial de nuestras afecciones responde a tres factores: la infinidad de contactos con el exterior, que a menudo provocan afectos contrarios; la ignorancia sobre la naturaleza de estos; y la fugacidad de los objetos que nos afectan. En primer lugar, los afectos que se dan en el sujeto son múltiples: “Hay tantos afectos como especies de objetos por los que somos afectados” (E3P56) y “un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos” (E3P17S), lo que supone que no estamos preparados para lidiar con todos ellos y que seamos arrastrados por los mismos en diversas direcciones. Esa profusión los torna inmanejables en tanto que son impredecibles e inabarcables. Por lo que debemos aceptar que a menudo nos sorprenderán y nos harán tambaearnos, pues conocerlos todos es imposible.

Padecemos porque ignoramos las causas que nos mueven y el desconocimiento supone ideas inadecuadas que nos impiden determinarnos por nosotros mismos. De los tres géneros de conocimiento planteados por Spinoza la imaginación es la responsable

de nuestro sufrimiento y la causa del error, pues concatena ideas que implican la naturaleza de las cosas, pero que no la explican, es decir, no nos remite a la causa primera de las cosas (E2P18). En su lugar, realizamos asociaciones de ideas que se suceden de acuerdo con el orden con el que se presentan y no con el orden que debe establecer nuestro entendimiento. Spinoza coincide con la tradición en que el conocimiento verdadero es aquel que contiene las causas de las cosas, es decir, el conocimiento del efecto no es más que el conocimiento de la causa (E1Ax4). Es por ello que de la imaginación no se desprende un conocimiento adecuado, sino que somos determinados por el choque fortuito de las cosas, cayendo así en la servidumbre y el padecimiento (E2P29). A pesar de esto, es asimismo cierto que la imaginación nos aporta útiles irrenunciables: puede servir de apoyo y refuerzo, brindándonos una recta norma de vida, unos criterios seguros que grabados en nuestra memoria se apliquen continuamente a las cosas particulares, de manera que practicamos ejercicios mentales para prevenir los peligros de la vida y así dirigir nuestra atención hacia aquello que nos es útil, a la vez que nos alejamos de lo que debilita (E5P10S).

Frente a la imaginación, es sabido que la razón y la intuición se erigen como fuentes del conocimiento verdadero. La razón nos permite, a partir de la experiencia, establecer vínculos y relaciones que, a través de la inducción, generan nociones comunes que dan cuenta de las distintas conexiones de la realidad y así ayudan a comprenderla. Aunque no siempre bastan para liberarse de las pasiones, por ello el holandés repite que “a menudo, aun viendo lo que es mejor, hacemos lo que es peor” (KV II, 21; E4P17; E4pref; E3P2S). Señala así los límites de la razón, a pesar del papel clave en el proceso de liberación en cuanto genera afectos activos muy útiles, los cuales se refieren a uno nuclear: la fortaleza de ánimo. Si atendemos a la definición de fortaleza que Spinoza aporta en E3P59S, vemos que de un lado incluye la firmeza de ánimo para desear aquello que nos indica la razón que nos es útil, y de otro lado supone la generosidad: “el deseo con el que cada cual se esfuerza en virtud del solo dictamen de la razón por favorecer a los demás hombres y por unirlos a sí mismo mediante la amistad” (E3P59S). Es imposible desligar en Spinoza la virtud, o sea, el deseo de ser feliz, de obrar y vivir bien (E4P21), del cuidado del otro. El holandés no deja lugar a dudas: “Todo aquel que se guía por la razón, desea para otros el bien que desea para sí”, porque “el varón fuerte no tiene odio a nadie, no se irrita contra nadie, no envidia, ni se indigna, ni desprecia a nadie, y no es en absoluto soberbio” (E4P73S). Se trata, por tanto, de una disposición general que luego se matiza según grados de amistad.

La intuición, por su parte, es el conocimiento más poderoso: “Procede de la idea adecuada de los atributos de Dios [el conocimiento racional] al conocimiento adecuado de la esencia [particular] de las cosas” (E5P25) y, por ende, de Dios; gracias a lo cual “nace [en nosotros] la mayor tranquilidad del alma que pueda darse. Quien conoce las cosas con este género pasa a la suprema perfección humana” (E5P27). La intuición singulariza al máximo el conocimiento de las esencias, lo que nos permite conocer al amigo en plenitud, sin celos ni envidias, porque el amor a Dios es común a todos los hombres, no puede ser mancillado y es fomentado cuantos más hombres gozan de él (E2P20). De este modo, la intuición propicia la unión entre los hombres, sin embargo, sabemos que son pocos los que llegan a tal sabiduría.

El tercer factor, derivado de los dos anteriores, es que depositamos nuestro amor sobre lo perecedero. “Aquello que no se ama no provoca nunca luchas; ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio, en una palabra, ninguna conmoción interior” (TRE, 9). Pero el amor es, como el sufrimiento, inevitable: no podemos no amar, pues amar es el deseo de unirnos y gozar con aquello que consideramos bueno. Aunque sí cabe cambiar un objeto amado por otro, por eso, aunque es necesario que nos unamos a otros objetos para fortalecernos (KV II, 5/1-5), podemos elegir un mejor objeto al que amar. El fundamento de todo bien y todo mal es el amor que recae sobre un determinado objeto (KV II, 14/4), por eso tenemos que elegir dicho objeto atendiendo a la calidad de este. Todo amor hacia lo perecedero engendrará sufrimiento, salvo pocas excepciones. En su lugar, solo Dios, eterno e infinito, merecerá ser amado con todas las fuerzas, porque del amor hacia él solo podrá desprenderse la máxima tranquilidad y bienestar.

Además, no todos sufrimos igual, pues “hombres diversos pueden ser afectados de diversos modos por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversos modos, en tiempos diversos, por uno y el mismo objeto” (E3P51). Esto es así por la diferencia de naturaleza en los objetos y en las personas, así como por su combinación en distintos momentos, y al final todo remite a que el sufrimiento depende de la potencia de las causas externas comparada con la nuestra (E4P5). Las cosas no son dañinas o malas en sí mismas, sino en tanto en cuanto nos afectan de una manera determinada que nos entristece y debilita (E4Pr). Pero existe la posibilidad de aumentar nuestra alegría en detrimento de la tristeza y para ello debemos incrementar nuestra potencia. El holandés se fija como tarea encontrar una fuente de felicidad estable

y duradera, un bien que nos proteja de toda tristeza vigorizando nuestro ánimo. De ahí que hablemos de *estrategias de liberación*: la suma de fuerzas necesaria para actuar en vez de padecer. Cuando conocemos, nos alegramos y esto repercute en el plano práctico de nuestra vida. Conocer adecuadamente, sentir alegría y actuar son sinónimos en la filosofía de Spinoza, pues son expresiones diversas que aluden a la unidad de nuestra esencia o potencia. En términos éticos, esto significa que para perfeccionar nuestra naturaleza tendremos que reformar el entendimiento humano de manera que consiga entender las cosas sin error (TRE, 16), para lo que se requiere la conjunción de los planos físico, cognoscitivo, afectivo y práctico.

La amistad, como dice Méchoulán (2017), es una fuerza del alma que duplica el deseo de conservarse, ya que es al mismo tiempo un cuidado y un vínculo, donde el *conatus* spinozano implica ligarnos a otros para encontrar tanta utilidad como alegría (p. 16). Por un lado, la experiencia nos muestra que hay personas que consiguen sortear la servidumbre fortaleciéndose y ellos serán nuestro ejemplo, cual modelo de ser humano superior que sufre menos y goza más, y con el que conviene relacionarse. Y, por otro lado, esta tarea no podrá ser completada sin que nos unamos a otros por amistad (E4ApC9), lo que ofrece distintos grados y posibilidades.

De las características de la amistad

Lo primero a destacar es que la amistad significa establecer un tipo privilegiado de relación, pero entendiendo que parte de un nivel básico: “La potencia como capacidad de afectar y ser afectado de muchas maneras es una relación de relaciones [...] en un doble nivel de complejidad: la forma del cuerpo y sus relaciones con el entorno” (Sainz, 2020, pp. 212-213). Esto, que obviamente se dice también del alma, supone una mirada compleja que atiende a la pareja *conatus/commercium*, es decir, a todos los intercambios efectuados, hasta desembocar en la dimensión ético-política de la vida humana, donde la amistad facilita el tránsito entre lo pasional y lo racional⁴³. Digamos, de momento, que el punto de partida es que es cierto que “si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada” (E4Ap7), puesto que a nada teme más el ser humano que a la soledad (TP, VI, 1); todo lo cual ofrece un amplio margen de maniobra y de grados de relación.

⁴³ Para ampliar sobre estas transiciones, leer Fraisse (1974) y Tatián (2002).

Tatián hace un análisis de las relaciones humanas en el ámbito de lo político en términos de mínimos y máximos: lo mínimo que los seres humanos tienen en común es que todos los cuerpos convienen en ciertas cosas (E2L2), lo máximo es que los seres humanos que guían su vida racionalmente son los que más concuerdan entre sí (E4P35). Podemos aproximarnos a la amistad en semejantes términos, estableciendo unos mínimos y unos máximos que los seres humanos comparten: frente al ideal de la amistad entre sabios, también los ignorantes se asocian, pues pueden prestarse entre sí un auxilio más excelente que cualquier otro (E4P70E). Nadie es completamente sabio, sino que fluctúa entre la vida pasional y la racional, lo que significa que no pueden excluirse diferentes grados de relación que dependan de la buena voluntad y de un espíritu de concesión mutua (Macherey, 1994, p. 469). Además, “la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan solo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación” (ITP 16, 190s), sino que en la vida la comprensión es a menudo desbordada, pues coexiste con la imprevisibilidad y lo fortuito, de manera que hay que adaptarse al hecho de que la cotidianidad es concebida casi siempre *sub specie instantis* (Espinosa, 2018, p. 272), todo lo cual demanda ser flexible.

Por eso, no solo la razón puede movernos hacia la concordia y la amistad con otros hombres, sino que también hay pasiones útiles como la humildad, el arrepentimiento, la piedad o la conmiseración que, aunque son consideradas muestras de impotencia porque suponen tristeza, pueden contribuir de forma positiva a las relaciones humanas (Lucash, 2012, p. 315), pues permiten una primera institución de lo social dentro de unos parámetros de libertad limitada (Tatián, 2002, p. 145), Spinoza así lo indica en E4c15: para fomentar el amor y las cosas que generan concordia en el Estado son necesarias aquellas cosas que se refieren a la religión y a la piedad. Estas formas de amistad restringida alimentan la transición hacia estadios superiores de potencia, en cierto modo compartida. Incluso los afectos pasivos que de ella se desprenden permiten generar a posteriori afectos activos como la generosidad y la honestidad, estableciendo así un puente hacia el crecimiento personal.

Dice Spinoza en E4P50E que “quién no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ser solidario con otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica”. Es decir, humano es asociarse a otros hombres, a pesar de que entre aquellos que se muevan por pasiones pueda surgir el conflicto y la enemistad (E4P32), ya que la experiencia indica que de la vida en solitario se desprenden más inconvenientes que

ventajas (E4P35SC): un hombre solo no tiene derecho, pues el derecho es lo que uno puede, y solo no tiene la capacidad de defenderse frente a muchos, además de que tampoco puede proveerse de lo necesario para vivir y, como veremos, apenas puede salir por sí mismo de la ignorancia y la servidumbre de las pasiones. Soledad es sinónimo de servidumbre, mientras que algún tipo de amistad contribuye a la autonomía. Aunque con matices, hay alternancia y complementariedad entre soledad voluntaria y sociabilidad, al final de lo que se trata es de sumar recursos. El propio Spinoza se retira en alguna ocasión de la vida social para concentrarse plenamente en el trabajo de su filosofía.

Ahora bien, estas formas de amistad pasiva no vienen sin recomendaciones por parte de Spinoza. La proposición 70 de *De Servitute* dice que “un hombre libre que vive entre ignorantes procura cuanto puede declinar sus beneficios”. Como nos explica Macherey (1994, p. 466), aceptar beneficios de otros puede atraparnos en juegos perversos de servicios prestados, donde la persona deba conducir sus acciones no desde su propio criterio racional sino desde las deudas contraídas a cambio de favores. Prueba de ello es el rechazo del prestigioso empleo en la Universidad de Heidelberg que le ofrece el profesor Fabritius, alegando que “no sabe dentro de qué límites debe mantenerse su libertad de filosofar” (Ep48). Sin embargo, los beneficios hay que rechazarlos con cautela para no incurrir en ofensas (E4P70C), por lo que la cautela y el silencio son señalados por Tatián (2002) como herramientas claves entre las relaciones del hombre sabio con el ignorante.

De ahí la reticencia a compartir opiniones con aquellos que aún no estén preparados para sus ideas; en su *Correspondencia* encontramos numerosas muestras de ello, como el temor a las disputas que le confiesa a Oldenburg en la Ep 6: “A veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos se ofendan y me ataquen con el odio y la vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas”; o las reservas hacia el joven Caesearius que le traslada a De Vries “nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos que no le comuniquen mis opiniones [porque] aún es demasiado jovencito y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad” (Ep9); y la petición final del *Tratado breve* dirigida a sus amigos “os quiero rogar muy

encarecidamente que pongáis buen cuidado al comunicar estas cosas a otros”. En definitiva, la divisa *caute* tiene así clara aplicación.

Solo entre sabios la plena relación es posible, ya que “entre amigos todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes” (Ep2). Para Spinoza la verdadera amistad es aquella que se da dentro de la racionalidad: “es un honor trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad, porque nada de cuanto hay en el mundo puede ser amado con más tranquilidad que a tales hombres” (Ep19); luego el amor que surge de la amistad, fundado en el amor que cada uno siente por la verdad, se torna indestructible y es considerado “el más grato que puede darse hacia las cosas que están fuera de nuestro poder [...] ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y ánimos” (Ep19). La amistad nace de la verdad compartida, y es siempre *una puesta en juego*, que primero se vincula a la fortuna (Tatián, 2002, p. 53), pero cuanto más en común tienen los hombres entre sí, menos accidental y más necesaria se torna la relación.

De todas las cosas que la razón nos indica como bienes para alcanzar una mayor perfección, el más útil es aquel que más concuerda con nosotros en naturaleza, y de entre todas las cosas singulares, el ser humano es aquel que más en común tiene con nosotros y que, por tanto, más nos conviene (E4P18E). Pero, obviamente, no todos los seres humanos encajan entre sí: los que están sujetos a las pasiones no concuerdan en naturaleza, dado que sus potencias difieren, y pueden enfrentarse y convertirse en enemigos, pues entre ellos pueden surgir celos, envidias e inseguridades (E4P32). Solo los hombres que se guían por la razón coinciden en naturaleza y lo que es bueno para ellos es asimismo bueno para cada hombre. Y solo de los hombres libres “puede decirse que se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien”, por lo que solo ellos serán agradecidos entre sí (E4P71) y nunca actuarán con dolo (E4P72), luego siempre serán honestos (E4P37). Sin embargo, la amistad ideal, como la propia sabiduría, también es tan rara como escasa.

Por ello, Spinoza desarrolla una ética de lo cotidiano, que “nos da consejos útiles en cuanto a la manera de conducirse con los vecinos, de encontrar verdaderos amigos y de rechazar las proposiciones inconvenientes para mantener la independencia de determinados grupos o instituciones. Es una ética que resulta de un compromiso entre los impulsos de la afectividad y las enseñanzas de la razón y expresa un cierto deseo de libertad” (Macherey, 1994, p. 474). En este contexto, la amistad es una ética de la

comunicación que consiste en reorganizar los reencuentros y componer los vínculos a partir de los cuales aparece una política de la libertad. A fin de cuentas, lo importante es generar *un arte de vivir* (Espinosa, 2018, p. 278) que conjugue todas las herramientas disponibles para llegar a la liberación. En conclusión, podemos afirmar, como señala Fraisse (1974), que la amistad tiene un rol muy positivo en nuestro progreso hacia la salud integral (p. 88). Y para demostrarlo, analizaré las contribuciones concretas de la amistad en los distintos planos de la vida humana.

De la amistad como estrategia de liberación

El concierto entre los seres humanos presenta, además del aspecto ético-político, un aspecto físico: de una parte, “el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos, cada uno de los cuales es muy compuesto” (E2post1) y, de otra, “precisa, para conservarse, de muchísimos otros por los que es continuamente regenerado” (E2post4). Cada cuerpo tiene una proporción de movimiento y reposo que se mantiene constante para evitar su descomposición, al respecto serán buenas aquellas cosas que lo conserven, y malas las que lo corrompan (E4P39). Ahora bien, como ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene en común con otra, sino solo en la medida en que le es contraria (E4P30), existe una proporción creciente entre la concordancia de los cuerpos y el incremento de sus potencias, lo que significa que, a más cosas en común, más alegría posible. Se puede decir, por analogía, que la amistad es una suerte de regeneración anímica para las personas.

En relación con el aspecto ético-político, lo común va a ser beneficioso tanto a nivel cognoscitivo como afectivo, con sus consecuentes implicaciones en la vida práctica individual y social. En el plano cognoscitivo, el amigo puede actuar como modelo, medio y guía si es competente, y aumentar así nuestro conocimiento gracias a que su semejanza con nosotros permite tal magisterio. En general, seguir un modelo de hombre perfecto es el primer paso en el camino de liberación. La perfección, indica Spinoza en el Prefacio de *De Servitute*, se dice de aquello que tiene más realidad o, lo que es lo mismo, menos límites e impotencia. Ya en el KV dice que el hombre perfecto es libre y racional (KV, II, 6/7), cuyo ejemplo sirve para identificar los bienes que nos ayudarán a alcanzar tal perfección (KV, II, 4/5). Posteriormente, en E4, el holandés emplea nueve proposiciones, de la 65 a la 73, para exponer las características del hombre libre con el fin de ofrecernos una recta norma de vida.

Recordemos también que uno de los usos de la imaginación es seguir un criterio seguro de vida que nos guíe mientras no tengamos un conocimiento adecuado de nuestros afectos (E5P10E). Esta norma puede surgir de la piedad que nace de la identificación con otros cuerpos gracias al mecanismo de imitación de los afectos. Por lo que, en ausencia de la razón, seguir aquellas pautas hará nuestra vida soportable, a pesar de que sea buena o útil por accidente dado que aún es pasiva. Gracias a ella es posible instaurar una asociación global y singular entre los hombres con un sentimiento común, como dice Fraisse (1974): “la concordancia en naturaleza es posible en virtud de unas ciertas similitudes en las actividades de la mente, como la imitación de los sentimientos que surge por la similitud de afecciones entre ciertos cuerpos” (p. 91). Lo que indica que la asociación de los hombres basada en la imitación de los afectos es el paso previo al desarrollo de las nociones comunes, luego el encuentro con el otro es solo en segunda instancia racional.

En la proposición 2 de E4, Spinoza indica que “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras”; y que, según E2P19, la mente conoce al cuerpo solo en tanto que este es afectado, luego tenemos que conocer las causas externas que nos determinan para conocernos a nosotros mismos. Por lo que, en las proposiciones 38 y 39, Spinoza establece que hay que remontarse a lo común como base del conocimiento racional: “aquellas cosas que son comunes a todos y que están igualmente en la parte y en el todo, no puede ser conocidas sino adecuadamente” (E2P38); a lo que añade que “en la mente también será adecuada la idea de lo que es común y propio al cuerpo humano y a ciertos cuerpos externos por los que el ser humano suele ser afectado” (E2P39). Así, el conocimiento adecuado se obtiene aplicando la inducción sobre los datos de la experiencia para obtener nociones comunes que nos permitan conocernos bajo la perspectiva de la eternidad, o sea, de acuerdo con las leyes naturales que nos rigen, aprehendiendo nuestro lugar en la totalidad. De lo que deduce en el corolario de esta última proposición, que “la mente es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”, lo cual prepara el terreno de nuevo a la amistad.

Sin embargo, las leyes de la naturaleza que nos desvela la razón son más fácilmente identificables en el otro que en nosotros mismos. El ansia del hombre por explicarse a sí mismo a menudo lo hará caer en la fabulación. Vemos, en el Apéndice de *De Deo*, que

el ser humano ansia conocer las causas finales de las cosas y comprender al otro a través de sí mismo, lo que le llevará a vivir la misma realidad conjunta, con más o menos acierto en cada caso (E1Ap). En este marco, el alma tenderá a esforzarse por imaginar aquello que le provoca alegría, o lo que es lo mismo, a destruir lo que le conduce a la tristeza (E3P28) y, en este sentido, tratará de cambiar el miedo, que es una pasión triste que surge de la privación de conocimiento (E2P18EII), por la esperanza o la seguridad, es decir, por un relato creíble que permita “afirmar de nosotros y de la cosa amada aquello que nos afecta de alegría, y negar todo cuanto imaginamos que nos afecta de tristeza” (E3P25). De este modo, a veces se acertará, pero ya que la imaginación es falible, también “vivirá las pasiones creyendo que son razonables, y no solo carecerá de ideas adecuadas, sino que tendrá la fantasía de que esas ideas inadecuadas no lo son en absoluto” (Moreau, 2021, p. 112); por ello no habrá comportamiento humano que no vaya acompañado del autoengaño y de la ilusión del dominio de nuestras acciones. Luego necesitaremos del otro, que nos ve mejor a nosotros desde fuera que a sí mismo, para que nos guíe (y guiarle a su vez) con el libre juicio de la razón. Y, puesto que la verdad no es una conquista permanente, sino que requiere de nuestro perpetuo esfuerzo, nada mejor que compartir la labor del discernimiento ayudado por otros que persiguen lo mismo que nosotros.

Es por todo esto que el amigo, aquel que más conviene con nosotros en naturaleza, es considerado como lo más útil que tiene el hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional (E4Ap9), lo que también nos fortalecerá en el plano afectivo. Para empezar, reforzará nuestro amor hacia la verdad con el suyo propio, y gracias a ello la amaremos con más constancia y fortaleza, dado que persistiremos con vehemencia en nuestra tarea si recorremos el sendero junto a otros iguales que si lo hacemos solos (E3P31). Además, nuestra alegría aumentará al sabernos amados por otros, ya que “cuanto mayor es el afecto de que imaginamos afectada a la cosa amada, con tanta mayor alegría nos contemplaremos a nosotros mismos. O sea, tanto más nos gloriaremos” (E3P34); es decir, tanto más incrementará el contento de uno mismo. De ahí que Matheron (2009) identifique el amor al amigo con el amor a uno mismo (p. 594), pues ambos crecen paralelamente; el amor al otro produce amor de sí. Finalmente, la amistad también nos afectará muy gratamente en cuanto que somos atendidos por otros: cuanto más sentimos que otros nos cuidan, que se preocupan por deleitarnos (E3P29E), más crece nuestra alegría, lo que a su vez reporta felicidad mutua (E3P53C). El cuidado es propio del ser humano, pues queremos alegrar a aquellos que amamos, bien sea por

temor a la soledad o de manera desinteresada. Como dijimos al principio, no podemos vivir sin amor, ni existir sin gozar de algo con lo que estemos unidos y fortalecidos.

En resumen, el aumento de la proporción de las ideas adecuadas que tenemos, con la alegría que sentimos, tiene como consecuencia en nuestra vida práctica una mayor capacidad de actuar en lugar de padecer, es decir, de ser causa adecuada de nuestros afectos, en vez de parcial, lo que implica una mayor fuerza frente a los afectos externos. En esto reside la liberación: en mantener una proporción favorable de ideas adecuadas sobre las confusas, de alegrías sobre las tristezas. Esta será la diferencia entre el sabio y el necio, entre el que vive la vida desde el amor nacido de la razón o el que la vive miserablemente (E5P20). Se trata de una empresa nunca acabada y para la que es decisivo el concurso de la amistad, sea en el sentido general de la cooperación social o en el más íntimo de una relación directa de ayuda y estímulo.

También en el plano político la amistad jugará un papel relevante. En el capítulo II del *Tratado político*, Spinoza identifica el derecho natural con la potencia del ser humano para existir y actuar en tanto que este derecho se extiende hasta donde llega su poder (TP 2/4), puesto que solo puede verse limitado por las leyes de la naturaleza o por el poder del otro; de ahí que la justicia no exista en el derecho natural, sino tan solo la ley del más fuerte. Es por ello por lo que el conflicto y la guerra serán una constante, pues es sabido que los seres humanos que se guían por las pasiones son contrarios entre sí, y ellos son la mayoría. La autonomía será un bien casi imposible de alcanzar desde la individualidad, dado que solo a través de la asociación pueden los humanos unir sus potencias para defender sus derechos comunes: “La sociedad en sentido amplio es posible por un mínimo común en virtud del cual tiene lugar la existencia civil” (Tatián, 2002, p. 149), que se concreta en el deseo de conservar nuestro ser. De modo que la sociedad surge por la necesidad de procurarse los bienes necesarios para subsistir, ya que solo así pueden habitar y cultivar las tierras con seguridad, protegerse de los adversarios y dedicarse al cultivo de la mente (TP, 2/15).

El mínimo común se forja en el miedo a ser avasallados por sus enemigos y en la esperanza de una vida mejor (TP, 3/3), pero la sociedad corre el peligro de que surjan rebeliones y sediciones que comprometan la seguridad del Estado cuando un grupo quiera imponer su juicio sobre el derecho común. Además, es obvio que las decisiones del Estado no siempre conformarán a todos, por ello hay que generar un poder que se guíe por la razón, para que prime el bien mayor futuro sobre el mal menor presente, de

manera que prevalezca la norma de común utilidad sobre los intereses particulares (TP, 3/5). Cosa que no es nada fácil, en la medida en que la sociedad es pasional (TP, 1/5), por lo que lo primero es contar con un *Imperium* racional que promueva la armonía y la solidaridad, y que ante todo respete los derechos comunes y tenga una conducta ejemplar (TP, 4/4). Solo así el Estado podrá alcanzar su verdadero fin: la seguridad, es decir, la conservación de su propio poder evitando las sediciones que llevan a su destrucción.

Una vez sentada esa garantía, todo puede mejorarse gradualmente con una buena organización política, pasando de lo pragmático a lo afectivo e intelectual: “el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entendiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (TP 5/5). El holandés no se conforma con la mera subsistencia y va más allá de la mera satisfacción de las necesidades básicas. Por eso se puede concluir que “para Spinoza el objeto de la política radica en producir la mayor cantidad de amistad posible [porque] la idea de amistad critica y suspende el pacto, el mecanismo contractual; la comunidad de hombres libres imaginada por Spinoza no tiene la forma negativa de socios que contraen obligaciones, sino la dinámica afirmativa de amigos que componen su potencia” (Tatián, 2002, p. 136). Luego, según este ideal, la sociedad será más fuerte y estable cuantos más individuos estén unidos racionalmente, lo que les garantiza vivir en concordia y perfeccionar su naturaleza (TRE, 14; E4P40, E4Ap12). En definitiva, el conocimiento, la autonomía y la alegría no son alcanzables en soledad, dado que únicamente “a través de la amistad y la cautela pueden los hombres perpetuar su condición de hombres libres” (TP, 5/4), pues solo a través de la asociación creciente que asegura una unión de mínimos, pero aspira a una de máximos, puede el hombre acabar de perfeccionar su naturaleza.

Conclusión: *nada hay más útil para un hombre que otro hombre*

La utilidad es una noción nuclear de la filosofía de la liberación de Spinoza, a condición de entender que tiene grados diferentes de cualificación, y por ello su búsqueda es la tarea de todo ser humano que desee alcanzar la liberación. Recordemos los pasos fundamentales: la primera definición de *De Servitute* dice que “por *bien* entiendo aquello que sabemos con certeza que nos es útil”. Para distinguir entre los diversos sentidos de

lo útil para la liberación debemos guiarnos por el juicio de la razón, bien provenga de nosotros mismos o bien sea asimilado por nuestra imaginación como una recta norma de vida dada por agentes racionales externos tales como la educación, las instituciones, o un consejo amigo. Así, en segundo lugar, se certifica que “entre las cosas singulares, nada se da que sea más útil para el hombre que otro hombre” (E4P35C), habida cuenta de lo mucho que se asemejan y que los une, según ha quedado expuesto más arriba. Pero existe un tercer momento de cualificación de la utilidad que conduce a la amistad, ya que el amigo nos beneficia a través del conocimiento, el afecto y el socorro mutuos. Por ello es propio de sabios unirse a otros por amistad y la generosidad resulta uno de los pilares de la fortaleza humana.

Ahí también hay grados, pero no cabe reducir la generosidad a utilidad entendida en términos maquiavélicos, si bien es verdad que en ciertos niveles de amistad no racionales el interés puede ser la principal motivación para la asociación entre hombres. De hecho, el camino de las buenas relaciones admite mejoras y “sería un error borrar el aplomo de una verdadera generosidad bajo el pretexto de que todo radica en la utilidad [...] Spinoza superpone los tres fundamentos [aristotélicos] de la amistad, ya que la utilidad encontrada en otros hombres es fuente de placer y proviene del libre ejercicio de la virtud” (Méchoulán, 2017, p. 19). Lo útil incluye desde el mero interés hasta la virtud, por eso basta con atender a la proposición 20 de la cuarta parte de la *Ética* para encontrar la identificación que Spinoza realiza entre utilidad, virtud y alegría.

La asociación entre utilidad y racionalidad puede dar lugar a equívocos, siendo identificada con la tan denostada razón instrumental, donde el vínculo que se establece con los útiles es meramente de uso, de medio, y nunca de finalidad; pero la racionalidad de Spinoza no olvida el bienestar del otro. En el segundo corolario de la proposición 35 de la parte cuarta de la *Ética* el holandés afirma que “los hombres serán tanto más útiles recíprocamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad”, es decir, bienestar propio y bienestar común se identifican, diluyéndose así los límites entre egoísmo y altruismo en un impulso común. Dice Lucash (2012) que esto es así porque “en nuestro autor existe un sentido sano de amor a uno mismo que no excluye el amor a otros [...] sino que solo a través de la solidaridad se puede incrementar la propia potencia” (p. 309). En otras palabras, la propia utilidad bien entendida conduce necesariamente a la unión con el otro, tanto más estrecha cuanto más racional sea.

Un paso más allá, el cuidado del otro va de la mano del cuidado de uno mismo, dado que la alegría humana se intensifica con la contribución a la de otros: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y deseo” (TRE, 14). La concordancia general es el mejor premio, pues nadie puede ser feliz sin compartir la vida. La fortaleza reside, por un lado, en la firmeza, que es el cuidado de uno mismo y, por otro lado, en la generosidad, o sea, en el cuidado del otro; de ahí que no se separa el fin de uno mismo del fin de los demás. Ya desde el KV el autor afirma que “el único fin que yo intento conseguir, es poder gustar de la unión con Dios y formar en mí ideas verdaderas y dar a conocer estas cosas también a mi prójimo. Porque todos nosotros podemos ser igualmente partícipes de la salvación, como sucede cuando esta produce en mi prójimo los mismos deseos que en mí, haciendo así que su voluntad y la mía sean una y la misma, formando una y la misma naturaleza, que concuerdan siempre en todo” (KV, II, 25/8). Y, como se ha visto, esta idea se repite en el TP y en la *Ética* con distintos matices: la racionalidad permite la concordancia afectiva y con ello la paz social, de modo que cuando el sabio busca su utilidad encuentra la de todos, aunque el proceso culmina en la amistad más profunda.

En suma, es posible afirmar que la filosofía de Spinoza es una filosofía orientada al logro de la sabiduría, lo que a su vez implica en primer plano la composición de los afectos, dentro de la cual se concede un rol especialmente importante al amigo. Sabemos que no hay conocimiento y amor sin objeto, que amar es parte de la naturaleza humana y que, después de Dios, aquello más valioso es el propio ser humano. Y dado este marco global, el amor hacia el amigo es el más fuerte, virtuoso y alegre, es decir, el más útil.

Referencias

- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.
- Espinosa, L. (2018). El pensamiento narrativo de Spinoza. *Co-herencia: Revista de Humanidades*, 15(28), 271-295.
- Fraisse, J. C. (1974). De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79(1), 88-98.
- Lucash, F. (2012). Spinoza on friendship. *Philosophia*, 40, 305-317.
- Macherey, P. (1994). Éthique IV: les propositions 70 et 71. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99(4), 459-474.

- Matheron, A. (2009). *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions de Minuit.
- Méchoulan, É. (2017). *Lire avec soin: Amitié, justice et médias*. ENS Éditions.
- Meinsma, K. O. (1986). *Spinoza et son cercle. Etude historique et critique sur les hétérodoxes hollandais*. Librairie Philosophique Vrin.
- Moreau, P. F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF.
- Moreau, P. F. (2004). Spinoza: lire la correspondance. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1), 3-8.
- Moreau, P. F. (2021). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. A. Machado Libros.
- Nadler, S. (2021). *Spinoza*. Akal.
- Tatián, D. (2002). *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Adriana Hidalgo.
- Sainz, A. (2020). Reciprocidad y utilidad común en la filosofía política de Spinoza. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 40(1), 207-228.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez. Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez. Alianza.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez. Trotta.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez. Alianza.
- Spinoza, B. (2020). *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez. Guillermo Escolar.
- Spinoza, B. (2020). *Tratado breve*, trad. Atilano Domínguez. Guillermo Escolar.

Gómez Villavicencio, R. L. (2025). Derechos de la naturaleza: De la *pachamama* y el *sumak kawsay* a Spinoza. *Círculo Spinoziano*. 3(1), 57-72.

Roberto Luis Gómez Villavicencio

DERECHOS DE LA NATURALEZA:

DE LA *PACHAMAMA* Y EL *SUMAK KAWSAYA* SPINOZA

Resumen: Habida cuenta del colapso ambiental cada vez más inminente, han surgido en el ámbito filosófico jurídico cuestionamientos al paradigma antropocéntrico dominante, particularmente en Sudamérica. La Constitución de la República del Ecuador, por ejemplo, ya ha reconocido expresamente derechos a la naturaleza, en ese caso sobre la base de las cosmovisiones andinas de la *pachamama* (madre tierra) y el *sumak kawsay* (buen vivir). Ahora bien, y puesto que el problema ecológico es global, bien vale hacer uso de herramientas conceptuales que gocen de la mayor intersubjetividad posible —como las que siempre ha procurado la filosofía— para el abordaje de esta novedad jurídica. De ahí que el presente ensayo analice este reconocimiento de derechos a la naturaleza a partir de ciertas ideas de uno de los más grandes filósofos del canon, Baruch Spinoza; esto dada su ontología no antropocentrista. Así, este trabajo hace primero una caracterización de las referidas cosmovisiones andinas; luego expone muy sintéticamente el pensamiento ontológico, gnoseológico, ético y político de Spinoza; y, finalmente, intenta un análisis crítico del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos a partir de la filosofía spinoziana.

Palabras clave: derechos de la naturaleza, cosmovisiones andinas, Spinoza, filosofía, política

Abstract: Given the increasingly imminent environmental collapse, questions have arisen in the legal-philosophical realm, particularly in South America, challenging the dominant anthropocentric paradigm. For instance, the Constitution of the Republic of Ecuador has expressly recognized rights to nature based on Andean worldviews of *pachamama* (Mother Earth) and *sumak kawsay* (good living). Considering the global nature of the ecological problem, it is worthwhile to employ conceptual tools with broad intersubjectivity —such as those traditionally provided by philosophy— to address this legal innovation. This essay, therefore, analyzes the recognition of rights to nature through the lens of certain ideas from one of the canonical philosophers, Baruch Spinoza, due to his non-anthropocentric ontology. The work first characterizes the mentioned Andean worldviews, then briefly outlines Spinoza's ontological, epistemological, ethical, and political thought, and finally attempts a critical analysis of the recognition of nature as a subject of rights based on Spinozian philosophy.

Keywords: rights of nature, Andean worldviews, Spinoza, philosophy, politics

Introducción

La evidencia de un progresivo y acelerado desequilibrio ambiental ha sugerido la necesidad de cambios de paradigmas iusfilosóficos; a saber, pasar del clásico antropocentrismo en el Derecho a un biocentrismo, e incluso a un ecocentrismo, especialmente –pero no exclusivamente– en Sudamérica. Por ejemplo, la Corte Constitucional de Colombia, mediante Sentencia T-622/16 (2016), ha manifestado que

es posible establecer al menos tres aproximaciones teóricas que explican el interés superior de la naturaleza en el ordenamiento jurídico [...] y la protección especial que se le otorga: (i) en primer lugar, se parte de una visión antropocéntrica [...] que concibe al ser humano presente como única razón de ser del sistema legal y a los recursos naturales como simples objetos al servicio del primero, (ii) un segundo punto de vista biocéntrico [...] reivindica concepciones más globales y solidarias de la responsabilidad humana, que abogan –en igual medida– por los deberes del hombre con la naturaleza y las generaciones venideras; (iii) finalmente, se han formulado posturas ecocéntricas [...] que conciben a la naturaleza como un auténtico sujeto de derechos y que respaldan cosmovisiones plurales y alternativas (p. 45).

Ya en el año 2008, el Ecuador se constituyó en el primer país del mundo en reconocer expresamente derechos a la naturaleza en su Constitución.⁴⁴

Según Ávila (2019), a partir de este punto debe trazarse una línea de pensamiento crítico vinculada con los derechos de la naturaleza y el buen vivir, enfoque que incorpora valiosas contribuciones de la ecología política, el pensamiento indígena, el derecho internacional de los derechos humanos y la acción activista de los movimientos sociales para impulsar una alternativa al desarrollo fundamentado en la extracción desmedida y el capitalismo contemporáneo. De manera inédita, aunque todavía excepcional, los juristas han comenzado a incorporar en sus análisis teóricos conceptos como colonialidad, *pachamama* y *sumak kawsay*, mediante la noción de pluralismo jurídico (pp. 52-53).

Concomitantemente, Ávila (2019) argumenta que “la teoría tradicional y positivista del derecho –la dogmática jurídica– no tiene categorías adecuadas para abordar los temas de la *pachamama* y del *sumak kawsay*” (p. 11), debiéndose por ello recurrir a otras disciplinas.

Lo propio sostiene Rodríguez (2022) al manifestar:

⁴⁴ “Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución de la República, 2008).

Cuando un río, un manglar, un páramo, o un animal sagrado son vulnerados, los colectivos que los consideran como “sujetos” también sufren. Si se toman en cuenta estas “otras” relaciones podemos decir que existe un constitucionalismo interculturalizado ecocéntrico. Para llegar a esto el juez no puede entender el fenómeno jurídico solo desde el legalismo positivista, sino que debe recurrir a otras áreas del conocimiento: la sociología jurídica, la psicología jurídica, la biología, la antropología, entre otras (p. 183).

Este nuevo enfoque iusfilosófico ha tenido eco incluso a nivel de la Organización de las Naciones Unidas, a través de la iniciativa Armonía con la Naturaleza⁴⁵, oficializada en Asamblea General, mediante Resolución del 21 de diciembre del 2009⁴⁶. Esta iniciativa ha propiciado la expedición de once reportes instando a las naciones a superar el paradigma antropocentrista predominante y a adoptar perspectivas más integradoras, como las de estados que se han abierto al reconocimiento de derechos a la naturaleza.

Ahora bien, resulta interesante, filosóficamente hablando, que el segundo de dichos reportes señale al dualismo ontológico cartesiano como una de las raíces del paradigma antropocentrista contemporáneo, y lo contraste con el monismo de Baruch Spinoza en los siguientes términos:

19. [...] El axioma fundamental de Descartes era “*cogito ergo sum*” (pienso, luego existo). Este dualismo, la separación entre los seres humanos y la naturaleza, justificaba la vivisección y cualquier explotación del medio ambiente por el hombre. Descartes no dejó duda de que los humanos eran los amos y señores de la naturaleza. A su juicio, la objetivación de la naturaleza era un requisito importante para el progreso de la ciencia y la civilización [...]

23. [...] Baruch Spinoza, entre otros, escribieron en una época en que los horizontes científicos se ampliaban rápidamente y se impugnaba el antropocentrismo (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2011, pp. 6-7).

De ahí el interés del presente trabajo en ensayar un diálogo entre la filosofía spinoziana, no antropocentrista, y el pensamiento andino que en Ecuador ha promovido el reconocimiento jurídico de derechos a la naturaleza, máxime cuando la crisis ambiental es global, requiriéndose consecuentemente el uso de herramientas teóricas de la mayor intersubjetividad posible.

Así pues, en un primer momento se hará una exposición general de las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay* a partir de sus principios, recogidos por Ávila (2019). Posteriormente se expondrá, asimismo en los términos generales que permite el formato de esta publicación, notas características del pensamiento ontológico, gnoseológico, ético y político de Baruch Spinoza, desde la *Ética*

⁴⁵ www.harmonywithnatureun.org

⁴⁶ A/RES/64/196

demostrada según el orden geométrico, el *Tratado teológico político* y el *Tratado Político*. Finalmente, se correlacionará las dos concepciones, la andina y la spinoziana, para determinar sus coincidencias y divergencias, ejercicio que podría marcar un punto de partida para otras reflexiones teórico jurídicas.

Cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*

Estas concepciones andinas basan la relación del ser humano con su entorno en los siguientes principios: “la relacionalidad, la reciprocidad, la complementariedad, la correspondencia, la afectividad y espiritualidad, la ciclicidad y el comunitarismo” (Ávila, 2019, p. 267).

En función del principio de relacionalidad, se considera que todo está interrelacionado interdependientemente. Lo opuesto es el aislamiento y la separación. “La palabra kichwa que representa este principio es *tinkuy*” (p. 267).

Por el principio de reciprocidad, los seres toman y dan recíprocamente según sus necesidades. “La palabra kicwa es *ranti ranti*, que implica asistencia mutua, dar y recibir mutuamente” (p. 269).

Por el principio de complementariedad se reconoce la incompletitud de cada entidad y la consecuente necesidad mutua de todas las entidades. “La palabra *yananti* da cuenta del vínculo de contrarios” (p. 273).

El principio de correspondencia deviene de los dos anteriores. Según el mismo, “Sin semilla no puede haber flor o fruto, pero tampoco podría existir la semilla si no hay la flor y el fruto [...] no podemos estar bien si hay una persona o un ser que está mal” (pp. 275-276).

El principio de afectividad y espiritualidad se refiere a la dimensión afectiva de los seres y la consecuente posibilidad de la empatía. “En el amor esta (sic) la base de la solidaridad y del proceso de producción de lo subjetivo y lo comunitario” (p. 277).

El principio de la ciclicidad implica un tiempo no lineal sino más bien, como la denominación lo sugiere, cíclico. “El pasado, el presente y el futuro tiene cada uno y en conjunto posibilidades. Por ello, la comprensión cíclica y espiral del *sumak kawsay* permite la transformación, la emancipación, la liberación” (p. 280).

Por último, el comunitarismo se basa en la noción de comunidad de bienes, que no se refiere solo a bienes de intercambio sino también a los elementos naturales del entorno.

Cuando hablamos de bienes comunes nos estamos refiriendo a aquellos que son indispensables para la vida y para la expansión de las potencialidades de las personas y las colectividades, como el agua, la tierra, las semillas, los servicios públicos, la organización de la vida colectiva, la democracia, la cultura, que tiene que ser compartido por todos los seres vivos (p. 284).

Como se aprecia, estos principios reflejan una visión holística de la relación entre los seres humanos, y de estos con la naturaleza, distinta de la predominante en el occidente moderno, que es individualista y antropocentrista.

Para Braidotti (2022), que por cierto considera esta perspectiva relevante para el feminismo posthumano,

No hay jerarquías de especies en términos de características y habilidades antropológicas asignadas, sino una idea más distribuida de los seres vivos, todos los cuales se consideran humanos. [...] Todo ser es relacional y existe no en-sí-mismo, sino como semejante y ser-con-otros. En el principio está la relación y la relación es, por definición, heterogénea (p. 109).

El reconocimiento jurídico de derechos a la naturaleza en el Ecuador tiene como fuente la expresión cultural de sus pueblos originarios. No obstante, al tratarse de un dispositivo jurídico, no deja de ser una manifestación occidentalizada, pues el Derecho como institución es, como se conoce, una herencia colonial.

Ahora bien, esa mixtura constituye un motivo más para el diálogo entre cosmovisiones –la andina y la de la filosofía occidental, en este caso la spinoziana– que el presente artículo busca explorar.

Ontología de Spinoza

La ontología de Spinoza se despliega principalmente en el primer libro de su *Ética demostrada según el orden geométrico* (en adelante *Ética*) y gira en torno a Dios como la totalidad absoluta de lo real y no como una deidad personal.

Como expone Cherniavsky (2017), “Spinoza parte de un axioma y dos definiciones” (p. 97). El axioma I de la primera parte de la *Ética* reza: “Todo lo que es, o es en sí o en otra cosa.” (Spinoza, 1984, p. 49). Las definiciones III y VI de la misma parte establecen, en su orden: “Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra

cosa” (p. 47); y, “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (p. 48).

Entonces, si todo lo que es, o es en sí o en otra cosa, y Dios es absolutamente infinito, Dios es necesariamente solo en sí (si fuera en otra cosa no sería infinito); esto es, una substancia. De hecho, y precisamente por su infinitud, Dios no solo es una substancia, sino la única substancia, a la que Spinoza llama “*natura*”.⁴⁷ De ahí que haya dicho en la proposición XV de la primera parte de la *Ética* que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (p. 60).

Manifiesta también Spinoza en la definición IV de la primera parte de la *Ética*: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutiva de la misma” (p. 47).

Si la substancia es infinita, sus atributos también deben necesariamente serlo. Sobre esto Alain (2008) explica: “como Dios es absolutamente infinito, no tengo ninguna razón para limitar a dos los atributos de Dios. Diré pues que Dios posee una infinidad de atributos infinitos; sólo que conocemos únicamente dos de ellos, la Extensión y el Pensamiento” (p. 46).

Por otra parte, en la proposición VII del segundo libro de la *Ética*, Spinoza agrega que “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (p. 107), lo que se conoce como paralelismo; y, en el escolio de la misma proposición, que “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro” (p. 108), lo que se conoce como monismo.

Adicionalmente, Spinoza manifiesta en la definición V de la primera parte de la *Ética*: “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (p. 48).

Entonces, desde la perspectiva ontológica spinoziana, los elementos de la realidad, como por ejemplo los árboles, los ríos, los animales y el ser humano –e incluso las ideas–, son modos o expresiones de la substancia única. Esta se expresa a través de sus infinitos atributos, de los que solo se conoce la extensión y el pensamiento. En esta

⁴⁷ “*Deus sive natura*”, Dios o la naturaleza, es la célebre frase de Spinoza, que consta en la proposición IV del cuarto libro de la *Ética* (p. 253).

concepción, aquellos entes no son la causa de su propia existencia, sino que dependen de algo más para ser o ser concebidos, a diferencia de la substancia, que es causa de sí (*causa sui*).

Gnoseología de Spinoza

La gnosología de Spinoza consta principalmente de su *Tratado de la reforma del entendimiento* y el segundo libro de la *Ética*, que se titula “De la naturaleza y origen del alma”.⁴⁸

Con la naturaleza de la infinita substancia planteada, va a pasar a considerar aquellas cosas que se siguen necesariamente de ella, particularmente “las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad” (p. 101).

Spinoza señala tres géneros de conocimiento: i) la imaginación; ii) la razón; y, iii) la intuición. El primer género no permite tener ideas adecuadas, pues su función es solo producir imágenes. Dice en el escolio de la proposición XVII del segundo libro de la *Ética*:

llamaremos “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina (p. 127).

Si las ideas que componen el conocimiento se originan en esta asociación de imágenes, se trata de un conocimiento frágil y cuestionable. En primer lugar, no se conoce al objeto externo en sí mismo, sino más bien cómo afecta al cuerpo. En segundo lugar, la cadena de imágenes varía en la experiencia de cada persona, lo que resulta en la ausencia de consensos cognitivos y, en su lugar, la presencia de disputas. Para Spinoza, la verdad no está vinculada a la correspondencia de una idea con un objeto, sino más bien con la coherencia entre las ideas. La falsedad no es algo positivo, sino negativo: la falta de ideas adecuadas. Una idea es falsa solo de manera discursiva, ya que es verdadera en sí misma.

En el escolio de la proposición XVIII del segundo libro de la *Ética*, Spinoza distingue esa conexión de ideas que se da de acuerdo con las afecciones del cuerpo de

⁴⁸ El texto en latín es “*De natura et origine mentis*”, de lo que se infiere que una mejor traducción debería usar la palabra “mente” en lugar de “alma”, más aún cuando esta tiene connotaciones religiosas, que Spinoza no profesa.

la que se produce “según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres” (p. 129). Se trata del segundo género de conocimiento, es decir el de la razón, que revela las propiedades comunes de los objetos y, en ese sentido, sí permite acceder a la verdad. Este es el conocimiento presente en la geometría, por ejemplo.

Finalmente, el tercer género (la intuición), según indica en el segundo escolio de la proposición XL del segundo libro de la *Ética*, “progresas, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (pp. 146-147).

La incidencia de esta gnoseología de Spinoza en su ética y su política es fundamental. Hay que tener presente que la felicidad humana es la clave de toda la obra spinoziana, felicidad que depende de que se tenga –o no– ideas adecuadas, como se verá enseguida.

Ética de Spinoza

La tercera parte de la *Ética* se titula “Del origen y naturaleza de los afectos”, cuyo prefacio dice:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo (p. 167).

Es decir que en Spinoza no se puede comprender el comportamiento humano al margen de la racionalidad de toda la naturaleza. Entonces, así como la naturaleza se entiende a partir de sus leyes, las de la geometría, por ejemplo, también los afectos humanos, que son parte de la naturaleza, pueden explicarse según el orden geométrico (de ahí el curioso título de su obra). Lo que quiere decir es que pueden abordarse de manera racional.

En la definición III de la tercera parte de la *Ética* consta: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (p. 169).

A primera vista, suena un poco extraño que defina afecto como una afección del cuerpo, ya que un afecto, como el amor o la envidia, no parece algo físico sino mental. Sin embargo, cabe recordar que en Spinoza cuerpo y mente no son cosas distintas, sino —por el paralelismo— atributos de la misma y única substancia. En efecto, “un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y la misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos” (Spinoza, 1984, p. 108).

En la *Ética* aparece la idea del *conatus*. De hecho, la proposición VI del tercer libro reza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (p. 177). Por otra parte, en el escolio de la proposición II del mismo libro consta: “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” (p. 174).

El *conatus* es el impulso o deseo básico de todo a ser lo que es, esfuerzo del que el ser humano es además consciente, pues, como expresa la proposición IX del propio libro, “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (p. 178).

Unas veces ese esfuerzo de perseverar en el ser se satisface, en cuyo caso y en esa medida aumenta la potencia; y otras no, disminuyendo esta en consecuencia. Es esa la mecánica de los afectos, en la que el *conatus* lleva al ser humano a la realización de su potencia.

En un contexto ético tradicional, el hombre se esfuerza para alcanzar el bien y evitar el mal. Es decir que el bien es una norma a la que debe ajustarse. En Spinoza, sin embargo, se produce un cambio de paradigma cuando dice en el escolio de la proposición IX de la tercera parte de la *Ética*: “no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (p. 179). Esto nos presenta uno de los aspectos más inquietantes de la filosofía spinozista, que es su determinismo.

No obstante —y aquí viene la conexión de la ética spinoziana con su gnoseología—, en la medida en que el esfuerzo del hombre de perseverar en su ser se base en ideas adecuadas será activo y libre; y, por el contrario, en la medida en que se base en ideas

inadecuadas, será pasivo o compelido. Dice la proposición I del tercer libro: “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (pp. 169-170). Y según la definición VII de la primera parte de la *Ética*,

Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera (p. 48).

En definitiva, la filosofía práctica de Spinoza deviene de su filosofía teórica, pues su ética se construye sobre su gnoseología, y esta sobre su ontología.

Política de Spinoza

Las ideas políticas de Spinoza constan principalmente de su *Tratado teológico político* y de su *Tratado político*.

Dado que Dios o la naturaleza, entendida como la totalidad, es esencialmente libre, su potencia o poder es absoluto. De ahí que dirá:

2. Por derecho natural e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado. Así, por ejemplo, los peces están hechos naturalmente para nadar; de entre ellos, los mayores, están dispuestos para comerse a los más pequeños y, consiguientemente, en virtud del derecho natural, todos los peces gozan del agua, y los grandes devoran a los menores.

3. La naturaleza, considerada bajo un aspecto general, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está bajo su dominio, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. El poder de la naturaleza es, en efecto, el poder mismo de Dios que ejerce un derecho soberano sobre todas las cosas.

4. Pero como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aquí que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abrazar, o en otros términos, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder (Spinoza, 1976, pp. 245-246).

Para Fassò (1981), Spinoza accede a una concepción muy similar a la hobbesiana, aunque por vía monista y deductiva. Como en el estado de naturaleza de Hobbes, el derecho natural spinoziano se identifica con la fuerza, y el hombre aparece movido por las pasiones antes que por la razón. Y, en afinidad con el filósofo inglés, sigue la tesis

del contrato social para pasar del estado de naturaleza al estado civil. No obstante, aunque

tanto para Spinoza como para Hobbes se trata de salir del estado de naturaleza por un contrato, [...] en el caso de Hobbes se trata de un contrato por el cual renuncio a mi derecho de naturaleza. [...] Para Spinoza, por el contrario, en el contrato yo no renuncio a mi estado de naturaleza (Deleuze, 2008, p. 103).

En Spinoza la sociedad no nace de un acto voluntario de los individuos sino de una necesidad natural y racional de ellos a organizarse en sociedad. Así pues, reza el escolio de la proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética*:

nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres (Spinoza, 1984, p. 265).

Metafísica y política confluyen aquí, siendo posible la libertad solo “en la medida en que la multitud actúa acorde a su naturaleza (múltiple), esto es, en la medida en que sigue su propia naturaleza de ser una fuerza colectiva con infinitos modos de ser” (Cadahia, 2009, pp. 132-133).

Es decir que es el *conatus* el que induce necesariamente a los hombres a asociarse en función de su utilidad. Esta inevitable asociación recuerda el determinismo que se mencionó en el apartado anterior. Si solo la substancia es causa de sí, y en cambio todos los modos, incluyendo los seres humanos, son causados, no parece quedar un margen para la libertad humana individual; esto es, el libre albedrío. El hombre no puede ser un imperio dentro de otro imperio.

Surge entonces la interrogante acerca de la posibilidad en Spinoza del discurso prescriptivo, como el del Derecho, ámbito en el que el libre albedrío es una hipótesis de trabajo.

Una respuesta a esta cuestión excede los propósitos de este ensayo; no obstante, resulta clarificador lo manifestado por el propio filósofo con respecto al paso del estado de naturaleza al estado civil.

Pero ¿cómo debía realizarse este pacto [el contrato social] para ser firme y valedero? Es una ley universal de la naturaleza humana no renunciar a lo que juzga un bien, sino por la esperanza de un bien mayor o por el temor de un mal mayor, y también no sufrir un mal sino para evitar otro

mayor, o por la esperanza de un bien superior; en otros términos, entre dos bienes, escogemos el que nos parece mayor; y entre dos males, el que nos parece más llevadero. Digo que nos parece, porque no es de necesidad que la realidad sea tal como la pensamos (Spinoza, 1976, p. 248).

Según esto, Spinoza apela a la imaginación, ese primer género de conocimiento que produce ideas inadecuadas, al hablar de los afectos de la esperanza y el miedo, que son pasiones y no acciones resultantes de ideas adecuadas. “La esperanza una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo”; y, “El miedo una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (Spinoza, 1984, p. 231).

De Lucía Dhalbeck (2017) señala que,

Según Spinoza, vivir en una sociedad es una cuestión de respeto a dictámenes humanos y nada más. Igualmente, las nociones de culpa y mérito y el mal y el bien están exclusivamente relacionadas, en el contexto social, con la obediencia y desobediencia a las órdenes establecidas por los representantes de la colectividad. Otra manera de expresar esto es diciendo que la formación de la sociedad civil asciende a un acuerdo de la perspectiva limitada alcanzable por los seres humanos cuando se trata de entender la naturaleza humana y las condiciones humanas en relación al ser y la existencia. Junto con este acuerdo viene también la conciencia de que tenemos que construir nuestros códigos de conducta en términos relacionados a tal perspectiva limitada: de otra manera, nadie los cumpliría (p. 92).

En definitiva, esta invocación de Spinoza al primer género de conocimiento, la imaginación, que podría parecer una contradicción respecto de su concepción de la libertad humana basada en el segundo y el tercer género de conocimiento, racionales estos, se revela, paradójicamente, como una herramienta útil para el discurso prescriptivo en el estado civil, al que tiende natural y necesariamente el hombre en función de su utilidad, como ya se dijo.

La imaginación en Spinoza no es errónea *per se*, siendo incluso una virtud, a condición de que no se la confunda con la realidad.⁴⁹

⁴⁹ Escolio de la proposición XVII del Libro II de la *Ética*: “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese realmente que no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud” (Spinoza, 1984, pp. 127-128).

Discusión

Con los antecedentes expuestos, cabe preguntarse si el pensamiento racionalista de Spinoza, como parte del canon filosófico, podría dialogar con el reconocimiento de derechos a la naturaleza, basado en las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*. Así, vale señalar los aspectos en que tales concepciones y la filosofía de Spinoza son compatibles, para luego exponer aquellos en que no lo son y generan una discusión.

El primer aspecto en el que se aprecia una coincidencia es el referente a la posición ontológica del ser humano. Tanto en Spinoza como en las cosmovisiones andinas, el ser humano es una faceta más de lo existente y no la principal. Ninguna de estas filosofías es antropocentrista, ya que en la spinoziana el ser humano es un modo finito más de la substancia única e infinita, y algo análogo es lo que revelan los principios de la *pachamama* y el *sumak kawsay*, particularmente los de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y correspondencia.

Para Braidotti (2015),

Estas premisas monistas son [...] los ladrillos con que edificar la teoría posthumana de la subjetividad, que no se funda en el humanismo clásico y que se aleja con cautela del antropocentrismo. El clásico énfasis sobre la unidad de la materia, que es central en Spinoza, es reforzado por el actual conocimiento científico sobre la estructura autónoma e inteligente de todo lo vivo [...] hay una conexión directa entre monismo, unidad de toda la materia viva, y postantropocentrismo, como contexto general de referencia para la subjetividad contemporánea (p. 73).

Por otra parte, en el plano ético, también hay cierta convergencia entre el planteamiento spinoziano de los afectos, siendo los básicos la alegría, la tristeza y el deseo⁵⁰, con el principio andino de afectividad y espiritualidad, “que implica el reconocimiento y el desarrollo de los sentimientos, emociones y pasiones” (Ávila, 2019, p. 276).

En cambio, se aprecia una brecha entre las concepciones andina y spinoziana en el plano gnoseológico. En efecto, la *pachamama* y el *sumak kawsay* tienen una fuerte impronta mítica y religiosa, lo que desde la filosofía de Spinoza corresponde al primer género de conocimiento, la imaginación, que no es racional y, por tanto, no produce ideas adecuadas.

⁵⁰ Definición IV de los afectos del Libro III de la *Ética*: “Reconozco pues [...] sólo tres afectos primitivos o primarios, a saber: la alegría, tristeza y el deseo” (Spinoza, 1984, p. 229).

No obstante, y puesto que la imaginación cumple una función en la política spinoziana, como se mostró antes, bien puede procurarse alguna coincidencia con los principios de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y correspondencia de las cosmovisiones andinas, y especialmente con el de comunitarismo.

Conclusión

En conclusión, la filosofía de Baruch Spinoza, al no basarse en una ontología antropocentrista, sí permite una comprensión, desde el canon filosófico, de ese reconocimiento de derechos a la naturaleza fundado sobre las cosmovisiones andinas de la *pachamama* y el *sumak kawsay*, como el presente en la Constitución de la República del Ecuador.

La ontología monista de Spinoza, que parte de la única substancia –Dios–, que es la totalidad absoluta, bien puede servir para dar una explicación de lo que para las comunidades andinas revelan los principios de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad, correspondencia e incluso ciclicidad, según las cuales todo está interconectado en una relación interdependiente, no siendo el ser humano el centro de todo este entramado. Tampoco lo es para Spinoza, quien lo concibe como un modo más de la substancia.

Incluso la propuesta ética spinoziana, basada en el *conatus* y la mecánica de los afectos, termina siendo –*mutatis mutandis*– válida para una comprensión del principio andino de afectividad y espiritualidad, que aborda la dimensión emocional de los seres.

Sin embargo, el mismo racionalismo spinoziano propicia una crítica del reconocimiento de derechos en análisis, tal como está planteado, al evidenciar en principio la imposibilidad de constituir a la naturaleza, entendida como el entorno natural, en sujeto de derechos; pues esta, como todo lo existente, ya tiene un derecho natural, que es su propia potencia, y no requiere un reconocimiento jurídico para ser y perseverar en su ser. Mucho menos lo requeriría la substancia spinoziana, que es la absoluta potencia.

Este desfase se evidencia a través de la gnoseología de Spinoza, pues las concepciones andinas de la madre tierra y el buen vivir se sustentan en imágenes, esto es en el primer género de conocimiento –la imaginación–, y no en las nociones comunes y la intuición, que hacen posible aprehender la realidad como en el orden geométrico.

Sin embargo, puesto que la filosofía política de Spinoza habilita el uso de la imaginación en el discurso prescriptivo propio del estado civil, en función de la esperanza y el miedo, afectos eminentemente humanos, es posible combinarla con los principios andinos relativos a la vida social, especialmente con el de comunitarismo, habida cuenta de la necesaria concertación de los hombres en lo que tienen en común para potenciar su *conatus*.

Podemos señalar entonces que, desde el spinozismo, los seres humanos pueden comprender su interdependencia con los otros modos de la substancia, y convenir en obligaciones de cuidado y preservación del entorno natural en el estado civil. Pero esa es ya la concepción tradicional de los derechos subjetivos, y no la de la subjetividad jurídica de naturaleza.

Queda entonces por explorar si es plausible constituir a la naturaleza como sujeto de derechos desde las concepciones del derecho tradicionales, racionalistas diríamos, o si solamente cabe hacerlo desde esas otras concepciones igualmente valiosas, como las andinas, pero eso será materia de otra indagación.

Referencias

Alain (2008). *Spinoza*. Marbot.

Asamblea General de las Naciones Unidas (2009, 21 de diciembre). *A/RES/64/196*. Biblioteca digital de las Naciones Unidas. <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2F64%2F196&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False>

Asamblea General de las Naciones Unidas. (2011, 15 de agosto) *A/RES/66/302*. Biblioteca digital de las Naciones Unidas. <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2F66%2F302&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False>

Ávila, R. (2019). *La utopía del oprimido: Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Akal.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.

Braidotti, R. (2023). *Feminismo Posthumano*. Gedisa.

- Cadahia, L. (2009). Ontología y democracia en Baruch Spinoza. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía II Época*, 4, 125-134.
- Cherniavsky, A. (2017). *Spinoza*. Galerna.
- Corte Constitucional de Colombia (2016, 10 de noviembre). *Sentencia T-622/16*.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>
- De Lucía Dhalbeck, M. (2017). Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 5, 65-96.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus
- Ecuador (2008). *Constitución de la República*, Registro Oficial 499.
<https://www.lexis.com.ec/biblioteca/constitucion-republica-ecuador>
- Fassò, G. (1981). *Historia de la filosofía del derecho* (vol. 2). Pirámide.
- Harmony with Nature*. (s. f.). <http://www.harmonywithnatureun.org>
- Rodríguez, Adriana. (2022). *Los derechos de la naturaleza desde una perspectiva intercultural en las Altas Cortes de Ecuador, la India y Colombia. Hacia la búsqueda de una justicia ecocéntrica*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Spinoza, B. (1976). *Tratado Teológico Político*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Orbis.

RESEÑAS DICTAMINADAS

Círculo Spinoziano: Revista de Filosofía

Vol. 3 - No. 1 | Noviembre, 2025

Mariela Oliva Ríos

RESEÑA DE *SPINOZA AND THE POLITICS OF FREEDOM*, DE DAN TAYLOR

El libro de Dan Taylor, *Spinoza and the Politics of Freedom* (*Spinoza y la política de la libertad*)⁵¹ se inscribe dentro de una serie de obras por parte de los *Spinoza Studies* dedicadas al pensamiento de Spinoza y cuyo objetivo es ampliar la comprensión de su filosofía, principalmente en el mundo de habla inglesa. Mediante un análisis minucioso de las obras principales de Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, Taylor nos invita a pensar no solo la actualidad política de su pensamiento en torno a la libertad humana y su inherente condición colectiva, sino también los desafíos que el propio Spinoza enfrentó en el contexto filosófico, teológico y político del siglo XVII europeo y sus repercusiones coloniales. Para ello, el autor procura un relato filosófico capaz de ligar el análisis de dicho contexto, la obra y la vida cotidiana del holandés con las lecturas clásicas de su pensamiento político, principalmente en autores como Matheron, Althusser, Deleuze, Negri y Balibar, entre otros, confrontando y siguiendo esas lecturas críticas, y desplazarse entonces a lecturas contemporáneas de autores y autoras como Hannah Arendt, Franz Fanon, Sara Ahmed, entre otros, no necesariamente estudiosos de Spinoza pero que permiten transitar a temas tan actuales como el colonialismo, el feminismo y el populismo, al encarar la complejidad social que implica devenir libres políticamente en términos de un deseo común y alcanzar el florecimiento de “todos y cada uno” [*For One and All*] en colectividad.

A lo largo de ocho capítulos y una potente conclusión, el autor nos conduce a un viaje que hacia el final del libro llama “un paseo de brujas” [*a witch’s ride*] (p. 247) – citando una novela de Bernard Malamud–, en el que la pregunta obvia no gira únicamente alrededor de la delimitación textual de lo que significa la libertad para

⁵¹ La traducción es mía. A lo largo de la reseña, haré las traducciones correspondientes junto con la cita textual en inglés en corchetes, cuando sea el caso. Advierto que no hay una traducción en español del texto, por lo que me atrevo a realizar mi propia traducción.

Spinoza, sino quizá dos preguntas profundas que nos permite la lectura del texto, a saber: ¿De qué libertad o bienestar común somos capaces los seres humanos, siendo parte inherente de la potencia infinita de la Naturaleza? ¿Y cuáles son los desafíos de la libertad humana que nos abre el pensamiento político de Spinoza, en términos de los afectos, la imaginación y el deseo? Las respuestas a estas preguntas se entrelazan a lo largo del cuerpo argumentativo del texto, a través de una tensión o “fractura”, dice el autor, entre “lo individual, lo comunal y lo universal” [*“The Individual-Communal-Universal”*] (pp. 4, 125-159, 252). En ese sentido, el autor inicia este paseo con un problema central del pensamiento ético-político de Spinoza: la servidumbre humana y la superstición. Tal condición de dominación y vulnerabilidad afectiva conlleva no solo a una debilidad mental y corporal, con su consecuente producción de afectos tristes e ideas dañinas para nosotros mismos, sino a la pérdida de lo común, luchando entonces por nuestra esclavitud como si se tratase de nuestra salvación, tema fundamental del *Tratado Teológico Político* (TTP) y por tanto de vital importancia en su política de los afectos.

Taylor nos conduce a pensar con cautela y esfuerzo –en profunda sintonía con Spinoza– cómo esta pasividad se vincula con condiciones sociales y políticas determinadas, por lo que pensar la libertad en términos spinozianos significa atender a la causa de los afectos no capturados por el miedo y la esperanza; es decir, la libertad de esta identificación imaginativa sólo es posible, concluye el autor en esta parte, mediante el desarrollo y mantenimiento de relaciones de empoderamiento con otros (p. 39).

Taylor sostiene que Spinoza elabora una de las afirmaciones más estridentes en la historia de la filosofía respecto a la libertad humana, al considerarla junto con el poder como una con la naturaleza, es decir, guiados por el común entendimiento de sus leyes; de ahí la necesaria comprensión de nuestra esencia, el deseo y los afectos. Pero, entonces, ¿cómo puede el recurso de nuestra servidumbre convertirse en un medio para la liberación? (p. 69). En esto radica la dificultad del deseo en términos políticos, que escapan a su mera consideración psicológica o terapéutica. Al respecto, dos cuestiones son centrales: por un lado, la comprensión de lo que significa la noción de Naturaleza y derecho natural en Spinoza y su metafísica del poder, a pesar del silencio frente al comercio de esclavos que mantiene; y, por otro, el carácter no moral del deseo y los afectos, que defiende en su oposición a la existencia del libre albedrío.

El *conatus*, la fuerza con la que todas las cosas perseveran en la existencia, de acuerdo con Spinoza, constituye el fundamento de la vida ética, por lo que hay una equivalencia entre el poder y la libertad, esto es, la simultaneidad de la *agendi potentia* del cuerpo y la *cogitandi potentia* de la mente y la capacidad de ser causa activa del deseo de libertad común.

Es sobre esta base fundamental que el autor trabajará en su propuesta más virtuosa en el texto, la del deseo de una colectividad compartida, y apelará a un Spinoza colectivista cuya fuerza revolucionaria radica precisamente en lo que permite pensar más allá de su contexto, es decir, en nuestras vicisitudes actuales, nuestras violencias estructurales y quizá nuestros propios silencios, para dirigirse si no hacia una democracia radical, sí hacia un populismo spinoziano, que resuena con las luchas colectivas feministas en la construcción de lo común. Pero, antes de llegar a esto, el autor nos propone analizar lo que considero tres momentos clave en el ritmo de su relato: por un lado, el problema de la *Akrasia*; por otro, el *esquema de unanimidad*; y, finalmente, la *Cadenza*.

El problema afectivo de la *Akrasia* (“Veo lo mejor y hago lo peor” en Medea) pone en juego la noción del deseo en Spinoza como la esencia del ser humano. Este hacer repetitivo de la *akrasia* conduce a la pregunta: ¿de qué somos conscientes?, y el autor señala que es precisamente mediante la comprensión de nuestros deseos que es posible transformar sus efectos –porque somos conscientes de desearlo–, esto es, reprogramar los afectos y entender cómo limitan la cooperación mutua, de suerte que la imaginación se pone al servicio de la razón amorosa, como vía para dar cuenta de la interdependencia e interconexión que nos constituye. Entonces, siguiendo a Mark Fisher, lo importante no es el camino, sino cómo se camina y, por tanto: “Maximizar nuestros deseos alegres es, como todo lo demás en la filosofía de la libertad humana en Spinoza, un empeño colectivo” [*“Maximising our joyous desire is, like everything else in Spinoza’s philosophy of human freedom, a collective endeavour”*] (p. 117). Contrario a los estudios que consideran a Spinoza un individualista, el autor sostiene que es un colectivista, porque su política de la libertad está arraigada al deseo de un poder colectivo. Es decir, la libertad individual solo es posible en sociedad y esta, a su vez, se realiza en la práctica cotidiana del bien común, sin que esto conlleve a un utopismo o a los extremos a los que conduce el realismo y el idealismo. El autor afirma que hay algo más plástico y contingente en el valor de la imaginación.

El “esquema de unanimidad” no es sino la experiencia de la deliberación asamblearia, propia de todo proceso democrático, entendido como actividad y actualización de un sentimiento de participación comunal. Sin embargo, es aquí donde el autor establece una distinción entre comunidad y colectividad, para dar paso a la escritura de la *Cadenza* y el deseo que resiste a la dominación propia de la pasividad afectiva del miedo, la esperanza y el odio. Siguiendo a Gramsci, Reich y Fisher, respecto a la restauración del sentido común, el autor pone en juego lo que considera la promesa práctica de la verdadera libertad, cuyo carácter es común y colectivo. El registro de este desear común que traza el camino de la resistencia encuentra en la emulación más que en la indignación su potencial colectivo, dado que se trata del único afecto del deseo cuyo carácter es imitativo. Ahí se cifra el populismo spinoziano, donde la imagen del hombre libre deviene en imagen colectiva y, por qué no decir, en imagen cósmica de la vida y la libertad política de la que somos capaces. Así, el tributo que Taylor expresa, a través de este trabajo, a las alegrías colectivas que el pensamiento de su maestro Mark Fisher trajo a la vida en tanto pensador de la inmanencia deja clara la apuesta de este paseo: “Una política emancipatoria siempre debe destruir la apariencia de un orden natural, debe revelar lo que es presentado como necesario e inevitable a ser mera contingencia, así como debe hacer que lo que antes se consideraba imposible parezca alcanzable” [*“Emancipatory politics must always destroy the appearance of ‘natural order’, must reveal what is presented as necessary and inevitable to be a mere contingency, just as it must make what was previously deemed to be impossible seem attainable.”*] (pp. 254-255).

Referencia

Taylor, D. (2021). *Spinoza and the Politics of freedom*. Edinburgh University Press.