



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD:  
UNA MIRADA DESDE SU *ÉTICA*

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL  
DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: FRANCISCO INOSTROZA LLANQUIHUÉN  
PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA PINOCHET

SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2025





UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD:  
UNA MIRADA DESDE SU *ÉTICA*

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL  
DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: FRANCISCO INOSTROZA LLANQUIHUÉN  
PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA PINOCHET

SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2025

Autorizado para

**Sibumce Digital**





## IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACIÓN

**Título de la tesis:** Spinoza y el problema de la libertad: una mirada desde su *Ética*

**Fecha:** Marzo, 2025

**Facultad:** Filosofía y Educación

**Departamento:** Filosofía

**Carrera:** Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía

**Título y/o grado:** Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía

**Profesor guía:** Carlos Casanova Pinochet

## AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

---

Francisco Inostroza Llanquihuén

Santiago de Chile    01    de    Marzo    2025

En *memoria* de Nilda y Bernardo, que sus sueños de estudiar se consagren en estas páginas. Y a Bernardita, mi primera gran maestra, con amor infinito...

## Agradecimientos

Agradezco, ante todo, a mi familia, a quienes me debo. A mi madre, Bernardita Llanquihuén; a mi abuelita, Nilda Jeraldo; y a mi padre, Bernardo Inostroza, quienes, con su amor incondicional, su preocupación, respeto y enseñanzas, han hecho posible no solo la persona que soy, sino también este humilde trabajo, que les pertenece tanto como a mí. Gracias por su amor eterno y su incansable esfuerzo. Los amo y admiro profundamente.

Agradezco también a mis amigos de la infancia y adolescencia, en especial a Javier Lazo, Manuel Zamorano y Nicolás Sobarzo, quienes siempre han estado ahí para escuchar y compartir mis reflexiones sobre filosofía, y, por supuesto, mucho más. Gracias, queridos amigos, por su constante apoyo y compañía.

También quiero expresar mi agradecimiento a la UMCE, y en particular al Departamento de Filosofía de esta institución, por brindarme tanto el espacio como el marco educativo que me han permitido formarme y desarrollarme a lo largo de estos cinco años. Asimismo, agradezco profundamente las diversas becas otorgadas, tanto por el Departamento de Filosofía como por el Estado de Chile, que han sido un apoyo fundamental para llevar a cabo este proceso académico.

Del mismo modo, agradezco a cada uno de los profesores que me acompañaron durante mi estancia en la institución, de quienes aprendí algo valioso y único en cada etapa de mi formación. En especial, quiero destacar al profesor Luciano Allende, cuyos cursos sobre Kant, Heidegger y Hegel ampliaron significativamente mi comprensión filosófica; al profesor Willy Thayer, con quien exploré a Leibniz, Deleuze y Descartes; al profesor Gastón Molina, por sus enseñanzas en torno a la filosofía de la cultura, la educación y Badiou; y a los profesores Mauricio González, Claudio Ibarra y César Pérez, por su valiosa guía en la experiencia del Minor de Biopolítica, donde teoría y práctica se entrelazaron de manera enriquecedora. Finalmente, mi especial gratitud al profesor guía Carlos Casanova, cuya dirección, junto con su seminario y recomendaciones sobre Spinoza, hicieron posible la realización de este trabajo. Gracias, profesores, porque más allá de lo académico, valoro profundamente a sus personas.

## Tabla de contenidos

Agradecimientos.....	iii
Tabla de contenidos .....	iv
Resumen.....	v
Abstract.....	vi
Introducción .....	1
Objetivos .....	8
<b>CAPÍTULO 1: LA LIBERTAD ONTOLÓGICA .....</b>	<b>9</b>
<b>1.1 Dios como causa libre e inmanente de todas las cosas.....</b>	<b>10</b>
1.1.1 Breve aproximación al problema de la libertad ontológica.....	10
1.1.2 El determinismo de Spinoza.....	12
1.1.3 La relación entre la sustancia, los atributos y los modos. ....	17
<b>CAPÍTULO 2: LA LIBERTAD EPISTEMOLÓGICA .....</b>	<b>28</b>
<b>2.1 La razón como conocimiento adecuado y necesario .....</b>	<b>29</b>
2.1.1 Entendimiento y voluntad en el ámbito de lo posible y lo contingente.....	29
2.1.2 El libre albedrío: la unidad entre entendimiento y voluntad. ....	35
2.1.3 El conocimiento como relación: la unidad entre mente y cuerpo.....	37
<b>CAPÍTULO 3: LA LIBERTAD ÉTICA.....</b>	<b>47</b>
<b>3.1 El individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor. ....</b>	<b>48</b>
3.1.1 <i>Conatus</i> : el esfuerzo de perseverar en el ser, la esencia misma de cada cosa. ....	48
3.1.2. Actuar conforme a la naturaleza: la actividad como fuente de alegría y risa. ....	51
3.1.3 La <i>ciencia de los afectos</i> como base para la libertad humana. ....	55
3.1.4 El límite de la libertad humana: un esfuerzo constante ante las pasiones. ....	62
<b>CAPÍTULO 4: LA LIBERTAD POLÍTICA. ....</b>	<b>66</b>
<b>4.1 Los fundamentos del Estado político. ....</b>	<b>67</b>
4.1.1 Una ontología política: de la libertad divina a la libertad humana. ....	67
4.1.2 El concepto de individuo.....	78
4.1.3 <i>Conatus</i> : la naturaleza de la política.....	83
<b>Conclusiones .....</b>	<b>94</b>
<b>Referencias bibliográficas .....</b>	<b>98</b>

## Resumen

Esta investigación analiza y evalúa el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza, centrada en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*. Más allá de definir la libertad, se indagan sus límites y alcances, abordando su compleja relación con la necesidad, conceptos que Spinoza presenta como una unidad. A través de preguntas fundamentales como "¿Qué es la libertad?" o "¿Qué condiciones nos determinan?", se explora la aparente tensión entre determinación y libertad en su pensamiento. Aunque Spinoza es comúnmente considerado un determinista, incluso por autores como Leibniz y Hegel, esta tesis busca demostrar que los conceptos de libertad y necesidad en Spinoza no siempre convergen de manera lineal. Así, se examinan las diversas dimensiones de la libertad —ontológica, epistemológica, ética y política—, evidenciando sus relaciones y contrastes para ofrecer una interpretación integral del tema. Además, se abordan nociones clave como “necesidad”, “causa”, “entendimiento”, “voluntad”, “finito”, “infinito”, “contingencia”, “potencia”, “conocimiento”, “imaginación” y “razón”, integrando estas categorías para enriquecer la comprensión del problema. En este sentido, el estudio ofrece una reinterpretación profunda y amplia de la libertad en Spinoza, resaltando su relevancia filosófica y su capacidad de articular múltiples conceptos fundamentales.

**Palabras claves:** Spinoza, libertad, necesidad, determinismo, ética.

## Abstract

This research analyzes and evaluates the problem of freedom in the philosophy of Baruch Spinoza, focusing on his work *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*. Beyond defining freedom, it investigates its limits and scope, addressing its complex relationship with necessity, concepts that Spinoza presents as a unity. Through fundamental questions such as "What is freedom?" or "What conditions determine us?" the apparent tension between determination and freedom in his thought is explored. Although Spinoza is commonly considered a determinist, even by authors like Leibniz and Hegel, this thesis seeks to demonstrate that the concepts of freedom and necessity in Spinoza do not always converge linearly. Thus, the various dimensions of freedom—ontological, epistemological, and ethical-political—are examined, highlighting their relationships and contrasts to offer a comprehensive interpretation of the subject. Furthermore, key notions such as "necessity," "cause," "understanding," "will," "finite" and "infinite," "contingency," "power," "knowledge," "imagination," and "reason" are addressed, integrating these categories to enrich the understanding of the problem. In this sense, the study provides a profound and extensive reinterpretation of freedom in Spinoza, underscoring its philosophical significance and its capacity to articulate multiple fundamental concepts.

**Keywords:** Spinoza, freedom, necessity, determinism, ethics.

## Introducción

La presente investigación tiene como tema central el concepto de libertad en la filosofía de Baruch Spinoza, específicamente en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*. En este marco, el estudio se propone analizar y evaluar dicho concepto, abordando sus problemas, limitaciones y alcances. En Spinoza, la libertad plantea un desafío evidente para cualquier lector, ya que está estrechamente vinculada con los conceptos de necesidad, determinación y naturaleza. Estos vínculos cuestionan las interpretaciones tradicionales de la libertad dentro de una tradición filosófica que la asocia con nociones como voluntad, entendimiento, elección y posibilidad. Por ello, se requiere una interpretación o reinterpretación que permita comprender el giro ontológico en el que Spinoza redefine o invierte el concepto de libertad en términos opuestos a los de la tradición metafísica. En la *Ética*, el concepto y problema de la libertad se presentan a partir de la siguiente definición:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra cosa a existir y a obrar según una razón cierta y determinada.<sup>1</sup>

A partir de esta definición, el lector puede observar que, en Spinoza, la libertad se asocia con los conceptos de necesidad, naturaleza y determinación, entendidos como una necesidad intrínseca de la existencia. En contraste, la falta de libertad se vincula con la coacción, es decir, con la determinación a existir por causas externas. Así, como se detallará más adelante, la libertad está relacionada exclusivamente con la sustancia, a la que Spinoza denomina Dios o Naturaleza, ya que esta es causa de sí misma (*causa sui*), lo que implica que no depende de nada más allá de su propia esencia. Por otro lado, la falta de libertad corresponde a los modos, como los seres humanos y las demás cosas del mundo, que dependen de causas externas tanto para existir como para actuar. Esto suscita preguntas fundamentales: ¿Qué es la libertad? ¿Es el ser humano libre o puede llegar a serlo? ¿Qué condiciones posibilitan el conocimiento y ejercicio

---

<sup>1</sup> E, I, def VII.

de la libertad? ¿Podemos decidir y actuar voluntariamente, o estamos determinados y condicionados en nuestra existencia? ¿Cuáles son las causas que rigen y determinan nuestra existencia? Estas cuestiones amplían el análisis del concepto de libertad, trascendiendo el ámbito ontológico. En consecuencia, el estudio abordará el problema de la libertad desde las perspectivas ontológica<sup>2</sup>, epistemológica, ética y política, dedicando un capítulo específico a cada una. Esta estructura responde a la metodología adoptada, que se basa en una lectura detenida, detallada y analítica de la *Ética*, donde el concepto de libertad se matiza y enriquece al vincularse con otros campos del conocimiento filosófico. De este modo, su definición y problematización se amplían a través de nociones como "necesidad," "causa," "entendimiento," "voluntad," "finito," "infinito," "contingencia," "potencia," "imaginación," y "razón," entre otras. De ahí la importancia de ofrecer al lector un análisis y evaluación del concepto de libertad lo más fiel y detallado posible en sus diversas dimensiones filosóficas. Este enfoque busca relacionar y contrastar los distintos aspectos de la libertad para alcanzar una conclusión más amplia y profunda, que no se limite a una definición, sino que integre una auténtica problematización.

Ahora bien, en el primer capítulo de esta investigación, enfocado en la libertad en el ámbito ontológico, tiene como objetivo dilucidar la relación entre la sustancia, los atributos y los modos. En otras palabras, busca analizar las relaciones, operaciones y determinaciones que surgen de las causas que conectan las distintas formas de lo existente, como Dios, las leyes naturales y los seres humanos. Se pretende determinar si existe una jerarquía o subordinación entre las partes de lo existente —por ejemplo, entre la sustancia y sus atributos respecto a las modalidades singulares— que implique grados de libertad mayores o menores según estén o no determinados por algo externo. Para ello, en primer lugar, se introducirá al lector al problema inicial de la libertad ontológica mediante una breve definición de la sustancia, los atributos y los modos, con el fin de comprender mejor sus composiciones, alcances y relaciones en torno a la libertad. A continuación, se abordará la negación del libre albedrío para evidenciar el

---

<sup>2</sup> En esta investigación, se analizará la *Ética* de Spinoza desde una perspectiva ontológica, y no metafísica, entendiendo la ontología como el estudio de lo existente, es decir, de lo "real" y "actual," en contraposición a lo posible o contingente, que tradicionalmente se asocia con lo metafísico. La *Ética* de Spinoza se inscribe en una ontología de lo existente, donde la pregunta central gira en torno a cómo *son* las cosas. Este enfoque contrasta con una ética de orientación metafísica, cuya pregunta sería cómo *serían* las cosas, o con una ética normativa vinculada a la moral, que respondería a cómo *deberían ser* las cosas.

determinismo causal que Spinoza asocia con la naturaleza, lo cual conduce a un pensamiento fundamentado en el racionalismo y el naturalismo. Esto reviste gran importancia, ya que esta visión determinista, racional y natural permite concebir a la sustancia o Dios como la causa de sí misma (*causa sui*), necesaria, eficiente, inmanente y libre, y, por lo tanto, como la única sustancia, tal como propone Spinoza. Finalmente, en la última sección de este capítulo, se analizará cómo se relacionan la sustancia, los atributos y los modos, con especial énfasis en la relación entre la sustancia y los modos finitos, es decir, entre Dios y los seres humanos. Este problema relacional lleva a explorar conceptos como lo infinito (positivo) y lo finito (negativo), identificados respectivamente con lo libre y lo determinado. Surgen así preguntas centrales respecto a la libertad en estas relaciones: ¿cómo es posible el paso de la infinitud a la finitud y, en consecuencia, de lo libre a lo determinado? ¿Cómo puede un modo finito, como el ser humano, ser libre si está determinado por una causa externa que también es finita y determinada? Estas cuestiones se abordarán mediante los propios conceptos de Spinoza y algunas interpretaciones de Gilles Deleuze, tales como causa próxima, inmanencia y expresión, contrastadas con nociones como causa remota, causa transitiva o causa emanativa. En consecuencia, el problema central se formula en términos del paso de lo infinito a lo finito, de lo positivo a lo negativo, y de lo libre a lo determinado, es decir, en la relación entre la sustancia y sus modos. Con estos conceptos, se busca ofrecer una respuesta a este problema, anticipando otros como los de potencia, acción y conocimiento en la filosofía de Spinoza, en oposición a nociones como voluntad y contingencia, que serán desarrolladas en los capítulos siguientes.

En el segundo capítulo, dedicado a la libertad epistemológica, el problema central consiste en esclarecer qué constituye un conocimiento adecuado y, por ende, verdadero, que permita comprender las potencias o capacidades de los cuerpos y las mentes para generar efectos o acciones determinadas. Este conocimiento se fundamenta en la comprensión causal vinculada a la necesidad natural, dentro de un marco epistemológico que abarca tanto la razón como la intuición. Para abordar este objetivo, se examinará primero cómo Spinoza critica la tradición teológica-metafísica, que asociaba a Dios con conceptos como entendimiento y voluntad. Estos conceptos colocan a Dios en el ámbito de la posibilidad y la contingencia, contradiciendo la determinación y necesidad ontológica que Spinoza defiende respecto de la naturaleza divina. Esta crítica a la tradición metafísica se desarrolla en el plano epistemológico, ya que en este

ámbito está en juego el conocimiento de las verdaderas causas que determinan tanto la naturaleza divina como la humana. En este contexto, se buscará mostrar al lector, de manera preliminar, las dos formas de conocimiento fundamentales en la filosofía de Spinoza: la imaginación y la razón. Estas formas se diferencian en su capacidad para alcanzar una cierta libertad mediante una comprensión adecuada de la Naturaleza desde sus causas. Así, se examinarán los alcances y límites epistemológicos, y sus implicaciones para la libertad, a partir de conceptos como voluntad y entendimiento, por un lado, y determinación y necesidad, por otro. Posteriormente, partiendo de la distinción entre libertad y libre albedrío en el marco del determinismo spinozista (incompatibilismo ético), se demostrará que el concepto de libre albedrío surge de la interrelación entre entendimiento, voluntad e imaginación, mostrando cómo estos tres conceptos forman una unidad. Concretamente, se definirán y analizarán los conceptos de entendimiento y voluntad, así como su relación con las ideas, la imaginación, las determinaciones, el conocimiento y la libertad. Por último, se abordará la esencia y constitución del ser humano como una unidad entre mente y cuerpo, destacando la importancia del concepto de individuo y subrayando la necesidad de relaciones y conexiones entre diversos cuerpos y mentes. Desde un criterio epistemológico sobre la libertad, se evidenciará que el conocimiento de los cuerpos y las mentes es siempre relativo a otros cuerpos y mentes con los que están en una relación de interdependencia. En este sentido, el grado de conocimiento sobre estos cuerpos o mentes determinará la pasividad o actividad del ser humano. En consecuencia, se presentarán las nociones de Spinoza sobre las ideas, diferenciando entre ideas inadecuadas y adecuadas, que originan conocimientos inadecuados o adecuados, respectivamente. La inadecuación se asocia al conocimiento del primer género, o imaginación, mientras que la adecuación corresponde al conocimiento del segundo y tercer género, la razón y la intuición. En última instancia, estos géneros de conocimiento dependen, según Spinoza, de su correspondencia con un entendimiento de las estructuras causales y relaciones necesarias, lo que equivale a comprender la potencia de cada cuerpo o mente como parte integral del mundo.

Por otro lado, en el tercer capítulo, centrado en la libertad ética, el problema a abordar es el esfuerzo del ser humano por perseverar en la existencia y liberarse de las pasiones tristes. Este esfuerzo está relacionado con el incremento de su potencia y acción, conceptos que Spinoza asocia con la alegría, la razón y la libertad. Para desarrollar este problema, se examinará primero

el concepto de *conatus*, entendido como la esencia misma de cada cosa que se esfuerza por perseverar en su ser. Este concepto es central en la filosofía de Spinoza, ya que sustenta sus teorías éticas y políticas sobre la libertad. A partir del *conatus*, se explorarán sus relaciones con la mente y el cuerpo, lo que da lugar a la voluntad, el apetito y el deseo, elementos que contribuyen al incremento de la potencia y la acción del individuo. A continuación, se analizará cómo, a partir del *conatus* y el deseo, surgen dos afectos primarios y decisivos en la teoría de los afectos de Spinoza: la alegría y la tristeza. El ser humano oscila constantemente entre estos afectos, que aumentan o disminuyen su potencia de actuar y, en consecuencia, su libertad. Desde el deseo, la alegría y la tristeza, Spinoza deduce y explica todos los demás afectos que experimenta el individuo, afectos que, según el caso, incrementan o disminuyen su perfección, determinada por la esencia de su *conatus*. Así, del afecto de la alegría surgen otros, como el amor y la risa, los cuales incrementan la potencia y el actuar del cuerpo, afirmando su existencia conforme a su propia naturaleza o *conatus* y liberándolo de toda pasión triste. En este contexto de análisis, deducciones y dinámicas de las pasiones, se establecerá una distinción entre la teoría de los afectos, propia de la tradición filosófica, y la *ciencia de los afectos*, propuesta por Spinoza. Esta última se presenta como una teoría sólida para fundamentar la libertad humana, cuyo fin último es fortalecer la capacidad de acción y reducir la condición de pasividad en los individuos. La ciencia de los afectos, en primer lugar, se pregunta: "¿qué puede el cuerpo?"<sup>3</sup>, lo que conduce a la unidad de necesidad y libertad, donde mente y cuerpo son una unidad inseparable, tanto en la acción como en la pasión. A partir de esta concepción se derivan dos aspectos clave en la ciencia de los afectos: primero, el rechazo del esquema clásico de acción versus pasión, y segundo, la superación de la dualidad mente-cuerpo. Esto lleva a la identidad entre necesidad y libertad y, en consecuencia, a la identidad entre ser y poder. Por último, se analizará la relación entre las formas de conocimiento inadecuadas y adecuadas en la filosofía de Spinoza, así como su vínculo con los afectos, tanto pasivos como activos. Finalmente, se examinará el límite de la libertad humana como un esfuerzo constante frente a las pasiones. Este esfuerzo se manifiesta a través de la actividad, el conocimiento y la razón, los cuales se oponen a dichas pasiones. Así, la *Ética* de Spinoza se configura como un sistema de principios racionales cuyo propósito es moderar, ordenar y comprender los diversos afectos que afectan al ser humano. En última instancia, se demostrará que el ser humano necesita un esfuerzo continuo para alcanzar la

---

<sup>3</sup> E, III, p 2 e.

libertad, partiendo de su propia potencia y utilidad.

Por último, en el cuarto capítulo, dedicado a la libertad política, el objetivo principal será identificar y analizar los fundamentos políticos implícitos en la Ética. Para ello, se partirá de las conclusiones previamente alcanzadas en el ámbito ontológico, proyectándolas al contexto político. En otras palabras, se abordará la dimensión política de la libertad desde los presupuestos ontológicos presentes en la Ética, demostrando que solo a partir de una ontología es posible desarrollar una política coherente con el sistema de ideas en la filosofía de Spinoza. Desde esta perspectiva ontológico-política, se examinará cómo la conceptualización de la imagen y la libertad en Dios resulta necesaria para establecer los fundamentos de la libertad y del Estado en la sociedad humana. En primer lugar, se analizará la imagen tradicional de Dios, vinculada a la construcción teológica y metafísica de los conceptos de trascendencia, voluntad e intelecto, de la cual se derivan una política absolutista (monarquía) y teorías iusnaturalistas basadas en la razón y la naturaleza en un plano trascendente. Luego, en contraste con esta visión, se abordará la concepción de la sustancia propuesta por Spinoza, relacionada con los conceptos de esencia, potencia, necesidad, naturaleza, inmanencia y expresión, que da lugar a una nueva forma de hacer política y fundamentar el Estado. Esta concepción se vincula a la igualdad y la unidad, y desemboca en las formas políticas que Spinoza denomina democracia. Además, al sostener que el conocimiento político depende del conocimiento de la naturaleza de la sustancia o de Dios, resulta necesario comprender también la naturaleza humana, entendida a partir del concepto de individuo desde los modos singulares. En este sentido, se analizará cómo la singularidad está siempre vinculada a una necesidad causal tanto interna como externa, por lo que la individualidad se entiende como un concepto complejo, relacionado con la multiplicidad, la relación, la interacción, la comunicación, el movimiento y el reposo (según la física mecánica). Estos conceptos reflejan una unidad causal formada por múltiples cuerpos y mentes, que son siempre relativos y dependientes entre sí. De esta forma, se pone de manifiesto una libertad política basada en la unión y conexión entre los diversos individuos, que da lugar a un nuevo individuo que Spinoza conceptualiza como *multitudo*. Este concepto tiene como propósito la perseverancia y el aumento de la potencia del individuo compuesto como cuerpo político. En última instancia, se retomará el concepto de *conatus* como fundamento del Estado político, destacando las dinámicas e intensidades variables de las fuerzas internas de cada individuo y del Estado, entendido como la suma de estas fuerzas individuales (*multitudo*), que

busca perseverar en su ser a partir de un principio unificador, la noción común. Así, se mostrará que el *conatus* es la fuerza interna que unifica todas las operaciones y acciones de los individuos, pese a las relaciones y fuerzas conflictivas, tanto internas como externas, que surgen de sus deseos. Desde esta perspectiva, se examinarán dos maneras distintas de entender los fundamentos del Estado, aunque ambas responden a una misma necesidad: la imaginación (pasión) y la razón (acción). Los fundamentos de un Estado político mantienen una conexión esencial y real con la vida afectiva, que no se reduce únicamente a la razón o a la pasión, sino que requiere una existencia compartida determinada en el campo de los afectos, donde precisamente tiene lugar la vida política para garantizar una genuina libertad.

## Objetivos

Los objetivos planteados para la presente memoria de título son los siguientes:

### Objetivos generales:

- Analizar y evaluar el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza, centrándose específicamente en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*.
- Analizar y evaluar el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza desde una perspectiva política, considerando los presupuestos ontológicos que fundamentan el Estado político.

### Objetivos específicos:

- Analizar y evaluar el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza desde un ámbito ontológico, es decir, considerando a Dios como causa libre e inmanente de todas las cosas.
- Analizar y evaluar el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza desde un ámbito epistemológico, es decir, considerando la razón como conocimiento adecuado y necesario.
- Analizar y evaluar el problema de la libertad en la filosofía de Baruch Spinoza desde un ámbito ético, es decir, considerando el individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor.

## **CAPÍTULO 1: LA LIBERTAD ONTOLÓGICA**

## 1.1 Dios como causa libre e inmanente de todas las cosas

### 1.1.1 Breve aproximación al problema de la libertad ontológica.

En el primer libro de la *Ética*, la idea de libertad aparece desde la definición VII: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra cosa a existir y a obrar según una razón cierta y determinada”. Esta idea adquiere una importancia central, ya que, si nos atenemos a ella, podemos concluir que solo Dios es absolutamente libre. Esto se deriva de las definiciones previas de Spinoza en esta primera parte, donde la sustancia, o Dios, se entiende como aquello que es en sí y se concibe por sí. Así, Dios o la sustancia es un concepto que no necesita de otros conceptos, derivaciones o causas para ser formado.<sup>1</sup> La genialidad de Spinoza radica en introducir el concepto de causa de sí en la idea de Dios, donde su sola esencia implica su existencia. Es decir, la naturaleza de Dios no puede concebirse como contradictoria o no posible, sino únicamente como existente.<sup>2</sup> Con ello, Spinoza también excluye la pluralidad de sustancias, radicalizando la noción cartesiana al establecer que la única sustancia real e infinita es Dios. En consecuencia, solo Dios o la sustancia es libre, pues se expresa como una potencia autónoma e independiente, excluyendo cualquier "coacción externa" propia de la acción voluntaria. En otras palabras, Dios implica la absoluta potencia y necesidad de existir y actuar, características exclusivas de él.

Al mismo tiempo, continuando con la siguiente parte de la definición VII sobre la libertad, se puede mencionar que cualquier cosa que no sea Dios o la sustancia estará coaccionada o determinada por otra cosa a existir y, por lo tanto, no gozará de una libertad absoluta; su libertad será limitada o inexistente. Cuando se habla de una cosa necesaria o coaccionada a existir, esto debe entenderse a partir de los conceptos de atributo y modo, los cuales expresan la sustancia. Más adelante en este capítulo se profundizará en el concepto de expresión. Por ahora, basta con comprender que tanto los atributos como los modos son parte constitutiva de la sustancia, siendo esta la causa de ellos.

---

<sup>1</sup> E, I, def III.

<sup>2</sup> E, I, def I.

Spinoza entiende a Dios como un ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, los cuales expresan su esencia eterna e infinita.<sup>3</sup> A su vez, los atributos son entendidos como aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia<sup>4</sup>; esto es, cada atributo expresa una esencia determinada de la sustancia.<sup>5</sup> De esta manera, todas las esencias, diferentes en cada atributo, se funden en una, en la sustancia a la que los atributos refieren. En consecuencia, y en relación con el problema de la libertad, los atributos al ser infinitos y al expresar la esencia completa de la sustancia, no hay una distinción como tal con respecto a la libertad; es decir, la libertad absoluta de la sustancia es la misma libertad que tienen los atributos. Ahora bien, Spinoza nos dice que solo podemos conocer dos atributos de la sustancia, pero sabemos bien que hay una infinidad de ellos, porque Dios tiene una potencia absoluta e infinita de la existencia, la cual no se puede agotar en solo dos atributos. Esto ocurre porque no podemos concebir como infinitas más que las cualidades que poseemos de nuestra propia esencia, a saber, el pensamiento y la extensión, ya que somos tanto mente como cuerpo.<sup>6</sup>

Por otra parte, en relación al concepto de modo, Spinoza lo define como las afecciones de la sustancia, es decir, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido.<sup>7</sup> Esto último constituye precisamente una distinción del ser en lo que se ha estado exponiendo. Por un lado, tenemos un ser en sí, es decir, la sustancia junto con sus atributos; y por otro, un ser en otra cosa o en otro<sup>8</sup>, como son los modos. En este sentido, tanto el concepto de modo como el de afección funcionan como sinónimos a un nivel ontológico, abarcando todas las cosas singulares (plantas, animales, seres humanos, etc.) y sus acciones. De ahí que los modos sean finitos, ya que estos pueden ser limitados por otras cosas de su misma naturaleza, es decir, su ser depende o está en otra cosa. Para Spinoza esta finitud se da únicamente por género, es decir, que solo un cuerpo mayor puede limitar a uno menor, o que una idea menor está limitada por otra mayor, pero no así entre ideas y cuerpos, los cuales son causa de los atributos de pensamiento y extensión respectivamente.<sup>9</sup> Precisamente en esta finitud, los modos carecen de

---

<sup>3</sup> E, I, def VI.

<sup>4</sup> E, I, def IV.

<sup>5</sup> E, I, p 10.

<sup>6</sup> E, II, p 1 y 2.

<sup>7</sup> E, I, def V.

<sup>8</sup> E, I, ax 1.

<sup>9</sup> E, I, def II.

una libertad o una libertad absoluta, ya que solo lo finito puede ser limitado por otra cosa de su misma naturaleza, contraria a la infinitud que tiene la sustancia, la cual no puede ser limitada por ninguna cosa externa por ser causa de sí misma y por ser la única de tal naturaleza.

Por último, a partir de lo expuesto anteriormente, se intenta únicamente aproximar preliminarmente al lector al problema de la libertad y a la conceptualización ontológica de la primera parte de la *Ética*, que estará destinada en este primer capítulo. Con ello, solo se busca dar cuenta de manera muy elemental en qué consiste el problema de la libertad y con qué conceptos se relaciona dicho problema. En consecuencia, a lo largo de este capítulo, se evidenciarán distintos matices acerca del propio problema de la libertad en la filosofía de Spinoza, así como de los conceptos de ‘sustancia’, ‘atributo’, ‘modo’, ‘finitud’, ‘determinación’, ‘expresión’, etc., los cuales se irán enriqueciendo y transformando a medida que se relacionen y se confronten entre sí. En definitiva, el problema central de este primer capítulo se dirigirá precisamente a la relación que tienen los conceptos de sustancia, atributos y modos, y sus consecuencias en la determinación, la causalidad y la libertad.

### **1.1.2 El determinismo de Spinoza.**

Baruch Spinoza fue un filósofo radical, influenciado por el estoicismo, Maquiavelo, Hobbes, Descartes, entre otros. Logró desarrollar un sistema filosófico muy distinto e innovador para su tiempo, abarcando cuestiones relacionadas con la ontología, la epistemología, la ética y la política. Su radicalidad radica en sus afirmaciones y reflexiones sobre los conceptos de determinismo y libre albedrío. Spinoza es considerado un determinista en su época, ya que niega la existencia del libre albedrío y afirma categóricamente el determinismo sobre este concepto. No obstante, Spinoza es un defensor de la libertad, tanto en términos éticos como políticos. La diferencia respecto a su tiempo reside en su elaboración de una ética sin libre albedrío, que conduce principalmente a la libertad, la virtud y la felicidad. Así, Spinoza distingue de manera radical entre el libre albedrío, que considera una ilusión, y la libertad, que se puede alcanzar. La comprensión de estos conceptos —determinismo, libre albedrío y libertad— debería resolver la aparente paradoja de una ética que no tenga en su centro el concepto de libre albedrío.

Ahora bien, dejando a un lado el concepto de libre albedrío, que se abordará con mayor profundidad en el segundo capítulo de esta investigación, centrémonos primero en el concepto de determinación. Como se ha mencionado, Spinoza es interpretado como un pensador determinista. Esto implica que, para el autor, la naturaleza está completamente determinada por una serie de causas. Este determinismo causal, a veces denominado nomológico, sostiene que todo suceso está determinado por un suceso o causa anterior, siguiendo una especie de norma o ley natural.

Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.<sup>10</sup>

A partir de esta proposición, Spinoza afirma la existencia de una red infinita de causas finitas para cualquier efecto que ocurra, es decir, para cualquier cosa singular y finita que exista. Este determinismo causal también se evidencia en el axioma III de la parte I: “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.” Este axioma, junto con los axiomas IV y V, reafirma la relación necesaria entre causa y efecto, y viceversa.

De este modo, el determinismo causal en Spinoza puede argumentarse desde un cierto racionalismo que fundamenta su sistema filosófico. Esto implica que todo lo que existe y todo lo que acontece tiene una razón de ser, una razón que puede ser entendida y conocida. Esta enunciación racionalista, en la cual todo tiene una razón de existir o de ser, va más allá de cualquier tipo de principio causal. Esto se debe a que el principio de causalidad establece que A remite necesariamente a B, y B remite necesariamente a C, y así sucesivamente. De manera distinta, que todo tenga una razón significa que la relación entre A y B debe estar contenida en

---

<sup>10</sup> E, I, p 28.

la noción de A. Del mismo modo, la relación entre B y C debe estar contenida en la noción de B, y así sucesivamente.<sup>11</sup> Así, el principio de causalidad se refiere a una cadena de acontecimientos de manera externa o diferenciada, en la que sus relaciones se establecen solo a partir de causa y efecto. Por el contrario, según un principio racionalista, aquella cadena de causas se da de manera interna<sup>12</sup>; es decir, si existe una cadena causal desde A hasta Z, todas las causas desde Z hasta A están contenidas desde el principio en A. Esto último se conoce también como el principio de razón suficiente, según la formulación de Leibniz. En consecuencia, el principio de razón suficiente supera al principio de causalidad, ya que las causas son necesidades que remiten a una razón suficiente.

Por su parte, el determinismo que sostiene Spinoza, además de tener un carácter racionalista, también presenta una consecuencia naturalista en su sistema filosófico. Este naturalismo debe entenderse desde la perspectiva de que no hay ninguna explicación, razón o causa fuera de la naturaleza misma. En otras palabras, no existen causas o sucesos sobrenaturales, ya que toda existencia o efecto puede explicarse a través de la naturaleza y sus leyes.

Este racionalismo y naturalismo, basado en la determinación spinozista, se evidencia en la demostración de la proposición 11 de la primera parte de la *Ética*, donde Spinoza asigna a cada cosa una causa o razón tanto de por qué existe como de por qué no existe. Esta razón o causa debe estar contenida ya sea en la naturaleza de la cosa o fuera de ella, ya que todo lo que es, o es en sí o en otro.<sup>13</sup> Así, Spinoza afirma que Dios o la sustancia existe por su sola naturaleza, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa para ser formado.<sup>14</sup> Esto implica que la sustancia no puede ser producida por otra cosa<sup>15</sup>, ya que es causa de sí misma<sup>16</sup>, existe por sí misma y se concibe por sí misma; su esencia implica necesariamente la existencia, y el existir pertenece a su naturaleza.<sup>17</sup> En cambio, la existencia o no de una cosa singular determinada, lo que Spinoza llama modos (como un árbol, un perro, un número, etc.),

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, (Buenos Aires: Cactus, 2006), 101-102.

<sup>12</sup> Esta causalidad “interna” se abordará en la próxima sección del capítulo como causa inmanente, la cual tendrá consecuencias decisivas al tratar el tema de la libertad.

<sup>13</sup> E, I, ax 1.

<sup>14</sup> E, I, def III.

<sup>15</sup> E, I, p 6.

<sup>16</sup> E, I, def I.

<sup>17</sup> E, I, p 7.

no se sigue de su propia naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea en su totalidad, es decir, de Dios o la sustancia. Por tanto, ni en Dios ni fuera de Dios hay causa o razón alguna que suprima su existencia, y, por consiguiente, Dios existe necesariamente. Por esta razón, todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido.<sup>18</sup>

Por lo anterior, Spinoza define a Dios como la causa necesaria de todo lo que existe; por esta razón, de la necesidad de la naturaleza divina deben derivarse infinitas cosas singulares o modos. Así, se concluye que Dios es la causa eficiente de todas las cosas, la causa de sí mismo y no por accidente, y, por lo tanto, la causa absolutamente primera.<sup>19</sup> Asimismo, Spinoza atribuye a Dios una causa inmanente, no transitiva ni trascendente, de todas las cosas.<sup>20</sup> Esta causa inmanente implica que Dios, la sustancia o la naturaleza, tiene efectos únicamente en sí misma y no fuera de sí misma; es decir, todas las cosas son en Dios y por Dios. De ahí surge el naturalismo de Spinoza y su oposición a cualquier forma sobrenatural en el orden de las cosas. En consecuencia, en relación con el problema de la libertad, se deduce que solo Dios es real y plenamente libre, ya que actúa únicamente por las leyes de su naturaleza y no es coaccionado por nada ni por nadie, puesto que no existe nada fuera de él que lo determine o lo obligue a actuar. En este sentido, lo único que impulsa a Dios a actuar es la perfección de su propia naturaleza. Así, solo Dios es causa libre porque existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza.<sup>21</sup>

En consecuencia, la naturaleza de Dios radica en su existencia necesaria y en su ser único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, siendo la causa libre de todas las cosas. Así, todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal manera que, sin él, no pueden ni ser ni ser concebidas, ya que todas las cosas han sido predeterminadas por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios.<sup>22</sup> Por este motivo, la existencia necesaria de Dios implica la necesidad por la cual cada cosa singular está determinada por él. Con ello, Spinoza se sitúa dentro de la tradición monista de la filosofía; es decir, sostiene que solo existe una única sustancia. Esta postura se aleja por completo de la de su predecesor racionalista, Descartes, quien sostenía que solo Dios es una sustancia independiente, pero que existe una cantidad indefinida de sustancias divididas en dos categorías: los cuerpos, o *res extensa*, y los

---

<sup>18</sup> E, I, p 15.

<sup>19</sup> E, I, p 16.

<sup>20</sup> E, I, p 18.

<sup>21</sup> E, I, p 17.

<sup>22</sup> E, I, Ap.

pensamientos, o *res cogitantes*.<sup>23</sup>

En definitiva, Spinoza define a Dios como un ser absolutamente infinito; es decir, una única sustancia que consta de infinitos atributos, los cuales expresan su esencia eterna e infinita.<sup>24</sup> El concepto de infinito en relación con los atributos debe entenderse como una totalidad más que una relación numérica, donde la sustancia única posee todos los atributos posibles. Por su parte, un atributo es aquello que el intelecto percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia<sup>25</sup>; es decir, los atributos expresan la esencia de la sustancia a través de la diversidad de modos o cosas singulares existentes. Sin embargo, Spinoza nos señala que el intelecto humano solo puede conocer dos de estos atributos que son constitutivos de la esencia humana: la extensión y el pensamiento<sup>26</sup>, que corresponden a los cuerpos y las ideas, respectivamente. Además de la sustancia única y sus infinitos atributos, que expresan su esencia (como se verá más adelante, no hay una distinción real entre ambos), esta ontología incluye los llamados modos o cosas singulares. Los modos se definen como las afecciones de las sustancias, es decir, aquello que existe en otro y por medio del cual es también concebido.<sup>27</sup> Estos modos o cosas singulares están relacionados con todas las cosas finitas de la existencia, ya que son efectos de la sustancia y sus atributos, y, por lo tanto, están determinados por ellos. De ahí la distinción entre las cosas que existen en sí mismas o por causas propias y las que existen por otros o por causas externas. Por ello, cualquier cosa singular, es decir, cualquier modo, está determinada por sus atributos y por la sustancia, lo que plantea el problema de la libertad de estos modos finitos.

Ahora bien, comprendido el determinismo de Spinoza en relación con su racionalismo y naturalismo filosófico, que conduce a la única sustancia con sus infinitos atributos, caracterizados por ser causa de sí mismos e infinitos, y que determinan cualquier modo finito o cosa singular al ser su causa, se abordará precisamente la relación entre estos tres conceptos. Esta cuestión arrojará luz sobre el problema de la libertad en este contexto ontológico.

---

<sup>23</sup> René Descartes, *Los principios de la filosofía*, (México: UNAM, 1987), 51-53.

<sup>24</sup> E, I, def VI.

<sup>25</sup> E, I, def IV.

<sup>26</sup> E, II, p 1, 2.

<sup>27</sup> E, I, def V.

### 1.1.3 La relación entre la sustancia, los atributos y los modos.

Existe mucha discusión y controversia en torno al problema de cómo se relacionan entre sí la sustancia, los atributos y los modos, especialmente la relación entre la sustancia y los modos finitos. Es necesario aclarar, sin embargo, que Spinoza distingue dos tipos de modos: los finitos, que se han identificado como cosas singulares, y los infinitos, de los cuales convendría exponer ahora.

Cuando Spinoza se refiere a un modo que existe necesariamente y que es infinito, lo hace a partir de la necesidad de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo que haya sufrido una modificación tal, que corresponda precisamente a la existencia necesaria e infinita. Así, si se concibe un modo que existe necesariamente y es infinito, estas dos cualidades deben derivarse de algún atributo de Dios que exprese necesariamente esas características.<sup>28</sup> Por otro lado, en relación con los modos finitos, estos se identifican con cualquier cosa singular, es decir, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, la cual está determinada a existir y a obrar por otra causa que también es finita y determinada, y así sucesivamente.<sup>29</sup> Ahora bien, como se ha mencionado previamente, todo lo que está determinado a existir y a obrar está determinado por Dios. Sin embargo, un modo finito, al ser justamente finito y determinado, no puede seguirse ni producirse por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, dado que dicha naturaleza absoluta se caracteriza por lo infinito y lo eterno.<sup>30</sup> Así, los modos finitos solo podrían seguirse de Dios o de algún atributo suyo que esté afectado por algún modo. De esta manera, los modos finitos no pueden seguirse de Dios ni de algún atributo suyo que esté afectado por una modificación eterna e infinita. En consecuencia, solo pueden ser determinados a existir a partir de Dios por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada.

A partir de esta formulación, surge una pregunta prudente: ¿cómo puede derivarse lo finito de lo infinito? Esta cuestión sugiere que, dentro de la red infinita de causas y efectos, caracterizada por la determinación y la finitud, debe existir en algún momento una relación o conexión con algún atributo de la sustancia, del cual derive precisamente la infinitud y la eternidad. Dicha relación debería ser necesaria, ya que, como se ha mencionado en la sección

---

<sup>28</sup> E, I, p 23.

<sup>29</sup> E, I, p 28.

<sup>30</sup> E, I, p 21.

anterior, estos atributos expresan la única sustancia que es Dios, tanto en su infinitud como en su eternidad, puesto que todas las cosas son en Dios y por Dios. Un problema a abordar en este capítulo es precisamente la relación o el tránsito de lo infinito a lo finito, de lo libre a lo determinado. Esta cuestión nos remite directamente al problema de la libertad, pues, para Spinoza, solo Dios es causa libre en sentido estricto, ya que se sigue de su propia naturaleza y, en consecuencia, no depende de ninguna causa externa que lo determine o coaccione. De este modo, solo a partir de Dios y de sus atributos, que lo expresan en tanto infinitud y eternidad, un modo puede llegar a compartir estas dos cualidades si se deriva de ellos. No obstante, esto no se aplica a los modos finitos, pues estos presentan una modificación distinta. Ahora bien, a partir de este problema, continuamos preguntándonos: ¿cómo puede ser libre un modo finito, es decir, una cosa singular, si está determinada por una causa externa que también es finita y determinada? ¿Cómo puede un modo finito ser libre si no tiene una relación directa con algún atributo caracterizado por la infinitud y la eternidad, y, por ende, con la libertad que poseen Dios y sus atributos? ¿Cómo es posible el tránsito de la infinitud a la finitud y, consecuentemente, de lo libre a lo determinado? ¿Cómo puede el ser humano ser libre si se encuentra en esta modulación finita? ¿Dónde se encuentra la libertad para nosotros y las demás singularidades en todo esto?

Asimismo, como se ha mencionado, existe mucha discusión y controversia sobre la relación entre la sustancia, los atributos y los modos, especialmente en lo que respecta a la conexión entre la única sustancia y las modalidades finitas. Una interpretación del monismo de la sustancia en Spinoza podría considerar a los modos finitos como partes constitutivas de Dios, de tal manera que son inherentes a la sustancia. Esto se sustenta en la implicación panteísta o panenteísta, donde todo es Dios o todo está en Dios, desde el punto de vista de la causa inmanente. Sin embargo, el filósofo Edwin Curley sostiene que los modos finitos deben considerarse solamente como causal y lógicamente dependientes de Dios. Según esta interpretación, Dios solo se identificaría con sus atributos, es decir, con las estructuras más generales del universo, como lo son los modos infinitos, los cuales expresan las leyes generales de la naturaleza, como podría ser el movimiento y el reposo en el atributo de la extensión. Esta interpretación de la causalidad de la sustancia conlleva que Dios es la causa de todas las cosas, pero solo se identifica con los rasgos más próximos de la naturaleza, en lugar de todo lo que

existe, como podrían ser los modos finitos o singularidades.<sup>31</sup>

No obstante, desde otra perspectiva, el filósofo Jonathan Bennett argumenta contra la interpretación de Curley, donde la relación de los modos son propiedades inherentes a la sustancia<sup>32</sup>, sosteniendo literalmente lo que dice Spinoza: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”.<sup>33</sup> Bennett interpreta los modos finitos como formas en las que los atributos se expresan sustancialmente, ya que las cosas particulares no son más que afecciones de los atributos de Dios. En otras palabras, los modos en los atributos de Dios se expresan de una manera determinada.<sup>34</sup> Pese a ello, Curley argumenta que en la interpretación de Bennett persiste el problema de la relación que tienen los modos finitos con los modos infinitos y sus atributos, ya que estos últimos guardan una relación causal inmediata con Dios al compartir el infinito y la eternidad. De esta manera, la interpretación de Curley conlleva que Dios y sus atributos, al ser infinitos y eternos, no pueden ser causa directa o próxima de los modos finitos, aunque Dios sea la causa de todo, incluidos los modos finitos. En definitiva, Dios, siendo infinito y eterno, no podría ser causa próxima de las cosas finitas, ya que solo sería la causa próxima de aquellas cosas producidas inmediatamente por él, que a su vez son infinitas y eternas. Por este motivo, lo que se sigue de la naturaleza absoluta de cualquier atributo de Dios debe ser igualmente infinito y eterno.<sup>35</sup>

Aun así, pese a la interpretación que hace Curley sobre la relación entre la sustancia, los atributos y los modos finitos, esta interpretación también presenta algunos problemas y complicaciones. Es cierto que las cosas producidas inmediatamente por Dios se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, compartiendo características de la sustancia, como la eternidad y la infinitud. De esta manera, Dios solo puede ser causa absolutamente próxima de las cosas producidas directamente por él. Sin embargo, esta causalidad próxima también se aplica a las cosas singulares. Para Spinoza, Dios no puede ser causa remota de las cosas singulares o modalidades finitas, ya que una causa remota es aquella que no está unida ni tiene

---

<sup>31</sup> Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 44-51.

<sup>32</sup> Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, (México: FCE, 1990), 97-100.

<sup>33</sup> E, I, p 15.

<sup>34</sup> E, I, p 25.

<sup>35</sup> E, I, p 21-23.

relación alguna con el efecto de dichas cosas.<sup>36</sup> De ahí que Dios sea causa eficiente de las cosas, pero también de su esencia. En consecuencia, de la naturaleza divina dada debe concluirse tanto la esencia como la existencia de las cosas. Así, las cosas singulares o modos finitos no son más que afecciones de los atributos de Dios, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una manera determinada.<sup>37</sup> En definitiva, las cosas singulares o modos finitos expresan tanto los efectos como la esencia de los atributos y la sustancia. Esto concluye que, en ellas, la indeterminación (infinitud) de Dios y sus atributos está contenida de forma determinada (finitud).

Al mismo tiempo, toda la discusión y argumentación que se ha presentado hasta ahora tiene repercusiones en el problema de la libertad, como se ha intentado mostrar. Recapitulando en torno a la definición de libertad y necesidad,<sup>38</sup> se decía lo siguiente: será libre aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza y que se determina por sí mismo a obrar, como son la sustancia y sus atributos. Por el contrario, será necesario, o más bien coaccionado, aquello que es determinado por otra cosa a existir y obrar según una razón determinada, como son los modos finitos. Esta distinción entre libertad y necesidad es consecuencia del problema de la causalidad. Por un lado, tanto la sustancia como sus atributos son causa de sí mismos, es decir, su esencia implica necesariamente la existencia; a su naturaleza pertenece el existir. Por otro lado, los modos finitos son causados por las afecciones de la sustancia y sus atributos. Con ello, cualquier cosa singular que es finita y tiene una existencia determinada no puede existir ni ser determinada si no es determinada a existir y a obrar por otra causa.

De esta forma, el problema de la causalidad nos lleva al problema de la infinitud y la finitud en relación con la libertad. Recordemos que lo finito o singular es aquello que puede ser limitado por otra entidad de su misma naturaleza.<sup>39</sup> Así, los modos finitos pueden ser limitados por causas que son mayores, ya sea en pensamiento o en extensión, ya que estos están determinados a existir y a obrar por dichas causas. En el caso de la sustancia y los atributos es muy distinto, ya que son únicos en su género. Esto implica que no existen otras sustancias o atributos de igual naturaleza que los determinen o coaccionen. De esta manera, se constituye la

---

<sup>36</sup> E, I, p 28 e.

<sup>37</sup> E, I, p 25 e.

<sup>38</sup> E, I, def VII.

<sup>39</sup> E, I, def II.

diferencia radical entre ser en sí y ser en otro, ya que, al ser causa de sí mismos, la sustancia y los atributos no pueden estar determinados más que por su propia naturaleza y su necesidad de existir. Del mismo modo, se podría intentar pensar en algo que pueda determinar al infinito o que esté fuera de él, lo cual es imposible, ya que el infinito es la totalidad, siendo inabarcable e indeterminado.

De acuerdo con lo anterior, lo infinito se presenta en términos positivos por ser primero, a diferencia de lo finito, que se presenta de manera posterior y relativa, siendo este negativo. De ahí que el mismo Spinoza considere el ser finito como una negación parcial y el ser infinito como una afirmación absoluta de la existencia.<sup>40</sup> Precisamente este es el problema en relación a lo infinito y a lo finito: aquel paso de la sustancia y sus atributos, infinitos y positivos, al paso de las cosas singulares, finitas y negativas. De esta manera, la producción de las cosas particulares es la determinación, porque surgen de un infinito real anterior. Su individuación implica una negación parcial o limitación parcial del modo infinito o del atributo correspondiente.

Ahora bien, tratemos de arrojar luz sobre este problema: el paso de lo infinito a lo finito, de lo positivo a lo negativo, de lo libre a lo determinado. Para ello, debe hacerse referencia a lo que Spinoza señala en su teoría de la negación, a saber, la diferencia entre *distinción*, que es siempre positiva, y *determinación*, que es siempre negativa.<sup>41</sup> Se había dicho previamente que la infinidad de atributos que posee la sustancia son todos distintos entre sí; es decir, la naturaleza de cada uno se concibe por sí misma, sin referencia a los demás atributos. Por lo tanto, cada atributo es infinito en su género, lo que implica que ningún atributo puede ser limitado ni determinado por algo de su misma naturaleza. Así, los atributos se definen como una naturaleza en sí misma, siendo en esencia positivos e independientes. Por esta razón, todos los atributos son realmente distintos y no entran en relación de oposición. Se afirman en una sola sustancia que expresa tanto su esencia como su existencia.<sup>42</sup> En consecuencia, los atributos son las formas positivas de la esencia de la sustancia y las fuerzas afirmativas de su existencia. En ello consiste precisamente el concepto de *distinción*: en una positividad afirmativa coesencial y coexistente.

Por otro lado, la modalidad finita está limitada y determinada: limitada en su naturaleza

---

<sup>40</sup> E, I, p 8 e.

<sup>41</sup> Ep 50, a Jarig Jelles.

<sup>42</sup> E, I, p 10 e.

por otra cosa de igual naturaleza, y determinada en su existencia por algo que niega su existencia en un lugar o momento específico. Así, las cosas singulares o modos finitos están limitados en su esencia y determinados en su existencia; estas son las dos formas de lo negativo. No obstante, esta consideración debe hacerse solo cuando se toma el modo en sí mismo, es decir, separado de la causa que posibilita su ser en esencia y existencia. Pues la esencia de los modos es un grado de potencia.<sup>43</sup> Esta gradualidad en las afecciones o modos no debe concebirse como un límite o una oposición a los demás grados, sino como una distinción positiva e intrínseca, donde todas las esencias o grados se reúnen y forman un conjunto infinito en virtud de su causa común.

Por su parte, en relación con la determinación de la existencia, donde los modos están determinados a existir y a actuar, oponiéndose a otros modos que varían en perfección según su grado de potencia, es necesario hacer una aclaración. Cuando algo está determinado a existir, hay una serie de condiciones o causas externas que provocan que una infinidad de partes se relacionen con la esencia de ese modo. Por tal razón, esas condiciones o causas extrínsecas son inherentes a la esencia de ese modo, es decir, afirman su existencia a través de todas sus partes que posibilitaron tal existencia. El modo existente solo se opone a otros modos en tanto que amenace con destruir sus partes. Por este motivo, su afección con otros modos está determinada solo por la nocividad o la utilidad. Según esto, las afecciones de sus partes aumentan o disminuyen según su potencia de acción, que corresponde a pasar a un mayor o menor grado de perfección, respectivamente. Así, cualquier modo finito alcanza en cada instante la perfección o su potencia posible en función de las afecciones que experimenta. De tal manera que la existencia de las cosas singulares no deja de ser una afirmación que varía tan solo conforme a sus afecciones.

En definitiva, el principio de negación en la filosofía de Spinoza es una forma de comparación que surge de la agrupación de diferentes modos en un concepto abstracto único. A través de esta comparación, se afirma que ciertos seres tienen más o menos perfección dentro de este ideal abstracto.<sup>44</sup> En otras palabras, el principio de negación es un ideal ficticio que la

---

<sup>43</sup> En la filosofía de Spinoza, no se debe confundir la potencia (*potentia*) con el poder (*potestas*). La potencia se relaciona directamente con la comprensión de la propia esencia y con aquello que necesariamente se desprende de ella. En este sentido, toda potencia está siempre en acto; es decir, se identifica con una actividad específica, ya que no puede separarse de un poder de afección. Así, a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* entendida como el poder de afección, un poder que se manifiesta en la satisfacción de las afecciones o modos que Dios produce de manera necesaria. Por ello, “(...) todo lo que está en la potestad de Dios debe estar comprendido en su esencia de tal modo que se siga necesariamente de ella (...)” (*Ética*, I, p 35).

<sup>44</sup> Ep 19, a Willen van Blijenbergh.

razón humana utiliza para unificar diversos modos en un solo concepto, lo que lleva a no reconocer la esencia y existencia propias de cada cosa singular o modo finito. De esta manera, el principio de negación no puede estar en la naturaleza del mundo, ya que nunca 'no es algo'; no existe una falta en el ser de una singularidad o modo en particular. Esta falta o negación solo surge al comparar singularidades y naturalezas de distinto tipo dentro de la razón humana. Ninguna naturaleza carece de lo que constituye una naturaleza distinta o de lo que pertenece a otra naturaleza. Por esta razón, los atributos no carecen de la naturaleza de otro atributo diferente, ya que su esencia constituye su propia perfección. Lo mismo ocurre con los modos en su existencia: comparados consigo mismos, en cuanto pasan de una perfección menor a una mayor, o viceversa, siempre son perfectos en la medida en que pueden serlo según las afecciones que pertenecen a su esencia. En resumen, toda privación es una negación, y la negación no es. Para eliminar lo negativo basta con devolver a cada cosa el tipo de infinito que le corresponde, o su relación con este.<sup>45</sup>

Así, pues, la perfección y la imperfección son, en realidad, simples modos de pensar, es decir, nociones que solemos fingir, porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género. Y por esto he dicho antes que por realidad o perfección yo entiendo lo mismo; pues solemos reducir todos los individuos de la Naturaleza a un solo género, al que se llama el más general, a saber, la noción de ser, la cual pertenece absolutamente a todos los individuos de la Naturaleza. Así, pues, en cuanto que reducimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos unos con otros y comprobamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, decimos que unos son más perfectos que otros; y, en cuanto que les atribuimos algo que implica negación, como término, fin, impotencia, etc., les llamamos imperfectos, porque no afectan a nuestra alma lo mismo que aquellos perfectos, y no porque les falte algo que es suyo o porque la Naturaleza haya pecado. Pues la naturaleza de una cosa no pertenece nada más que aquello que se

---

<sup>45</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, (Barcelona: Tusquets, 2023), 110-113.

sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la causa eficiente se produce necesariamente.<sup>46</sup>

Al mismo tiempo, ¿dónde radica el problema de la libertad en todo esto? Si consideramos lo expuesto anteriormente, podemos ver que todas las cosas producidas por la única sustancia son, en sí mismas, perfectas. Tal perfección se deriva necesariamente de su propia esencia y existencia. Así, la libertad en los modos finitos se refiere a una cuestión de potencia, acción y afección, un tránsito de un estado más perfecto a uno menos perfecto, o viceversa. No obstante, la potencia de los modos finitos depende de su relación con otras modalidades, que pueden ser tanto nocivas como útiles. Por lo tanto, la libertad en la filosofía de Spinoza también está vinculada al conocimiento<sup>47</sup> y la comprensión de las formas en que nos relacionamos con las demás partes de la naturaleza, así como de cómo estas nos afectan y nosotros las afectamos.

Por otro lado, a lo largo de este capítulo, se ha insinuado un tema central: la noción de causa inmanente. Este concepto es crucial para comprender el problema de la libertad en la filosofía de Spinoza. Se ha demostrado que Dios es la causa de todas las cosas, ya que es causa de sí mismo y, a la vez, causa eficiente de todas las demás cosas. Además, se ha señalado que toda existencia finita depende de otra existencia finita, que actúa como causa de su ser y su acción. Esta existencia finita, o modo finito, al diferir en esencia y existencia de la causa precedente, podría parecer no tener nada en común con ella. Sin embargo, existe algo común entre causa y efecto: el atributo en el que se produce el efecto y mediante el cual actúa la causa.<sup>48</sup> Este atributo, que constituye la esencia de Dios como causa, no conforma la esencia del efecto, sino que simplemente está implicado en ella. De aquí se deduce que la esencia del ser humano está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.<sup>49</sup> Que Dios produzca a través de los mismos atributos que constituyen su esencia implica que Dios es causa de las cosas

---

<sup>46</sup> E, IV, Praef.

<sup>47</sup> La relación entre el problema de la libertad y el conocimiento será abordada más profundamente en el segundo capítulo, en relación con el concepto de voluntad.

<sup>48</sup> Ep 64, a G. H. Schuller.

<sup>49</sup> E, II, p 10.

de la misma manera en que es causa de sí mismo.<sup>50</sup> En definitiva, Dios produce de la misma manera en que existe. Esta es precisamente la esencia de la causa inmanente: al producir un atributo, una modalidad infinita o finita, Dios no se separa de su producción, sino que se afirma en ella, en su existencia.

Asimismo, una cosa finita existe porque es causada por otra cosa finita. No obstante, debido a la noción ilusoria de la negatividad e imperfección de las cosas singulares, y a la falsa distinción entre los modos y Dios, no se debe concluir que una cosa finita esté completamente sujeta o coaccionada por una ‘doble’ causalidad. Esta doble causalidad puede entenderse de la siguiente manera: una causalidad horizontal, compuesta por una serie indefinida de modalidades finitas e infinitas, y una causalidad vertical, constituida por Dios, la sustancia o la Naturaleza. Cada término de la serie remite a Dios como aquello que determina a la causa a producir su efecto.<sup>51</sup> De este modo, Dios nunca es una causa remota, sino que se llega a Él a partir del último término en la serie de causas. Solo Dios es la causa, y existe un único sentido y una única modalidad para todos los términos de la causalidad, aunque estos sean múltiples y distintos entre sí. En su sentido único y modalidad exclusiva, la causa es esencialmente inmanente: permanece en sí misma mientras produce, a diferencia de una causa transitiva, o en oposición a la causa emanativa, en la que el efecto se produce fuera de ella.<sup>52</sup>

Ahora bien, tanto el concepto de inmanencia como el de causalidad están estrechamente relacionados con el concepto de *expresión*, el cual es clave para comprender la relación entre la sustancia, los atributos y los modos. Este concepto aparece por primera vez en la definición VI de la primera parte de la *Ética*, que ya se ha mencionado anteriormente: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.” Esta definición establece que cada atributo expresa la esencia de la sustancia, lo cual implica necesariamente la existencia. En consecuencia, cada atributo debe expresar, junto con la esencia de Dios, una existencia eterna, ya sea en los atributos del pensamiento o de la extensión, así como en sus modalidades infinitas, como el movimiento y el reposo. De este modo, el concepto de eternidad se entiende como la existencia misma, ya que todo lo que existe en la naturaleza se deriva necesariamente de Dios,

---

<sup>50</sup> E, I, p 25.

<sup>51</sup> E, I, p 26.

<sup>52</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, (Barcelona: Tusquets, 2023), 70-71.

o la sustancia, la cual es, en su esencia, eternamente existente.<sup>53</sup>

Con ello, el modo es expresivo: “Todo cuando existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado”.<sup>54</sup> Así, los modos se presentan como una expresión de la expresión. En primer lugar, la sustancia se expresa a través de sus atributos, los cuales, a su vez, manifiestan su esencia. En segundo lugar, estos atributos se expresan también en los modos que dependen de ellos, y cada modo representa una modificación tanto de los atributos como de la sustancia. Inicialmente, se puede afirmar que existe una constitución de la esencia de la sustancia, seguida de la producción de las cosas. Es importante agregar, como es evidente, que Dios se expresa por sí mismo antes de manifestarse en sus efectos. Dios se expresa al constituir por sí mismo la naturaleza *naturante* antes de expresarse al producir la naturaleza *naturada*.<sup>55</sup>

A su vez, existen dos correlativos que acompañan la idea de *expresión*: *explicar* e *implicar*. Los atributos no solo expresan la esencia de la sustancia, sino que también la explican e implican, según el caso.<sup>56</sup> Asimismo, los modos implican el concepto de Dios al mismo tiempo que lo expresan, de modo que las ideas o los cuerpos correspondientes reflejan la propia esencia de Dios. A partir de esto, expresar también puede interpretarse como un desarrollo o una inclusión de la sustancia en sus atributos y modalidades. Esto abre el clásico problema de la relación entre lo Uno y lo múltiple, específicamente la presencia de lo múltiple en lo Uno y de lo Uno en lo múltiple (*complicatio*). La unidad se manifiesta en lo múltiple: la sustancia se manifiesta o se desarrolla en sus atributos, y luego los atributos en sus modos. A su vez, los atributos y los modos implican la sustancia, ya que esta permanece implicada en lo que expresa inmanentemente a todo lo que lo manifiesta. En definitiva, en Spinoza, la naturaleza comprende todo, contiene todo y, al mismo tiempo, es explicada e incluida por cada cosa. Los atributos implican y explican la sustancia, pero esta última comprende todos los atributos. Los modos, por su parte, implican y explican el atributo del que dependen, pero el atributo contiene todas las esencias de los modos correspondientes. De este modo, los atributos son como puntos de vista sobre la sustancia. Sin embargo, en este plano absoluto e inmanente, los puntos de vista dejan de ser exteriores, y la sustancia comprende en sí misma la infinidad de sus propios puntos

---

<sup>53</sup> E, I, def VIII.

<sup>54</sup> E, II, p 36.

<sup>55</sup> E, I, p 29 e.

<sup>56</sup> E, I, p 19.

de vista. Los modos se deducen de la sustancia tal como las propiedades se deducen de una cosa definida; pero en el absoluto, las propiedades adquieren un ser colectivo.<sup>57</sup>

En suma, tanto el concepto de inmanencia como el de expresión nos conducen a comprender la relación entre la sustancia, los atributos y los modos como una unidad ontológica. La ontología spinozista no presupone ni una verticalidad ni una horizontalidad entre la sustancia, los atributos y los modos. En este sentido, no existe jerarquía ni subordinación entre los atributos y los modos respecto a la sustancia, ya que la sustancia misma está contenida y expresada en cada uno de los infinitos atributos y modos, los cuales son constitutivos de su esencia y existencia. En otras palabras, Dios se expresa a través de sus atributos, los cuales, a su vez, se expresan en sus modos, siguiendo una relación inmanente. Por este motivo, no puede existir ninguna sucesión de causas, desde una primera causa hasta una última, descartando cualquier transitividad o derivación de la sustancia hacia sus atributos y modos.

A partir de esta perspectiva, Spinoza desafía la imagen tradicional de Dios, que lo presenta como un tirano o legislador. Estas concepciones están vinculadas a la idea de que la creación es producto de una contingencia física o de una posibilidad lógica. Spinoza propone que pensar en Dios de esta manera implica una limitación de su poder, al sugerir que podría haber creado el mundo de otra forma. Así, la necesidad es la única modalidad de todo lo que existe. Solo puede llamarse libre a una causa “que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”.<sup>58</sup> De este modo, la sustancia es libre porque todo lo que de ella se sigue ocurre necesariamente a partir de su propia esencia, sin concebir posibilidades ni crear contingencias. En consecuencia, lo que define la libertad es un "interior" y un "sí mismo" de la necesidad. Nunca se es libre por voluntad propia ni por lo que esta regula; la libertad solo se deriva de la necesidad de la esencia y de todo lo que de ella se deriva. En definitiva, la libertad es una ilusión fundamental de la conciencia, en tanto esta ignora las causas y se ve atrapada en la imaginación de lo posible y lo contingente.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, (Buenos Aires: Isla Desierta, 2021), 9-19.

<sup>58</sup> E, I, def VII.

<sup>59</sup> E, I, Ap.

## **CAPÍTULO 2: LA LIBERTAD EPISTEMOLÓGICA**

## 2.1 La razón como conocimiento adecuado y necesario

### 2.1.1 Entendimiento y voluntad en el ámbito de lo posible y lo contingente.

Desde el primer libro de la *Ética*, Spinoza explica que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. Estos dos conceptos han sido tradicionalmente vinculados con Dios por la teología metafísica, considerándolos como parte de la máxima perfección de su naturaleza. Sin embargo, para Spinoza, esta relación del entendimiento supremo y la voluntad libre en Dios plantea una serie de problemas respecto a la omnipotencia divina. De alguna manera, la misma tradición teológica<sup>1</sup> niega la omnipotencia de Dios, ya que se ve obligada a pensar que Dios comprende infinitas cosas creables que nunca podrá crear. A su vez, si creara todo lo que entiende, agotaría su omnipotencia y se haría imperfecto. Por tal motivo, la tradición considera a Dios como indiferente a todo y que no crea nada más que por decreto de una voluntad absoluta.<sup>2</sup> Esta argumentación nos lleva directamente a los conceptos de posibilidad y contingencia, ya que, si Dios entendiera infinitas cosas creables o diferentes maneras de ejercer su voluntad, sería visto como un rey o un legislador que piensa y juzga en función de lo que podría ser mejor o peor para este mundo, teniendo a su disposición alternativas sobre cómo gobernarlo.

---

<sup>1</sup> Marilena Chaui, en el capítulo IV, *Spinoza: poder y la libertad*, del libro *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, expone cómo la tradición teológico-metafísica estableció una serie de distinciones destinadas a separar la libertad de la necesidad. Según esta tradición, lo que ocurre "por naturaleza" es lo que sucede "por necesidad", mientras que lo que ocurre "por voluntad" es lo que sucede "por libertad". Esta visión identifica lo natural y lo necesario en un lado, y lo voluntario y lo libre en el otro, llevando a la conclusión de que Dios, siendo omnipotente y omnisciente, no puede actuar por necesidad, sino únicamente por libertad, es decir, por voluntad. Quitarle la voluntad a Dios, en esta perspectiva, sería negar su omnipotencia y, en última instancia, su existencia. Además, la tradición teológico-metafísica sostenía que la causalidad necesaria es la causalidad eficiente, donde el efecto es producido necesariamente por la causa, mientras que la causalidad libre es la causalidad final, en la cual el agente elige el fin de su acción. Así, la necesidad natural se explicaba como el funcionamiento de una causa eficiente, considerada ciega y automática, mientras que la libertad, tanto divina como humana, se entendía como la operación de una causa final, concebida como una acción consciente e inteligente. En esta línea de pensamiento, la libertad se identificaba con la elección voluntaria, afirmando que el mundo existe simplemente porque Dios así lo quiso o eligió, y que podría no existir o ser diferente si Dios lo hubiera decidido de otra manera. De esta forma, si el mundo es fruto de la elección divina, las leyes de la naturaleza y las verdades, como las matemáticas, se consideran necesarias sólo por un decreto de Dios, quien las mantiene inmutables. La necesidad, entonces, se equipara al acto divino de decretar leyes, siendo esta necesidad una manifestación de la autoridad de Dios, que decide arbitrariamente que, mientras así lo desee, las verdades matemáticas y las leyes naturales se mantendrán constantes. Sin embargo, Dios, en su omnipotencia, también puede alterar estas leyes, como en el caso de los milagros. Así, la distinción entre lo que es por necesidad y lo que es por libertad se refleja en una distinción entre dos aspectos esenciales del poder de Dios: el Dios-Soberano y el Dios-Providencia, es decir, entre el poder soberano y el gobierno. Tradicionalmente, la libertad se ha imaginado como una elección contingente entre alternativas igualmente contingentes, mientras que la necesidad se ha entendido como el decreto de una autoridad absoluta.

<sup>2</sup> E, I, p 17 esc b.

Por el contrario, en la filosofía de Spinoza, como ya se ha mencionado en el capítulo precedente, de la suprema potencia de Dios, es decir, de su infinita naturaleza, han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos.<sup>3</sup> En otras palabras, todas las cosas siempre se siguen con la misma necesidad determinada por la propia naturaleza de la sustancia. Por este motivo, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en tal estado eternamente. Para Spinoza, la omnipotencia de Dios radica precisamente en la necesidad, no en la posibilidad ni en la contingencia. En consecuencia, todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, ya que él es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, siendo causa libre de todas las cosas, y no por la libertad de la voluntad ni por la absoluta complacencia. De este modo, tanto la posibilidad como la contingencia conducen a una contradicción inherente a su propia definición, como se intentará mostrar en este apartado.

A pesar de lo dicho, Spinoza agrega un matiz respecto al supuesto entendimiento y voluntad de Dios. Si el entendimiento y la voluntad pertenecieran a la esencia eterna de Dios, deberían concebirse de una manera muy distinta a como los seres humanos los comprenden comúnmente. Así, tanto el entendimiento como la voluntad deben diferir completamente de cualquier entendimiento o voluntad humana, ya que no podrían concordar en nada, salvo en el nombre. Si relacionamos el entendimiento con la naturaleza de Dios, este no puede ser posterior ni simultáneo a la naturaleza de las cosas entendidas, como ocurre en nuestro modo de entender, ya que Dios es anterior en causalidad a todas las cosas. La verdad y la esencia formal de todas las cosas son justamente como son porque existen objetivamente en el entendimiento de Dios. Por este motivo, en tanto que el entendimiento constituye la esencia de Dios, es realmente la causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, donde entendimiento y voluntad tienden a ser una misma cosa.<sup>4</sup> En consecuencia, una cosa que es causa de la esencia y de la existencia de algún efecto debe diferir de dicho efecto tanto en esencia como en existencia.<sup>5</sup>

Esta es la gran crítica que Spinoza hace a toda la tradición teológica occidental: confundir la naturaleza divina con la humana, atribuyendo a Dios los afectos humanos. Spinoza denuncia este prejuicio antropomórfico y finalista, que impide al ser humano comprender su

---

<sup>3</sup> E, I, p 16.

<sup>4</sup> Esta identidad entre entendimiento y voluntad se profundizará gradualmente en este capítulo, hasta desembocar en los conceptos de universalidad e imaginación.

<sup>5</sup> E, I, p 17 esc e.

verdadero sentido y el de Dios. El ser humano tiende a suponer que la naturaleza actúa como él, con un propósito, y de ahí surge la creencia de que Dios dirige todas las cosas hacia un fin, pensando que todo fue hecho por Dios para su beneficio.<sup>6</sup> Este prejuicio antropomórfico y finalista, que sostiene que Dios creó todo con un propósito para el ser humano, se relaciona directamente con el concepto de entendimiento y voluntad, según el cual Dios sería capaz de tomar decisiones a partir de una serie de posibilidades. Sin embargo, para Spinoza, todo lo que se sigue de Dios o de la sustancia es necesario, ya que esta es causa de sí misma; es decir, es causa de su propia naturaleza, y de ella se deriva necesariamente todo lo que existe. Por este motivo, no hay ningún tipo de finalidad en la naturaleza ni capacidad de elegir entre distintas opciones, sino pura necesidad que se deriva de la naturaleza misma de Dios. En resumen, tanto el entendimiento como la voluntad son simples afectos humanos que el propio ser humano atribuye a Dios, creyendo erróneamente que estos le pertenecen y que de ellos depende su omnipotencia. Además, esta doctrina de la tradición teológica metafísica, en relación con el antropomorfismo y el finalismo, lleva a suprimir la perfección de Dios, ya que, si Dios actúa por un fin, necesitaría necesariamente aquello de lo que carece.

Ahora bien, de esta crítica al antropomorfismo y al finalismo se deriva una consecuencia crucial en este capítulo: la ignorancia o falta de conocimiento de las causas que determinan la naturaleza. El ser humano juzga confusamente porque no está acostumbrado a comprender las cosas por sus causas; no es capaz de distinguir entre las modificaciones de la sustancia y la sustancia misma, ni entiende cómo se producen las cosas. De ahí que atribuya a la sustancia los principios que observa en las cosas naturales, como el entendimiento y la voluntad humana en la naturaleza de Dios. Quien ignora las verdaderas causas de las cosas lo confunde todo. Por ello, es de suma importancia adquirir un conocimiento correcto de las causas, ya que todos los seres humanos nacen ignorantes de ellas. Esto afecta la libertad del ser humano en el ámbito epistemológico en la filosofía de Spinoza, ya que los hombres creen ser libres porque son conscientes de sus voliciones y apetitos—es decir, porque conocen sus deseos y fines—pero desconocen las causas que los llevan a desear y querer. Esto conduce al ser humano a actuar siempre por un fin, es decir, por una utilidad que desea, lo que resulta en su tendencia a buscar

---

<sup>6</sup> E, I, Ap. b.

únicamente las causas finales de las cosas, sin indagar de dónde provienen realmente.<sup>7</sup> En definitiva, la confusión del ser humano lo lleva a considerar como efecto lo que en realidad es causa, y viceversa; además, convierte en posterior lo que es anterior por naturaleza, y en más imperfecto lo que es superior y más perfecto. En este sentido, el desconocimiento de las causas, o la confusión entre causas y efectos, conduce al ser humano a refugiarse en la voluntad de Dios, que se convierte en un asilo de la ignorancia.<sup>8</sup>

Partiendo de este prejuicio antropomórfico y finalista, que supone que todo se hace en función del ser humano, se llegó a considerar la utilidad como la característica principal, juzgando que algunas cosas son más excelentes que otras según el beneficio que puedan aportar al ser humano. De ahí surgieron nociones para explicar la naturaleza, como lo bueno y lo malo, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, la perfección y la imperfección, entre otras. Por este motivo, todo lo que se relaciona con el beneficio humano se llama bien, y, en cambio, todo lo que es contrario se llama mal.<sup>9</sup> Es aquí donde Spinoza critica la manera en que el entendimiento humano, influenciado por los prejuicios mencionados, utiliza la imaginación en lugar de alcanzar un verdadero entendimiento de la naturaleza de las cosas, al suponer que existe un orden intrínseco en ellas. En consecuencia, el ser humano juzga más a partir de la imaginación que de su propio entendimiento y razón. Como se profundizará más adelante en este capítulo, el entendimiento o conocimiento basado en la razón es más adecuado y preciso que el conocimiento derivado de la imaginación, que es representado por los sentidos de manera mutilada y confusa, resultando en una percepción vaga y distorsionada. En contraste, la razón se fundamenta en ideas adecuadas o nociones comunes, que concuerdan con las propiedades de las cosas y pueden ser percibidas clara y distintamente.<sup>10</sup>

Vemos, pues, que todas las nociones, con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan solo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que

---

<sup>7</sup> E, I, Ap. c.

<sup>8</sup> E, I, Ap. e.

<sup>9</sup> E, I, Ap. g.

<sup>10</sup> E, II, p 40 esc 2.

existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación; de ahí que todos los argumentos contra nosotros que se sacan de esas nociones, pueden ser fácilmente rechazados.<sup>11</sup>

Con todo, volvamos a los conceptos de entendimiento y voluntad en la filosofía de Spinoza y analicemos qué significan específicamente, así como su relación con los conceptos de posibilidad y contingencia, en contraste con la necesidad ontológica propuesta por el autor. Por un lado, Spinoza demuestra que el entendimiento en acto, es decir, la intelección misma, ya sea finita o infinita, debe referirse únicamente a la naturaleza *naturada* y no a la *naturante*. El entendimiento, como se puede deducir, no se concibe como un pensamiento absoluto, sino como un modo particular de pensar, al igual que la voluntad, el deseo, el amor, etc. Por este motivo, dado que el entendimiento es un modo del pensar, es concebido por el pensamiento absoluto, es decir, por un atributo de Dios que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento.<sup>12</sup> A su vez, la voluntad es, al igual que el entendimiento, solo un modo particular del pensamiento. Así, cualquier voluntad no puede existir ni ser determinada a obrar sin ser determinada por otra voluntad del mismo tipo, y así sucesivamente hasta el infinito. Aunque la voluntad sea infinita, debe estar igualmente determinada a existir y a obrar por la sustancia, en tanto que tiene un atributo que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento. Por lo tanto, ya sea una voluntad finita o infinita, necesita una causa que la determine a existir y a obrar, al igual que todas las demás cosas. En consecuencia, la voluntad no puede considerarse una causa libre, sino solo necesaria o coaccionada.<sup>13</sup> De ahí que tanto el entendimiento como la voluntad no pertenezcan a la naturaleza de Dios más que las demás cosas naturales, manteniendo la misma relación con todas ellas, ya que todas se derivan de la necesidad de la naturaleza divina y son determinadas por ella a existir y a obrar de una manera específica. En definitiva, la crítica a la voluntad como facultad racional y libre se une a la del entendimiento, ya sea finito o infinito. La crítica fundamental en la filosofía de Spinoza es rechazar la creación libre, es decir, el llamado *intellectus creator*, junto con la voluntad autónoma, que se presenta como voluntad absoluta.

---

<sup>11</sup> E, I, Ap. i.

<sup>12</sup> E, I, p. 31.

<sup>13</sup> E, I, p. 32.

Por todo lo enunciado, se puede concluir que en la naturaleza de las cosas no hay nada contingente, ya que todas están determinadas por la necesidad de la naturaleza de Dios a existir y a obrar de un cierto modo.<sup>14</sup> Esto queda evidenciado por lo desarrollado en el primer capítulo, donde se argumenta que todo lo que existe lo hace en Dios, quien existe de forma necesaria<sup>15</sup> y no contingente. Por este motivo, los modos de la naturaleza que se derivan de la sustancia solo pueden hacerlo de manera necesaria, ya que la propia naturaleza divina está determinada de manera absoluta a obrar de un cierto modo. Además, Dios no solo es causa de la existencia de estos modos, sino también de que actúen de determinada forma. Así, si los modos son determinados por Dios, es imposible que se determinen a sí mismos o se vuelvan indeterminados. En definitiva, no hay nada que ocurra de manera contingente en la naturaleza, ya que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza de Dios, tanto en su existencia como en su actuar. En este sentido, lo contingente debe entenderse como aquello cuyo carácter contradictorio o cuya causa determinada para producirlo no se conoce.<sup>16</sup> Por otro lado, la posibilidad, que es un concepto correlativo al de contingencia, se refiere a algo que, aunque no es contradictorio, tiene desconocida la causa que podría darle existencia, es decir, se ignora la causa que está determinada a producirlo.<sup>17</sup> Por este motivo, tanto el concepto de contingencia como el de posibilidad nos conducen a un ámbito del entendimiento, o más precisamente, a una falta de este, debido a que no conocemos la esencia o las causas de esas singularidades. Así, la contingencia y la posibilidad son frutos de la imaginación humana.

En consecuencia, en la filosofía de Spinoza, las cosas no pudieron ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distinto al que han sido producidas.<sup>18</sup> Esto es fundamental para la definición y comprensión de la única sustancia, ya que, si las cosas pudieran haber sido de otra naturaleza o haber tenido otra determinación para obrar (lo cual también se aplica al entendimiento y la voluntad), entonces la naturaleza de Dios también sería distinta. Esto podría implicar la existencia de varias sustancias debido a la contingencia y posibilidad en dicha naturaleza, lo cual resulta absurdo en el monismo spinozista. Por este motivo, solo existe la necesidad, ya sea por razón de su esencia o por razón de su causa; es decir, una cosa se sigue necesariamente de su esencia o definición (sustancia y atributos), o bien de una causa eficiente

---

<sup>14</sup> E, I, p. 29.

<sup>15</sup> E, I, p. 11.

<sup>16</sup> E, IV, def III.

<sup>17</sup> E, IV, def IV.

<sup>18</sup> E, I, p. 33.

dada (modalidades). De ahí que se hable correlativamente de imposibilidad, ya sea porque la esencia o definición de una cosa lleva a una contradicción, o porque no existe una causa determinada para producir dicha cosa. Así, la afirmación de la necesidad y la imposibilidad está relacionada con el conocimiento de la esencia y la causa, a diferencia de la contingencia y la posibilidad, que reflejan un desconocimiento de estas.

### **2.1.2 El libre albedrío: la unidad entre entendimiento y voluntad.**

La *Ética* de Spinoza niega la existencia del libre albedrío debido a su determinismo, lo que la convierte en una ética incompatibilista. En los debates contemporáneos del siglo XVII sobre el libre albedrío, la cuestión principal giraba en torno a la relación entre este, entendido como responsabilidad moral, y el determinismo. El incompatibilismo sostiene que el libre albedrío es incompatible con el determinismo, ya que este último niega la posibilidad de una elección libre y, por lo tanto, la base para una responsabilidad moral. Por este motivo, Spinoza, como incompatibilista, distingue entre el libre albedrío (*libera voluntas*) y la libertad (*libertas*), donde la libertad no reside en la elección libre, sino en la comprensión del determinismo causal. Es claro que Spinoza rechaza el libre albedrío debido a su determinismo:

En el alma<sup>19</sup> no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, y así al infinito.<sup>20</sup>

De esta manera, el libre albedrío es una consecuencia tanto del concepto de entendimiento como del de voluntad, los cuales Spinoza redefine a partir del determinismo causal. Por ello, la mente no es más que un modo específico y determinado del pensar y, en consecuencia, no puede ser causa libre de sus acciones; es decir, no posee una facultad absoluta de querer o no querer, sino que es determinada a desear algo por una causa específica. En la mente, por tanto, no existe ninguna facultad absoluta del entendimiento, del deseo, etc. A su

---

<sup>19</sup> Hasta ahora, se ha utilizado la traducción de la *Ética* de Antilano Domínguez. Sin embargo, en este capítulo se optará por la versión de Pedro Lomba, en la cual el término latino *mens* se traduce con mayor precisión como "mente" en lugar de "alma", término que deriva del latino *anima*. A partir de esto, se emplearán "alma" y "mente" como sinónimos, aunque "mente" resulta más adecuado en el contexto de cuestiones epistemológicas.

<sup>20</sup> E, II, p. 48.

vez, la voluntad debe entenderse como la facultad de afirmar o negar, y no como un deseo; es decir, es la capacidad con la que la mente afirma o niega lo que es verdadero o falso, y no un apetito o disgusto por las cosas. De esta manera, la voluntad se comprende mejor como una potencia cognitiva que como una potencia conativa. No obstante, Spinoza rápidamente matiza la concepción cartesiana de la voluntad como facultad, señalando que la voluntad es, en realidad, una noción universal abstraída de voliciones singulares: “De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares.”<sup>21</sup>

Para Spinoza, las nociones universales (como hombre, caballo, perro, etc.) son imaginaciones o ficciones que surgen en el cuerpo debido a la acumulación de imágenes que superan la capacidad de la mente para representarlas con precisión. Como resultado, la mente no puede percibir las pequeñas diferencias entre las singularidades, como el color, el tamaño o el número, y solo puede imaginar lo que estas comparten en común. Esto se debe a que lo común es lo que ha afectado al cuerpo de manera más significativa en cada caso singular.<sup>22</sup> De este modo, el ser humano solo puede conservar, de las diversas diferencias que lo afectan, aquello en lo que esas singularidades coinciden, pasando por alto cualquier otra distinción. Todo lo anterior se enmarca en la extensa crítica de Spinoza a la tradición escolástica, en la que desafía conceptos y nociones en los ámbitos metafísico (*trascendental*) y epistemológico (*universal*). Spinoza destaca los límites de la mente y el cuerpo humano, que solo pueden formar un número limitado de imágenes distintas al mismo tiempo; cuando se supera este límite, las imágenes comienzan a confundirse. Por este motivo, las cosas singulares representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y desordenada se califican como un conocimiento de experiencia vaga, que se encuadra en el primer género de conocimiento: la *imaginación*.

En resumen, se pueden extraer dos conclusiones interrelacionadas en la filosofía de Spinoza sobre este tema. Primero, la voluntad no es una facultad en el sentido de una capacidad para afirmar o negar algo de manera absoluta. Más bien, la voluntad es una ficción creada, un universal que contribuye a la ilusión del libre albedrío. Segundo, la voluntad se compone únicamente de voliciones singulares, que son simplemente las ideas mismas. Por ello, Spinoza sostiene que la voluntad es lo mismo que el entendimiento.<sup>23</sup> La voluntad no es una capacidad

---

<sup>21</sup> E, II, p. 48 esc a.

<sup>22</sup> E, II, p. 40 esc c.

<sup>23</sup> E, II, p. 49 c.

para elegir entre opciones, como propone la filosofía escolástica o cartesiana, ni es una capacidad para decidir arbitrariamente entre diferentes acciones o pensamientos. Tanto la voluntad como el entendimiento se reducen a las mismas voliciones e ideas singulares, que siempre están determinadas por causas previas. Por lo tanto, en contra de la teoría cartesiana, la voluntad no es libre y no es más extensa que el entendimiento.

Es relevante preguntarse cómo todo esto se relaciona con la libertad. El primer paso hacia la libertad humana es liberarse de aquello que genera desconocimiento de uno mismo y, por ende, de la ilusión del libre albedrío, esa supuesta capacidad absoluta y autónoma de pensar y actuar, como sostenía la tradición en tiempos de Spinoza. Como se ha demostrado, ni el entendimiento ni la voluntad son facultades absolutas, ya que están determinadas por otras ideas y cuerpos que las causan. Spinoza nos invita a entender las ideas y los cuerpos como partes de un entramado que constituye nuestra existencia, comprendiendo las causas que nos preceden hasta identificarlas con la sustancia, de la cual todo forma parte. En efecto, la libertad, en sentido estricto, solo se identifica con la esencia divina de la sustancia, ya que esta es causa de sí misma. Sin embargo, como se discutió en el capítulo anterior, la sustancia no está separada de los atributos y las modalidades, pues es causa inmanente, no trascendente, y por ello está presente en cada una de ellas. Esto nos lleva a concluir que toda modalidad es, o comparte, una parte de la libertad absoluta que es Dios. Sin estas modalidades, Dios no podría ser absolutamente libre, ya que todo lo que existe forma parte de la naturaleza divina y, por ende, de su libertad. Por esta razón, el conocimiento adecuado de las cosas, es decir, el conocimiento de las causas, nos lleva directamente a Dios, quien, como es evidente, no puede ser conocido de manera inmediata por el entendimiento.

### **2.1.3 El conocimiento como relación: la unidad entre mente y cuerpo.**

En la filosofía de Spinoza, la esencia del ser humano está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, siendo uno de ellos los modos del pensar. El primero de estos modos es la idea<sup>24</sup>, que por su propia naturaleza da lugar a los demás modos en el individuo. Por este motivo, la idea es lo primero que constituye el ser de la mente humana. Esta idea no puede ser

---

<sup>24</sup> E, II, ax II.

de algo que no exista, sino de una cosa que exista en acto. Para ser más específicos, el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, un modo determinado del atributo de la extensión que existe en acto. El objeto de la mente humana no puede ser otro que el cuerpo del propio individuo, ya que si fuese otro cuerpo, las ideas de las afecciones de dicho cuerpo no estarían en el propio individuo, y, por lo tanto, no se podrían experimentar las ideas de esas afecciones. De esta manera, se sigue que el ser humano consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.<sup>25</sup>

En relación con lo anterior, Spinoza demuestra que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”<sup>26</sup>, en la medida en que Dios es entendido tanto a través del atributo de la extensión como del atributo del pensamiento. Este es el incorrectamente denominado ‘*paralelismo*’ spinozista, un concepto atribuido por Leibniz. En realidad, lo que encontramos en la filosofía de Spinoza es una ‘*unidad*’ entre cuerpo y mente, ya que, aunque los dos atributos dados—pensamiento y extensión—son distintos en sí mismos, en Dios son una y la misma sustancia expresada en dos formas diferentes.<sup>27</sup> Por ello, para cada

---

<sup>25</sup> E, II, p 13.

<sup>26</sup> E, II, p 7

<sup>27</sup> Sobre la distinción fundamental entre los conceptos de ‘paralelismo’ y ‘unidad’, puede consultarse el texto de Chantal Jaquet titulado *La unidad del cuerpo y la mente*. En él, Jaquet examina con precisión la relación entre el cuerpo y la mente según Spinoza, presentándola como una unidad, en contraste con el paralelismo que, erróneamente, se le atribuye a este autor y que, en realidad, corresponde a Leibniz. En este contexto, el paralelismo representa un orden de lo real que reduce la Naturaleza a un plano en el que se yuxtaponen una pluralidad o infinidad de líneas no secantes. Por ello, la doctrina del paralelismo no reemplaza la idea de unidad en la concepción spinozista, ya que introduce una noción de dualismo y pluralidad irreductibles. De este modo, desde la perspectiva spinozista de la unidad, el cuerpo y la mente no se presentan en el ser humano como líneas paralelas, sino como una y la misma cosa expresada de dos maneras. Sin embargo, esta identidad o unidad no excluye la alteridad, es decir, la diferencia entre ambas, ya que ni la mente ni el cuerpo son estrictamente reductibles el uno al otro, aunque ambos constituyen dos expresiones de una misma realidad. El problema, por tanto, radica en delimitar la esencia de esta unión psicofísica, definida tanto por la identidad como por la diferencia entre cuerpo y mente. Así, desde la noción de unidad, el hecho de que el orden y la conexión de las ideas sea el mismo que el orden y la conexión de las cosas no implica que los modos de expresión de las ideas y de las cosas sean estrictamente idénticos ni que siempre asuman la misma importancia. Por otro lado, la doctrina del paralelismo conduce a pensar la unidad como uniformidad, postulando una homología y correspondencia biunívoca entre las ideas y las cosas, la mente y el cuerpo, lo que lleva a considerar que las diversas expresiones modales siguen un esquema linealmente idéntico. Si bien el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, esto no implica que los modos de expresión de las ideas y de las cosas sean estrictamente idénticos ni que siempre asuman la misma importancia. La idea del paralelismo remite a una correspondencia monolítica que conlleva a buscar sistemáticamente equivalencias entre el pensamiento y el cuerpo, poniéndolos en un mismo plano. En definitiva, “*si la llamada doctrina del paralelismo es esclarecedora en cuanto permite concebir una correspondencia entre el cuerpo y la mente, sin interacción ni causalidad recíproca, no es verdaderamente pertinente para dar cuenta de la concepción spinozista de la unión psicofísica, ya que oculta tanto la unidad como la diferencia, e incluso la divergencia entre los modos de expresión del pensamiento y la extensión*” (p. 33). Por este motivo, para Jaquet, es necesario rechazar el concepto de paralelismo en la filosofía de Spinoza, ya que este autor contrapone su tesis de ‘unidad’ entre cuerpo y mente a la doctrina leibniziana del ‘paralelismo’. En realidad, el concepto de ‘unidad’ debe estar estrechamente relacionado con los de igualdad o simultaneidad, los cuales dan cuenta del esfuerzo o potencia

cuerpo existe una idea que tiene a ese cuerpo como su objeto, y esta idea es una y la misma que ese cuerpo, aunque concebida bajo un atributo diferente. Así, la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, entendido como la totalidad de las ideas. De este modo, cuando la mente humana percibe algo, Dios tiene esa idea, pero no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica por la esencia de la mente humana<sup>28</sup>, es decir, como una afección o modo finito del atributo del pensamiento.

Como se ha visto, Spinoza demuestra que la mente es la idea de un cuerpo existente, pero también reconoce que el cuerpo humano es un individuo compuesto por múltiples individuos<sup>29</sup>, los cuales forman un solo cuerpo mediante la conservación de la relación entre movimiento y reposo.<sup>30</sup> Para Spinoza, los cuerpos se distinguen unos de otros solo en relación con el movimiento y el reposo, ya sea por una determinada rapidez o lentitud, pero jamás en razón de la sustancia.<sup>31</sup> Este movimiento o reposo de los cuerpos solo puede ser determinado por otro cuerpo, el cual también es determinado al movimiento o al reposo por otro, y así hasta el infinito.<sup>32</sup> De esta manera, el 'cuerpo' se puede definir como una cierta proporción de movimiento y reposo. Precisamente, esta determinación de movimiento y reposo entre los cuerpos es lo que los une, formando un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos. Por este motivo, para Spinoza, las nociones de cosa singular o particular y de individuo son relativas, ya que ambas se pueden concebir como todo o como partes. En definitiva, lo que constituye la forma del individuo es la unión de los cuerpos.

Esta definición del concepto de individuo en la filosofía de Spinoza tiene una serie de repercusiones tanto en el ámbito epistemológico como en el político.<sup>33</sup> Desde estos dos enfoques, el individuo es una noción que siempre está en relación o conexión con otros cuerpos o ideas, y por lo tanto, no puede ser considerado de manera aislada, como se hacía en la teología y filosofía de la época de Spinoza, o incluso en nuestro tiempo. Así, los individuos que

---

de la mente al pensar, que es igual y simultáneo por naturaleza al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar (E, III, p. 28). Esta igualdad expresa la correlación entre la idea y el objeto, y significa que todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye a la mente humana debe ser percibido por ella (E, II, p. 12).

<sup>28</sup> E, II, p 13 e.

<sup>29</sup> E, II, post I.

<sup>30</sup> E, II, Lem 5.

<sup>31</sup> E, II, Lem 1.

<sup>32</sup> E, II, Lem 3.

<sup>33</sup> El concepto de individuo en el ámbito político se abordará con mayor detalle en el capítulo 4 de esta investigación.

componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el propio cuerpo humano, son afectados de múltiples maneras por otros cuerpos externos.<sup>34</sup> En este sentido, Spinoza establece una clara dependencia del cuerpo con respecto a otros cuerpos, llegando a afirmar que el cuerpo humano necesita de muchos otros cuerpos para conservarse<sup>35</sup>, lo que puede derivar, por ejemplo, en la necesidad de crear una comunidad o un Estado entre estos cuerpos. De la misma manera, en el ámbito del conocimiento, no basta con conocer el propio cuerpo de manera aislada, ya que este siempre está en relación con otros cuerpos. Por lo tanto, es necesario conocer la unidad de los diferentes cuerpos y comprender todas sus relaciones y complejidades para alcanzar un conocimiento adecuado, es decir, un conocimiento no mutilado ni parcial, sino en su totalidad intrínseca. De ahí que, para Spinoza, toda la naturaleza sea un individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos e ideas, varían de infinitos modos sin que el individuo total (*facies totius universi*) cambie en absoluto. En este sentido, el individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, pero siempre conserva su naturaleza, ya que esta composición de cuerpos se distingue entre sí solo por el movimiento o el reposo<sup>36</sup>, y no, como se ha dicho, por la sustancia, que siempre es la misma debido a la necesidad inherente de su naturaleza.

Ahora bien, como se ha mencionado, cada cuerpo que compone el cuerpo del individuo tiene una idea correlativa. Por esta razón, la mente está compuesta por una multitud de ideas<sup>37</sup>, al igual que el cuerpo está compuesto por una multitud de cuerpos. Además, cuando el cuerpo humano interactúa con otros cuerpos externos a él, en lo que Spinoza denomina afección, las ideas de estas afecciones pasan a formar parte de la mente, y la mente considera al cuerpo externo como presente. De ahí que la mente humana perciba la naturaleza de numerosos cuerpos junto con la naturaleza del suyo propio. Estas ideas de las afecciones involucran tanto la naturaleza del cuerpo humano como la del cuerpo externo, aunque las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores reflejan más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos.<sup>38</sup> Como puede ser evidente, esto es crucial en términos epistemológicos sobre la libertad, ya que cualquier interioridad o aislamiento respecto a las ideas y cuerpos que nos componen —es decir, las relaciones de movimiento y reposo, así como sus causas sobre

---

<sup>34</sup> E, II, post III.

<sup>35</sup> E, II, post IV.

<sup>36</sup> E, II, Lem 7.

<sup>37</sup> E, II, p 15.

<sup>38</sup> E, II, p 16 c.

nosotros— nos separa de la naturaleza del individuo humano, que siempre está en composición con otros. A su vez, Spinoza dice:

(...) cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distinta es su alma.<sup>39</sup>

En consecuencia, se puede concluir que cuanto más se relacione o se exponga un cuerpo humano a otros cuerpos externos, mayor será la capacidad de ese cuerpo y mente para entender las cosas. Por esta razón, Dios o la sustancia tiene un entendimiento absoluto de todas las cosas, ya que todas ellas son parte de él o se relacionan con él. Sin embargo, en este proceso de relación, el individuo puede desempeñar un rol activo o pasivo, dependiendo de su capacidad para actuar o de ser afectado por los cuerpos e ideas exteriores. Por eso, es crucial entender qué puede hacer un cuerpo y hasta qué punto puede solo padecer frente a otros individuos. El conocimiento adecuado de esto, es decir, la idea adecuada de los cuerpos, permite una consideración de estos en sí mismos, sin relación a los objetos<sup>40</sup>, es decir, una relación no de mera afección, sino de acción sobre el propio cuerpo y los demás cuerpos, donde la acción siempre es superior a la pasión, que es, en su esencia, inadecuada.

Como se puede apreciar, la mente es una idea compuesta que se forma a partir de ideas del cuerpo y de las afecciones del cuerpo, es decir, de ideas que involucran tanto al cuerpo humano como al cuerpo externo. Sin estas ideas de las afecciones de nuestro cuerpo, “el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado”<sup>41</sup>. La mente, por sí misma, y Dios, en cuanto la constituye, no conoce su propio cuerpo. Esto se debe a que la idea que constituye el alma humana es parcial y, por sí sola, sería irreal e irracional, ya que solo existe al ser determinada por otra idea, sin la cual carecería de causa. Asimismo, siempre que la mente humana percibe

---

<sup>39</sup> E, II, p 13.

<sup>40</sup> E, II, def IV.

<sup>41</sup> E, II, p 20.

algo, Dios tiene la idea de esa cosa junto con la mente humana, pero Dios solo tiene la idea que constituye la mente humana en la medida en que se considera afectado por la idea de otra cosa singular. Aunque gran parte de nuestro conocimiento del cuerpo y del mundo externo proviene de las ideas de las afecciones, Spinoza afirma que dichas ideas sobre el cuerpo y sus afecciones son, en su mayoría, inadecuadas; es decir, incompletas, parciales o mutiladas, y por lo tanto, no son claras, distintas ni adecuadas.

Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa.<sup>42</sup>

Spinoza llama *imágenes* a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas representan a los cuerpos exteriores como presentes. Por este motivo, cuando la mente contempla los cuerpos desde esta perspectiva, la mente humana imagina.<sup>43</sup> En este sentido, las imágenes son las afecciones del cuerpo causadas por otros cuerpos, y las ideas de estas afecciones constituyen un conocimiento basado en la imaginación, lo que las convierte en un conocimiento inadecuado de los cuerpos. Ciertamente, la idea inadecuada es la idea del efecto de un cuerpo externo sobre el cuerpo humano, ya que el cuerpo externo se conoce solo en la medida del efecto que produce en nuestro cuerpo. Así, la idea del cuerpo externo se percibe desde un efecto parcial, resultado de la manera en que dicho cuerpo afecta al cuerpo humano. Toda idea de una afección del cuerpo es una idea inadecuada, ya que es una idea mutilada e incompleta. La idea inadecuada es la idea de un efecto, pero separada de su causa. De esta manera, lo que se conoce no es tanto el cuerpo externo en sí mismo, sino lo que le sucede al cuerpo humano en relación con ese cuerpo externo, es decir, el modo en que es afectado por él. Este tipo de conocimiento no coincide con la naturaleza de la cosa, ya que el afecto se relaciona únicamente con la imagen de una afección de nuestro cuerpo. En consecuencia, Spinoza sostiene que, en su mayor parte, solo poseemos un conocimiento inadecuado sobre el estado de nuestro cuerpo, los cuerpos

---

<sup>42</sup> E, II, p 11 c.

<sup>43</sup> E, II, p 17 e.

externos que lo afectan, y nuestra propia mente, incluidas las ideas que tenemos sobre las ideas de nuestro cuerpo. Por lo tanto, el conocimiento humano acerca de estos es limitado en su capacidad para distinguir claramente. Spinoza argumenta que este conocimiento inadecuado y confuso de la mente en relación con sí misma, su cuerpo, y los cuerpos exteriores se debe a la percepción de las cosas según el orden común de la naturaleza, es decir, a la determinación externa y al *choque fortuito* de los acontecimientos. Esta contemplación externa de los objetos lleva a la mente a considerar múltiples cosas a la vez, como concordancias, diferencias, oposiciones, etc., en lugar de contemplar las cosas determinadas internamente<sup>44</sup>, donde las ideas se presentan de manera clara y distinta.<sup>45</sup> De ahí que la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implique un conocimiento adecuado del propio cuerpo, ya que la idea de cualquier afección que experimente aquel cuerpo, solo implica su naturaleza, es decir, solo está afectado de un cierto modo.<sup>46</sup>

Por otro lado, la idea adecuada es la comprensión de la naturaleza de los cuerpos desde la perspectiva de su estructura causal. Se trata de la idea del cuerpo, recordando que para Spinoza, el cuerpo no es un ente individual aislado, sino una composición de cuerpos en relación con el mundo. Así, se puede conocer tanto el cuerpo humano como el mundo con el que se compone, de acuerdo con su estructura causal, es decir, según su propia potencia. La idea adecuada es, por tanto, la idea del propio cuerpo, no como un cuerpo aislado, sino como una idea más compleja, donde la comprensión del propio cuerpo implica también la comprensión del mundo del cual forma parte y con el cual se compone. Este cuerpo es parte de la potencia común de la naturaleza. En consecuencia, en la medida en que tenemos conocimiento de esta potencia común, es decir, de su potencia productiva, poseemos una idea adecuada. Esta idea no se refiere a cómo el cuerpo nos afecta, sino a la estructura causal que explica por qué nos afecta de un modo y no de otro. Es una forma de existir componiéndonos con el mundo, como parte de la potencia del mundo. Es la potencia que se integra con la propia potencia, pero en términos productivos, a partir de la comprensión causal de los cuerpos. En definitiva, la idea adecuada es la comprensión, no desde la perspectiva de cómo nos afecta, es

---

<sup>44</sup> Lo interno de los cuerpos debe entenderse como una no-relación con respecto a los cuerpos exteriores, ya que esto solo remite a la afección que aquellos ejercen sobre el cuerpo humano. Por el contrario, la verdadera relación, es decir, el conocimiento adecuado de estos cuerpos exteriores, se establece en virtud de la causa y la potencia que los determina necesariamente.

<sup>45</sup> E, II, p 29 e.

<sup>46</sup> E, II, p 27.

decir, del mero efecto, sino desde la potencia de las cosas, es decir, su estructura causal. De ahí que Spinoza afirme:

Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión solo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, esta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, de las que no tienen idea alguna. Pues que sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginan sede y habitáculos del alma suelen provocar la risa o la náusea.<sup>47</sup>

En resumen, cuando el cuerpo humano es afectado por otro cuerpo externo y solo considera la afección que este produce en su propio cuerpo, el ser humano imagina inadecuadamente el cuerpo externo. Esto lo hace pasivo respecto a ese cuerpo, ya que lo que realmente conoce es su propio cuerpo a partir de los efectos provocados por el otro, sin llegar a comprender la causa de esos efectos. Por el contrario, cuando el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo y considera la causa que lo determina, entonces conoce adecuadamente, pues entiende la razón de la acción del cuerpo externo. En otras palabras, comprende la potencia del cuerpo externo en tanto que este puede producir un efecto. El verdadero conocimiento, por tanto, se fundamenta en la comprensión de lo que un cuerpo puede o no hacer, en su capacidad de causar un determinado efecto y en cómo logra producirlo. Por este motivo, la idea adecuada es la capacidad de producir; es la potencia de hacer algo. Es una forma de expresión en la que ese algo se integra con nuestra propia potencia; al convertirse en parte de nuestra potencia, deja de ser algo ajeno o un mero efecto parcial. Existe una potencia común en la medida en que comprendemos ese algo, y ese conocimiento es la expresión de esa potencia, manifestándose en nuestra capacidad de producir, conceptualizar y definir. Por lo tanto, no hay una relación ajena; en realidad, hay una capacidad que expresa una potencia común, donde uno se implica en aquello que conoce. Ya no es solo un mero efecto en el cuerpo humano, sino que se convierte

---

<sup>47</sup> E, II, p 35.

en una potencia en uno mismo. Somos capaces de actuar porque nos componemos con la naturaleza de las cosas. La idea adecuada siempre tiene un carácter práctico; no es meramente teórica, sino que es siempre un modo de relación con el mundo y las cosas, no en términos de efecto, sino en términos de implicación con la potencia común de las cosas, con su causalidad. En consecuencia, la libertad se encuentra en el ámbito de lo adecuado y necesario, a partir del entendimiento causal de los cuerpos externos. Este entendimiento estructural lleva al ser humano a relacionarse con los cuerpos como una unidad en la potencia, permitiéndole aprehenderlos para su propia utilidad.

Como puede ser evidente, la idea adecuada no se relaciona con un conocimiento surgido de la imaginación, como ocurre con la idea inadecuada, sino que proviene del raciocinio, es decir, de la razón. Se ha dicho que el ser humano percibe muchas cosas, a partir de las cuales se forman nociones universales. A partir de estas nociones, las cosas singulares son representadas por los sentidos de manera mutilada y confusa, generando un conocimiento basado en una experiencia vaga. Precisamente a este modo de contemplar las cosas, Spinoza lo llama conocimiento de primer género, o imaginación, el cual siempre será inadecuado. Por otro lado, en relación con la idea adecuada, Spinoza argumenta que existe un segundo género de conocimiento, a saber, la razón, que se basa en las nociones comunes de las propiedades de las cosas, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertos aspectos que deben ser percibidos clara y distintamente.<sup>48</sup> Ahora bien, no debe confundirse el concepto de noción común con el de noción universal. La noción común es la idea de algo compartido entre dos o más cuerpos, que componen sus relaciones respectivas según leyes, por ejemplo, la causa inmanente que las determina; estas son relaciones conformes a la composición intrínseca entre los cuerpos. Por este motivo, la noción común expresa el poder de afección y comprensión del ser humano. Por el contrario, la noción universal no es una noción común, sino una abstracción. Es una idea abstracta que surge cuando el ser humano se ve sobrepasado por el poder de su afección, lo que lo lleva a imaginar en lugar de comprender, ya que la comprensión se juega en lo extrínseco, en lo sensible y lo variable que impresiona a la imaginación, y no en la comprensión de las relaciones que se componen entre los cuerpos, es decir, en su estructura interna.<sup>49</sup> Pese a ello,

---

<sup>48</sup> E, II, p 40 e.

<sup>49</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, (Barcelona: Tusquets, 2023), 57.

las nociones comunes, aunque no son abstractas, siguen siendo ideas generales que se aplican solo a los modos existentes; en este sentido, la razón no nos permite conocer la esencia singular de cada cosa. Por este motivo, Spinoza introduce, además de estos dos géneros de conocimiento, un tercero, al que llama *ciencia intuitiva* o intuición. Este tercer género de conocimiento proporciona un entendimiento adecuado de la esencia de las cosas; por lo tanto, el atributo ya no se comprende como una noción común aplicable a todos los modos existentes, sino como una forma común (unívoca) que constituye la esencia de la sustancia y las esencias de los modos que contiene como esencias singulares. El conocimiento del tercer género, por tanto, reúne las ideas adecuadas de nosotros mismos, de Dios y de las demás cosas.<sup>50</sup>

En definitiva, cada modo posee una esencia, es decir, un grado de potencia. Cuando el ser humano consigue formar ideas adecuadas, estas ideas son, o bien nociones comunes que expresan la conveniencia interna con otros modos existentes (segundo género de conocimiento), o bien la idea de su propia esencia, que concuerda necesariamente con la esencia de Dios y con todas las demás esencias (tercer género de conocimiento). De estas ideas adecuadas se derivan necesariamente afectos o sentimientos activos, los cuales se explican por la propia potencia del modo. En consecuencia, un modo existente se llama libre cuando alcanza la razón o la intuición, ya que el ser humano no nace libre, sino que llega a serlo al liberarse a través de estos dos géneros de conocimiento. El ser humano es libre cuando se apropia de su capacidad de obrar, la cual siempre está determinada por las ideas adecuadas de las que derivan afectos activos, que se explican por su propia esencia. La libertad siempre está vinculada a la esencia y a lo que de ella se deriva, no a la voluntad ni a lo que la regula.

---

<sup>50</sup> *Íbid*, 75.

## **CAPÍTULO 3: LA LIBERTAD ÉTICA**

### 3.1 El individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor.

#### 3.1.1 *Conatus*: el esfuerzo de perseverar en el ser, la esencia misma de cada cosa.

Como se mencionó en el capítulo anterior, aunque Spinoza niega categóricamente la libertad de la voluntad, no descarta la posibilidad de la libertad humana. Sin embargo, sostiene que esta libertad está siempre condicionada por el orden y la conexión de las causas, tanto en el ámbito del pensamiento como en el de la extensión. Por lo tanto, la libertad no reside en la capacidad de elección o libre albedrío, sino en la capacidad de actuar en lugar de ser actuado. Para Spinoza, la libertad se manifiesta en la *acción*: es la expresión del poder propio del individuo. Debe entenderse como una capacidad inherente al ser humano, relacionada con la *felicidad*, la *virtud* y la *beatitud*. En la Parte I de la *Ética*, definición VII, Spinoza nos dice: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra cosa a existir y a obrar según una razón cierta y determinada.” Según esta definición, solo Dios, en sentido estricto, es absolutamente libre, ya que actúa exclusivamente según las leyes de su propia naturaleza, sin ser coaccionado por nada ni por nadie. Sin embargo, Spinoza sostiene que los seres humanos pueden alcanzar una forma de libertad en la medida en que actúan: “Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola”.<sup>1</sup> A partir de esta definición, se deduce que la libertad humana está constituida por la actividad y depende del conocimiento adecuado, es decir, de la posesión de ideas claras y distintas.

En la Parte III de la *Ética*, Spinoza ofrece un análisis más profundo de la voluntad y de la naturaleza afectiva de las ideas, proporcionando herramientas más precisas para abordar la cuestión de la libertad humana. Para Spinoza, el término *afecto* se refiere tanto a las afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen, facilitan u obstaculizan su potencia de actuar, como a las ideas relacionadas con estas afecciones. De este modo, si somos causa adecuada de una de estas afecciones, el afecto se considera una *acción*; en cambio, si somos causa inadecuada, el

---

<sup>1</sup> E, III, def II.

afecto se transforma en una *pasión*.<sup>2</sup> Así, Spinoza establece una conexión directa entre la actividad y las ideas adecuadas, por un lado, y entre las pasiones y las ideas inadecuadas, por otro.<sup>3</sup>

Como se mencionó en el capítulo precedente, gran parte del conocimiento humano se basa en ideas relacionadas con las afecciones del cuerpo, las cuales son, en su mayoría, ideas inadecuadas. En consecuencia, a lo largo de su vida, el ser humano experimenta muchas pasiones, hasta que finalmente su cuerpo es destruido. Sin embargo, Spinoza afirma que “cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”.<sup>4</sup> Esto se debe a que toda cosa singular o modalidad expresa, de una manera determinada, los atributos de Dios, es decir, la potencia por la cual Dios es y actúa. Así, no hay nada intrínseco en las modalidades que las lleve a la destrucción o suprima su existencia; ninguna cosa puede ser destruida por su propia esencia, existencia o potencia, sino únicamente por una causa exterior. De este modo, Dios no solo es la causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en su existencia, siendo también causa de su ser continuo.<sup>5</sup> Este es el célebre principio del *conatus* en la filosofía de Spinoza, una idea fundamental para su psicología moral, de la que derivan su teoría de los afectos, su noción de libertad y sus teorías éticas y políticas. Para Spinoza, el *conatus*, o esfuerzo, constituye la esencia misma de cada cosa; dicho de otra manera, el impulso con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es más que su propia esencia manifestándose en la realidad.<sup>6</sup> En consecuencia, ya sea que posea ideas adecuadas o inadecuadas, el ser humano se esfuerza por perseverar en su ser, dado que la esencia de la mente está compuesta tanto por ideas adecuadas como inadecuadas. La mente es necesariamente consciente de sí misma a través de las afecciones del cuerpo, y, por lo tanto, también es consciente de su propio conato. No obstante, es importante distinguir las diferentes formas en que se relaciona con este esfuerzo. Cuando el conato se refiere exclusivamente a la mente, se denomina *voluntad*; cuando involucra tanto a la mente como al cuerpo, se le llama *apetito*. Además, cuando el ser humano toma conciencia de su apetito, este pasa a llamarse *deseo*. Tanto apetito como deseo constituyen la esencia del ser humano, y de su naturaleza se sigue necesariamente todo aquello que contribuye a su conservación, lo cual está determinado por las

---

<sup>2</sup> E, III, def III.

<sup>3</sup> E, III, p 3.

<sup>4</sup> E, III, p 6.

<sup>5</sup> E, I, p 24.

<sup>6</sup> E, III, p 7.

afecciones que lo impulsan a actuar.<sup>7</sup> Por este motivo, Spinoza afirma:

Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos apetecemos y deseamos.<sup>8</sup>

De esto se desprende que este subjetivismo moral asocia la idea de lo 'bueno' con una acción espontánea que responde únicamente al deseo, es decir, al placer, y no a un juicio o valoración previa, lo que podría interpretarse como un prejuicio. Así, lo 'bueno' es siempre relativo a lo útil, lo natural y lo racional.<sup>9</sup>

En resumen, las distinciones tradicionales entre la naturaleza como necesidad y la voluntad como libertad carecen de fundamento. Para Spinoza, la única distinción válida está dentro de la propia necesidad: una necesidad que proviene de la esencia y otra que surge por causa. Así, existe una sustancia que es necesaria por su naturaleza o esencia, a la que Spinoza llama Dios, y seres necesarios por causa, es decir, los modos o singularidades, que son efectos inmanentes de la potencia necesaria de Dios. De este modo, no hay una verdadera distinción entre libertad y necesidad, ya que la libertad es, en esencia, la manifestación espontánea y necesaria de la potencia interna de la sustancia (en el caso de Dios) y de la potencia interna de los modos finitos (en el caso de los seres humanos). Spinoza denomina *conatus* a esta potencia interna que define a los modos finitos. Así, la libertad humana se expresa en la capacidad de pensar y actuar como manifestaciones espontáneas y necesarias de su propio *conatus*. Ser libre, para el ser humano, es ser por sí mismo, mediante su *conatus*; es poder existir y, por tanto, desear. Sin embargo, desear no se limita a anhelar algo externo, sino que implica actuar: pensar y obrar como expresiones de esa potencia interna. En última instancia, los seres humanos, al ser modos finitos que expresan la potencia universal de la sustancia, son también causas que producen efectos necesarios. La libertad humana radica en desplegar este *conatus*, en actuar y generar los efectos que se derivan de su propia potencia. En definitiva, un ser es libre cuando,

---

<sup>7</sup> E, III, DA 1.

<sup>8</sup> E, III, p 9 e.

<sup>9</sup> E, IV, def I.

por la necesidad interna de su esencia y potencia, su manera de existir, ser y actuar está en plena correspondencia. Ser libre es actuar como una expresión causal de la potencia de la Naturaleza de la cual formamos parte.<sup>10</sup>

### **3.1.2. Actuar conforme a la naturaleza: la actividad como fuente de alegría y risa.**

Del *deseo*, entendido como el apetito consciente de esforzarse, Spinoza deriva otros dos afectos primarios: la *alegría* y la *tristeza*. En su filosofía, la mente puede experimentar cambios significativos, oscilando entre una mayor o menor perfección según el afecto que la determine. Por un lado, la alegría se define como la pasión que lleva a la mente de una menor a una mayor perfección, mientras que la tristeza representa el paso de una mayor a una menor perfección. Además, cuando la alegría afecta tanto a la mente como al cuerpo, se denomina *placer* o *jovialidad*; en el caso de la tristeza, se manifiesta como *dolor* o *melancolía*.<sup>11</sup> De igual manera, toda idea que aumente o disminuya la potencia de actuar del cuerpo incrementará o reducirá la capacidad de pensamiento de la mente, ya que, como se ha mencionado, cuerpo y mente forman una unidad.

Al hablar de perfección, también se alude a la realidad<sup>12</sup>, ya que, como se explicó en el primer capítulo de esta investigación, para Spinoza no existe la imperfección. Esta solo surge de una operación comparativa de la imaginación, que no alcanza el conocimiento adecuado de la singularidad de cada cosa, es decir, de su potencia, existencia y esencia. Por ello, cuanto más perfección o realidad posea un individuo, mayor será su capacidad para perseverar en su ser, y más apto será para actuar y pensar. En otras palabras, cuanto más se acerque el individuo a su propia naturaleza —es decir, a su potencia y *conatus*—, más perfecto y real será, lo que le otorgará una mayor libertad. Este aumento en perfección, realidad y potencia solo puede ocurrir mediante la experiencia de la alegría. En cambio, al experimentar tristeza, el individuo disminuirá en perfección, realidad y potencia, y, como resultado, carecerá de libertad.

Spinoza sostiene que, a partir de los tres afectos fundamentales —*deseo*, *alegría* y

---

<sup>10</sup> Marilena Chaui, “Spinoza: poder y libertad”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 116-117.

<sup>11</sup> E, III, p 11 e.

<sup>12</sup> E, II, def VI.

*tristeza*—, es posible deducir y explicar todos los demás afectos. No obstante, la variedad de afectos no depende únicamente del individuo, sino también de las circunstancias externas que lo rodean. A pesar de esta influencia externa, Spinoza demuestra con claridad cómo los principales afectos humanos derivan de otros. Los primeros en derivarse de la alegría y la tristeza son el *amor* y el *odio*. Así, todo lo que un individuo imagine que aumenta su poder y le provoca alegría será objeto de su amor; mientras que lo que imagine que disminuye su poder y le causa tristeza será objeto de su odio. En palabras de Spinoza, “el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior”.<sup>13</sup> De este modo, la mente humana tiende a imaginar aquello que incrementa la potencia de actuar del cuerpo, lo que también mejora su capacidad de pensar y obrar, generando alegría. Del mismo modo, evita imaginar aquello que disminuye esa potencia, ya que produce tristeza. En consecuencia, los seres humanos se esfuerzan por aumentar su poder, lo que está estrechamente relacionado con su capacidad de actuar y pensar, afirmando así su existencia conforme a su propia naturaleza. La relación del ser humano con los afectos de amor y odio es fundamental para su vida, ya que lo abren al mundo exterior, indispensable para su subsistencia. En este contexto, la alegría tiene una fuerza superior a la tristeza, de acuerdo con la ley suprema del deseo: la tendencia a perseverar en el propio ser, buscando aquello que causa alegría y fomenta el amor, es decir, la perfección del individuo. No obstante, debido a la naturaleza inadecuada de la imaginación y de los afectos asociados a las pasiones, el individuo puede sobreestimar su poder, lo que da lugar a excesos como la *soberbia*, la *ambición*, la *avaricia*, la *gula* o la *lujuria*.

Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, ya que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas las cosas que alcanza con la sola imaginación y que por lo mismo contempla como reales, y exulta con ellas, mientras que es incapaz de imaginar las que excluyen la existencia de las mismas y limita su propia potencia de actuar. La soberbia es, pues, la alegría surgida de que el hombre se estima así

---

<sup>13</sup> E, III, p 13 e.

mismo más de lo justo.<sup>14</sup>

El cuerpo humano puede ser afectado de múltiples maneras que aumentan, disminuyen o resultan indiferentes a su potencia de actuar.<sup>15</sup> Spinoza señala que muchas cosas se convierten en causas accidentales de alegría o tristeza. En otras palabras, un individuo puede amar u odiar algo no porque realmente aumente o disminuya su potencia, sino por lo que aparentemente le produce alegría o tristeza. Además, al recordar experiencias de alegría o tristeza accidentalmente vinculadas a causas externas, el ser humano puede llegar a amar u odiar cosas por mera asociación. Todo esto ocurre en el marco del conocimiento inadecuado, donde el individuo es afectado por una causa que no comprende plenamente y de la que solo padece, lo que lo lleva a experimentar tristeza o una alegría aparente, sin ser capaz de entender los límites de su propia potencia en relación con dicho afecto.

Ahora bien, retomando la idea de la alegría y su potencia como afecto en el ser humano, cambiemos momentáneamente la pregunta "¿qué es la libertad?" por "¿quién es libre?", sin remitirnos a la inmanencia ontológica de la libertad, sino enfocándonos en un contexto basado en la experiencia de la vida. En otras palabras, consideremos cómo se interrelacionan la experiencia de la singularidad, la libertad y la necesidad, y cómo esta interrelación se manifiesta en la relación entre la mente y la naturaleza. En la *Ética*, hay un punto clave para avanzar en este sentido de singularización, relacionado con el discurso de Spinoza sobre la *risa*. Para Spinoza, y en particular en su *Ética*, la risa cumple diversas funciones; una de ellas es retórica, mostrándose como un arma fundamental de la libertad. La risa permite oponerse a la superstición, burlándose de ella, y liberarse del miedo que la alimenta. De este modo, el ejercicio de la risa en la filosofía de Spinoza tiene un componente desmitificador.

Porque la risa, como también la broma, es mera alegría, y por tanto como tal que no tenga exceso, es por sí misma buena. Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse (...) Ni una divinidad ni otro alguna, que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi

---

<sup>14</sup> E, III, p 26 e.

<sup>15</sup> E, III, post 1.

desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. Así pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible, es propio del varón sabio.<sup>16</sup>

De aquí se comprende la verdadera función ontológica de la risa, que se sitúa entre el cuerpo y la mente, estimulándolos hacia ese estado elevado de virtud que es la alegría. En este sentido, la risa juega un papel central en el despliegue de las pasiones, conectando la mente y la naturaleza, lo que nos lleva a hablar de libertad y necesidad. Spinoza se pregunta cómo la libertad se relaciona con el apetito que conduce al ser humano hacia el sumo bien, siendo la alegría su primera manifestación, ya que, como hemos visto, la alegría es un afecto que incrementa la potencia de obrar del cuerpo y es inherentemente buena.<sup>17</sup> Sin embargo, para Spinoza, la alegría por sí sola no basta para alcanzar la libertad, ya que depende de cómo afecta al cuerpo y la mente del individuo. Cuando la alegría impacta solo en una parte del cuerpo, Spinoza la llama placer, que en exceso puede ser negativo, ya que afecta solo algunas partes del cuerpo más que a otras, superando las demás acciones del cuerpo e impidiendo que este sea apto para ser afectado de múltiples maneras. Distinto es el caso de la jovialidad, que es la alegría que afecta a todas las partes del cuerpo de manera homogénea, equilibrando su potencia y proporción de movimiento y reposo sin excesos, siendo siempre buena para el individuo.<sup>18</sup> En consecuencia, la risa puede interpretarse aquí como una pasión constitutiva del ser<sup>19</sup>, una expresión de jovialidad que establece un equilibrio potente entre cuerpo y mente. Este equilibrio, a su vez, desmitifica la superstición y promueve el desarrollo de la libertad.

Quien ha conocido rectamente que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno

---

<sup>16</sup> E, IV, p 45 e.

<sup>17</sup> E, IV, p 41.

<sup>18</sup> E, IV, p 42.

<sup>19</sup> Cuando no cae en el exceso, ya que para Spinoza este exceso conllevaría a la *irrisión* o burla.

de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nada, sin que, en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre.<sup>20</sup>

En este sentido, la libertad se manifiesta como la liberación de todas las pasiones tristes que bloquean la creatividad del ser, como el *odio*, la *irrisión*, el *desprecio*, el *miedo*, la *esperanza*, la *indignación*, la *humildad*, el *arrepentimiento*, entre otras. Entonces, ¿quién es verdaderamente libre? Aquí surge una definición clave, vinculada a un acontecimiento singular en la vida: *aquel que ríe*.<sup>21</sup>

### 3.1.3 La ciencia de los afectos como base para la libertad humana.

En la tercera parte de la *Ética*, Spinoza desarrolla una amplia deducción y una dinámica (ciencia) de las pasiones, que abarca desde lo individual hasta lo social. Entre estas pasiones se encuentran la *esperanza*, la *compasión*, la *indignación*, la *vergüenza*, la *gloria*, entre otras, todas las cuales se derivan necesariamente—como el resto de las pasiones—de los afectos primarios previamente enunciados: la *alegría*, la *tristeza* y el *deseo*. Además de definir estas pasiones, Spinoza explica su lógica, fundamental para comprender tanto su naturaleza como su origen, y, en última instancia, para que el ser humano pueda superarlas. Fiel a su método geométrico, Spinoza examina la naturaleza y las dinámicas de los afectos, así como el poder de la mente sobre ellos, como si se tratara de líneas, superficies y cuerpos.<sup>22</sup> Este análisis de los afectos, que se manifiestan como pasiones, es crucial porque el ser humano los experimenta tanto en su relación consigo mismo como con los demás. De este modo, las personas pueden volverse pasivas en su esfuerzo por perseverar en su ser (*conatus*), debido a las ideas inadecuadas que tienen sobre sí mismas y sus necesidades, ideas que están siempre mediadas y distorsionadas por estas pasiones. Este esfuerzo por imaginar lo que aumenta la potencia del individuo y evitar lo que la disminuye puede fracasar, conduciendo a una variedad de afectos tristes. Sin embargo, entre la diversidad de afectos que enumera Spinoza, no todos tienen un carácter pasivo (como la tristeza); algunos se relacionan de manera activa con la potencia del individuo, es decir, en

---

<sup>20</sup> E, IV, p 50 e.

<sup>21</sup> Antonio Negri, *Spinoza ayer y hoy* (Buenos Aires: Cactus, 2021), 129-133.

<sup>22</sup> E, III, Praef.

la medida en que este actúa. Estos afectos activos se vinculan con la alegría y el deseo, a pesar de que también sean pasiones.<sup>23</sup> Esto es evidente, ya que la tristeza, como se ha dicho, es la transición de una mayor a una menor perfección, lo que conlleva una disminución en el poder de actuar y pensar.

La teoría de los afectos que Spinoza desarrolla en esta tercera parte proporciona una base sólida para su teoría de la libertad humana. Desde esta perspectiva ética, la libertad implica fortalecer la capacidad de acción del individuo y reducir su condición de pasividad o "ser actuado." Esto significa cultivar afectos activos, que se identifican con la singularidad, la esencia y la potencia del modo en cuestión. Así, la libertad consiste en no sufrir pasiones, es decir, en no verse afectado por pasiones que no se deriven de la propia naturaleza del individuo, ya que estas provienen externamente de cualquier otro modo. Recordemos que, para Spinoza, solo Dios es absolutamente libre, porque es totalmente independiente al ser causa de sí mismo y actúa según la necesidad de su propia naturaleza. Los modos, y en particular el ser humano, no pueden ser absolutamente libres, pero en la medida en que actúan, son la causa adecuada de sus acciones. En este sentido, la acción se desprende directamente de su propia naturaleza, la cual solo puede ser comprendida clara y distintamente a partir de ella misma.<sup>24</sup> Por lo tanto, solo cuando los seres humanos actúan son verdaderamente libres. Esto se opone a la condición de ser "actuados" o sufrir pasiones, en la cual los seres humanos son causa inadecuada o parcial de lo que ocurre, ya que no actúan exclusivamente conforme a su naturaleza, sino que están determinados por factores externos. En definitiva, cuanto más actúa el ser humano de acuerdo con su propia naturaleza —tal como lo hace la propia sustancia—, más libre es; y cuanto más sufre pasiones, menos libre es, ya que su actuar está determinado por algo externo.

En suma, la libertad se entiende en términos de actividad en contraposición a la pasividad, de poder ejercer una acción en lugar de ser actuado, o de ser causa adecuada de algo en lugar de causa inadecuada. Si se analiza desde la perspectiva del atributo del pensamiento, ser causa adecuada de una acción es función de tener ideas adecuadas o conocimiento verdadero, lo que conduce a generar una acción que se corresponde tanto con la propia naturaleza del individuo como con la realidad natural. El razonamiento subyacente es que cuando la mente tiene una idea adecuada, esta idea también es adecuada en Dios, en la medida

---

<sup>23</sup> E, III, p 58.

<sup>24</sup> E, III, def II.

en que Dios constituye la mente a través de dicha idea. En consecuencia, la mente es la causa adecuada del efecto, porque el efecto puede ser entendido a partir de la mente sola, es decir, se comprende por sí mismo y no por algo externo a ella. Lo contrario ocurre con las ideas inadecuadas: la mente no es la causa adecuada del efecto, y por lo tanto la idea que se genera en Dios es compuesta, es decir, es la idea de la mente humana junto con una o más ideas de otras cosas. Por este motivo, el efecto no puede comprenderse como causado únicamente por la mente, y de ahí deriva su inadecuación o parcialidad.

Ahora bien, es necesario profundizar en por qué Spinoza elige desarrollar una *ciencia de los afectos* en lugar de una simple teoría de las pasiones, como era habitual en la tradición filosófica de su época. Esta distinción es crucial para entender la unidad entre necesidad y libertad en su pensamiento. El punto de partida de la ética spinoziana se encuentra en la pregunta: “¿qué puede el cuerpo?”<sup>25</sup> Este interrogante nos lleva directamente a su ciencia de los afectos, la cual desplaza la concepción tradicional de las pasiones formulada por filósofos como San Agustín, Descartes o Hobbes. La clave de esta diferencia radica en que, mientras la teoría clásica de las pasiones separa al individuo en un sujeto que padece (pasión) y un sujeto que actúa (acción), Spinoza propone que lo necesario y lo libre son, en realidad, idénticos. En su sistema, la "necesidad libre" o "libre necesidad" subvierten los conceptos tradicionales de pasión y acción. En la filosofía clásica, la pasión se entendía como un estado de receptividad frente a una acción, mientras que la acción era el origen de un proceso. Spinoza, no obstante, rechaza esta visión lineal de causa y efecto entre un sujeto agente y un sujeto paciente, lo que transforma radicalmente nuestra comprensión de la relación entre mente y cuerpo. Tradicionalmente, acción y pasión eran concebidas como dinámicas opuestas, reflejando la dualidad entre mente y cuerpo: el cuerpo era pasivo cuando la mente era activa, y viceversa. Spinoza, sin embargo, afirma que mente y cuerpo forman una unidad inseparable, lo que implica que ambos son activos o pasivos de manera simultánea. Así, una mente pasiva no puede corresponder a un cuerpo activo, ni un cuerpo pasivo a una mente activa. Esta interdependencia es central en su visión de la naturaleza humana.

De esta manera, la ciencia de los afectos que propone Spinoza introduce dos puntos clave que contradicen la tradición filosófica. En primer lugar, rechaza el esquema clásico de

---

<sup>25</sup> E, III, p 2 e.

"acción versus pasión", al afirmar que las relaciones entre cuerpos y mentes son esencialmente afectivas. Las pasiones de un cuerpo y una mente no solo afectan al propio individuo, sino que también pueden influir en otros, modificando su potencia de actuar. Estas modificaciones dependen del tipo de pasión: si es una pasión alegre, aumenta la potencia; si es triste, la disminuye. No obstante, Spinoza también reconoce la existencia de afectos activos, donde los cuerpos y mentes se componen y se conectan con la actividad de otros. Esto ocurre cuando un individuo actúa y piensa en armonía con las acciones y pensamientos de otros, lo que genera una cooperación activa y potencia mutua. En segundo lugar, Spinoza rompe con la dualidad mente-cuerpo predominante en la tradición filosófica, al sostener que ambos operan de manera inseparable. Cuando la mente o el cuerpo son pasivos o activos, el otro también lo es de manera simultánea. Esta interdependencia subraya la unidad indisoluble entre mente y cuerpo, y redefine la manera en que entendemos la naturaleza humana en su filosofía.

Este cambio conceptual es lo que permite a Spinoza desarrollar su ciencia de los afectos, en la cual la identidad entre lo necesario y lo libre juega un rol central. Según Spinoza, aquellos individuos cuyos cuerpos son capaces de experimentar una pluralidad de afecciones simultáneas tienen, a su vez, mentes aptas para albergar una pluralidad de ideas al mismo tiempo. La libertad humana, en este sentido, no se entiende como una capacidad para elegir entre opciones, sino como la habilidad de gestionar la multiplicidad simultánea, siempre dentro de los límites de las leyes necesarias de nuestra propia naturaleza. Por esta razón, Spinoza no identifica la libertad con el libre albedrío, entendido como la elección voluntaria entre diferentes posibilidades. El concepto de libre albedrío implica una distancia entre uno mismo y lo que uno puede llegar a ser, una separación que ubica la libertad en esa brecha. En otras palabras, el libre albedrío supone que la libertad radica en la capacidad de decidir entre diversas alternativas, marcando una diferencia entre el "yo" actual y el "yo" potencial. Para Spinoza, en cambio, la libertad no reside en esa distancia. Más bien, la identidad entre necesidad y libertad es correlativa a la identidad entre *ser* y *poder*. Esto significa que la libertad consiste en la plena correspondencia entre lo que somos y lo que podemos hacer. En otras palabras, no hay una separación entre lo que soy y lo que puedo; mi ser y mi capacidad de acción son idénticos. Es importante destacar que, para Spinoza, este poder no se manifiesta como un acto de dominio o

control, como se haría en relación a un imperio.<sup>26</sup> Ser lo que podemos ser no significa ejercer un control absoluto, sino estar capacitados para interactuar con la multiplicidad simultánea del mundo. En este sentido, un cuerpo es libre en la medida en que puede experimentar una pluralidad de afecciones simultáneas, y una mente es libre cuando es apta para sostener una pluralidad de ideas simultáneas. Y todo esto ocurre bajo las leyes necesarias de la naturaleza, que determinan tanto nuestras capacidades como nuestros límites. Por lo tanto, la libertad no consiste en la distancia entre el "yo" y lo que puedo llegar a ser. Más bien, la libertad es esa cercanía plena entre uno mismo y su propio poder, una proximidad que nos permite actuar en un mundo múltiple y complejo, siempre de acuerdo con las leyes necesarias de nuestra naturaleza. La verdadera libertad, entonces, es esta capacidad para lo múltiple simultáneo, en una armonía entre lo que somos y lo que podemos.

Pero, ¿qué significa que lo múltiple simultáneo sea explicado únicamente por las leyes necesarias de nuestra naturaleza? Esta pregunta puede responderse a partir de lo que ya hemos visto en relación con la distinción entre causa adecuada e inadecuada. Spinoza lo expone de la siguiente manera:

Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de tal suerte que, o bien pueden ser entendidos por ella sola, como por su causa próxima, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza, que no puede ser concebida adecuadamente por sí sola, sin los demás individuos.<sup>27</sup>

Y continúa con la siguiente aclaración:

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren al alma en cuanto que se concibe que consta de ideas adecuadas. En cambio, los demás deseos no se refieren al alma sino en cuanto que concibe las

---

<sup>26</sup> Esta referencia se hace para explicitar lo que dice Spinoza en el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, donde señala que la mayoría de los seres humanos han entendido al propio ser humano como una excepción en la naturaleza. Es decir, han concebido al hombre como un "imperio dentro de otro imperio", donde en lugar de seguir el orden natural, lo altera, atribuyéndose un poder absoluto sobre sus acciones.

<sup>27</sup> E, IV, Ap cap 1.

cosas de forma inadecuada, y su fuerza e incremento deben ser definidos, no por la potencia del hombre, sino de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquellos se llaman acciones y estos, en cambios, pasiones; pues aquellos indican siempre nuestra potencia y estos, al contrario, nuestra impotencia y conocimiento mutilado.<sup>28</sup>

En consecuencia, Spinoza distingue dos formulaciones de nuestros deseos, dependiendo de si somos causa adecuada o inadecuada de ellos. Si somos causa adecuada, entonces pueden ser entendidos únicamente por nuestra naturaleza y se refieren a la mente en tanto que está constituida por ideas adecuadas. En este caso, nuestros deseos y esfuerzos deben ser llamados acciones, es decir, 'necesidad libre'. Aquí el *conatus* se identifica con la virtud<sup>29</sup>. Por el contrario, cuando somos causa inadecuada de nuestros deseos, estos deben ser llamados pasiones, ya que dependen no de nuestra propia potencia, sino de la potencia de las acciones exteriores, en relación con las cuales nuestra mente forma ideas inadecuadas. En definitiva, una idea inadecuada es, según Spinoza, una idea mutilada, la imagen de un efecto separado de la causa de la que es expresión inmanente. Una idea adecuada, en cambio, es la comprensión de la esencia del efecto a través de la esencia de su causa.

Por otro lado, en relación con el segundo capítulo de esta investigación, donde se analizaba la libertad en términos epistemológicos, observábamos que Spinoza distinguía entre tres tipos de conocimiento: *imaginación, razón e intuición*.<sup>30</sup> El primer tipo de conocimiento, relacionado con la imaginación, Spinoza lo asociaba a los cuerpos que afectan al cuerpo humano y a las ideas de esas afecciones, es decir, a la percepción o sensación. Como se discutió, este tipo de conocimiento es inadecuado o parcial, ya que no sigue un orden lógico para el intelecto; es un conocimiento aleatorio, basado en la pura asociación. En este sentido, las pasiones o afectos pasivos se sitúan dentro de la categoría de la imaginación, pues estas imaginaciones son el resultado de la afectación del cuerpo humano por otras cosas o por las ideas de esas afecciones. Dichas afecciones siempre remiten a la exterioridad de los cuerpos, sin conducir al entendimiento de su causa ni a la comprensión de su singularidad. Así, toda

---

<sup>28</sup> E, IV, Ap cap 2.

<sup>29</sup> E, IV, def VIII.

<sup>30</sup> E, II, p 40 e2.

afección implica un padecimiento, opuesto a la acción, lo que nos lleva a concluir que toda pasión genera inevitablemente un conocimiento inadecuado.

Por el contrario, tanto la razón como la intuición constituyen formas de conocimiento adecuado. La razón se presenta como un conocimiento que se deriva del entendimiento de las propiedades comunes a todas las cosas, lo que Spinoza llamaba "noción comunes". Un pensamiento que surge de la razón identifica ciertas propiedades compartidas por todas las cosas, las cuales, presentes tanto en la parte como en el todo, solo pueden ser concebidas de manera adecuada.<sup>31</sup> Las noción comunes son, por lo tanto, el fundamento de la razón. A su vez, el conocimiento intuitivo también es adecuado, ya que "este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas".<sup>32</sup> En otras palabras, el conocimiento intuitivo es el conocimiento de la esencia de las cosas singulares, es decir, de la idea de la esencia de las cosas consideradas como existentes en los atributos eternos de Dios. De aquí se sigue que tanto el conocimiento basado en la razón como el intuitivo son conocimientos adecuados y, por lo tanto, se relacionan con la actividad o acción humana. La razón, como conocimiento adecuado, comprende las cosas a través de la relación causal entre diversas modalidades, de las cuales se derivan propiedades comunes y conexiones entre dichos modos. No se trata solo de entender el efecto que un cuerpo produce sobre otro, como ocurre en el conocimiento imaginativo, sino de captar una red causal que genera diversos efectos sobre un cuerpo determinado. Por otro lado, la intuición es el conocimiento de la singularidad de una cosa, es decir, el conocimiento de su esencia y, por lo tanto, de su potencia, de lo que puede hacer por sí misma, teniendo como causa inmanente la naturaleza infinita de Dios o la sustancia. En términos más específicos, la ciencia intuitiva se refiere a la comprensión directa de cómo un modo se deriva de la naturaleza divina o sustancia infinita. Por este motivo, tanto la razón como la intuición son formas de conocimiento que no se vinculan con las pasiones, es decir, con las afecciones externas al cuerpo humano que Spinoza busca superar, sino con el entendimiento adecuado de las acciones y potencias que se expresan a partir de la propia esencia de las cosas.

En definitiva, tanto el conocimiento racional como el intuitivo son necesarios para la libertad humana, ya que ambos implican ideas adecuadas. Esto se debe a que la libertad humana

---

<sup>31</sup> E, II, p 38 y 39.

<sup>32</sup> E, II, p 40 e2

se fundamenta en la actividad, es decir, en el hecho de que los seres humanos actúan cuando son la causa adecuada de algo que se sigue de su propia naturaleza.<sup>33</sup> De ahí que la libertad humana, que Spinoza equipara con la virtud y la bienaventuranza, constituya el fin del esfuerzo humano, es decir, el proyecto continuo de la existencia. Si bien en el segundo capítulo de esta investigación se destacaba la crítica de Spinoza a la tradición onto-teológica, en la que denunciaba el antropomorfismo y la teleología aplicados a Dios, no deja de ser relevante que el esfuerzo humano tienda siempre hacia la libertad y la alegría, como si estas fueran el fin último al que el ser humano aspira, o al menos una tendencia natural. La esencia del ser humano, el *conatus*, es el esfuerzo por perseverar en el ser, lo que implica aumentar su poder de actuar y pensar; y este aumento produce el afecto de la alegría. Así, cuanto más se esfuerza el ser humano por alcanzar ideas adecuadas o por actuar racionalmente de acuerdo con su propia naturaleza, más libre es y mayor es su poder de acción, pensamiento y la consiguiente alegría. Por tanto, la razón y el conocimiento intuitivo son fundamentales para alcanzar la libertad, la virtud y la bienaventuranza.<sup>34</sup>

#### **3.1.4 El límite de la libertad humana: un esfuerzo constante ante las pasiones.**

Como se ha visto hasta este punto, y más específicamente en el capítulo precedente, la libertad humana difiere completamente de lo que tradicionalmente se ha entendido como libre albedrío. La libertad no es una facultad o habilidad separada del intelecto; más bien, es el esfuerzo por vivir de una manera específica, definida por la actividad, la razón y el conocimiento, en lugar de la pasividad y la ignorancia. En este sentido, como se ha expuesto, el determinismo spinoziano no se opone a esta concepción de la libertad, ya que esta se entiende cómo actuar de acuerdo con la propia naturaleza, sin estar sometido a las influencias de fuerzas externas que afectan el cuerpo y la mente, especialmente lo que llamamos pasiones. De algún modo, la libertad en la filosofía de Spinoza implica no estar obstaculizado por fuerzas o impedimentos externos en relación con el cuerpo y la mente. Así, la libertad consistiría en vivir una vida racional conforme a la naturaleza. Si se vive conforme a la naturaleza, que es racional, se puede llegar a ser libre, a pesar de que la naturaleza esté determinada, ya que el ser humano

---

<sup>33</sup> E, III, def II.

<sup>34</sup> E, V, p 36 e.

ajusta sus deseos al orden natural a través de su virtud. Por este motivo, la libertad no entra en contradicción con el determinismo, siempre y cuando el ser humano sea activo y no pasivo en lo que respecta a su mente y cuerpo. De esta manera, el mayor obstáculo para lograr la libertad son las pasiones, que pueden superar el poder de un individuo y hacerlo esclavo o cautivo. Spinoza lo define de la siguiente manera:

A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos la llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor.<sup>35</sup>

A partir de esta cita, Spinoza no solo aborda el problema de las pasiones, sino que también sitúa este problema en el contexto de la *akrasia*, o debilidad de la voluntad. De algún modo, este es el gran problema moral que enfrenta la *Ética*, entendida como una ética de la libertad y la felicidad.

Al comenzar la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza se propone explicar las “causas de la impotencia e inconstancia humanas y por qué los hombres no siguen los dictámenes de la razón”<sup>36</sup>. Aquí encontramos una distinción clara respecto a otras formulaciones éticas de la tradición, como la aristotélica y epicúrea, que se centran en una ética de la felicidad, o como la cristiana y kantiana, que promueven una ética de la obligación. Junto con Spinoza, podríamos hablar de una ética de la “perfección”, es decir, una ética donde los principios morales se construyen a partir de la razón y se establecen según un orden geométrico. Estos principios o dictámenes de la razón tienen como “fin” moderar y ordenar, en cierta medida, los afectos a través de las normas morales.

Ahora bien, Spinoza comienza demostrando, como una condición general, que los seres humanos, al ser parte de la naturaleza, estamos necesariamente determinados por otras cosas, ya que no podemos ser concebidos por nosotros mismos, sino en relación con otros. Esto nos

---

<sup>35</sup> E, IV, Praef a.

<sup>36</sup> E, IV, p 18 e.

convierte en causas parciales, pues no podemos ser explicados únicamente a partir de las leyes de nuestra propia naturaleza.<sup>37</sup> El poder del ser humano para esforzarse y perseverar en el ser es limitado y a menudo superado por la potencia de otras cosas naturales externas. Dado algo, necesariamente se da también alguna otra cosa más poderosa.<sup>38</sup> En consecuencia, es imposible que el ser humano sea completamente libre o actúe siempre de acuerdo con su propia naturaleza (de manera adecuada), ya que forma parte constitutiva de la Naturaleza y, por tanto, sufre necesariamente distintos cambios. Por ello, Spinoza admite lo siguiente:

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se acomoda a él.<sup>39</sup>

Esta es la razón por la cual la libertad humana siempre es limitada y requiere un esfuerzo constante para alcanzarla. En este sentido, el ser humano está continuamente perturbado por las pasiones, ya que la fuerza o intensidad de cualquier pasión no está determinada por la propia potencia o esfuerzo, sino por la potencia de la causa externa (al ser causa inadecuada), que se mide en relación con la propia potencia.<sup>40</sup> En otras palabras, los seres humanos pueden verse condicionados por el poder de causas externas, ya que “la fuerza de una pasión o afecto puede superar a las demás acciones o potencia del hombre, de suerte que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre”.<sup>41</sup> Esto se evidencia fácilmente en la experiencia cotidiana, donde cualquier pasión, en exceso, puede interrumpir el esfuerzo por una vida buena o incluso dificultar la realización de tareas diarias.

Uno de los temas centrales que Spinoza aborda en estas secciones de la *Ética* es el de la *akrasia*, o la acción en contra del buen juicio, donde afirma que “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir”.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> E, IV, p 2.

<sup>38</sup> E, IV, ax 1 y p 3.

<sup>39</sup> E, IV, p 4 c.

<sup>40</sup> E, IV, p 5.

<sup>41</sup> E, IV, p 6.

<sup>42</sup> E, IV, p 7.

Esto nos muestra que, incluso cuando sabemos lo que es mejor para el cuerpo y la mente, no es suficiente con intentar reprimir un afecto, ya que este solo puede ser superado por otro afecto más poderoso. De ahí que el conocimiento verdadero del bien y del mal —es decir, una idea adecuada— no sea suficiente para restringir una pasión, a menos que ese conocimiento se asuma también como un afecto que aumente la potencia de acción del individuo.<sup>43</sup> En otras palabras, como un afecto solo puede ser contrarrestado por otro afecto más fuerte, es posible que un deseo basado en el conocimiento verdadero o en ideas adecuadas sea superado por las pasiones.<sup>44</sup> En esto radica precisamente la impotencia de la razón frente a las pasiones.<sup>45</sup> Esto se ejemplifica claramente en el caso de un deseo por algún bien futuro, que puede ser vencido por el deseo de placeres inmediatos.<sup>46</sup> No obstante, “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza”.<sup>47</sup> Aunque la alegría sea más poderosa que la tristeza —ya que la fuerza del deseo que proviene de la alegría se define tanto por la potencia humana como por la de la causa externa—, esto no es suficiente para superar las pasiones y alcanzar la buena vida. Para lograrlo, es necesario un verdadero conocimiento del bien —la utilidad propia— y del mal en los afectos, en tanto que somos conscientes de ellos. Lo que Spinoza denomina la buena vida o bienaventuranza es, esencialmente, la superación del dominio de las pasiones y la adquisición de las herramientas necesarias para vivir de acuerdo con la razón, que es la vida de la libertad.<sup>48</sup> En los libros cuatro y cinco de la *Ética*, Spinoza ofrece una orientación sobre cómo alcanzar esta vida buena mediante lo que denomina el ideal del hombre libre y los remedios para las pasiones.

---

<sup>43</sup> E, IV, p 14.

<sup>44</sup> E, IV, p 15.

<sup>45</sup> Esta lucha, que sigue la ley del "más fuerte", está determinada por la distinción entre causas intrínsecas (inmanentes) y causas externas. Las causas o propiedades intrínsecas están asociadas a ideas verdaderas o adecuadas, es decir, a la propia potencia humana. En contraste, los afectos, cuando son experimentados como pasiones, dependen de causas externas, cuyo poder, al compararse con la potencia individual, la superan indefinidamente. No obstante, es importante destacar que, a medida que se avanza en la *Ética*, las ideas no solo se consideran en relación con nosotros mismos, sino en relación con sus objetos, lo que nos remite a la totalidad de la Naturaleza o Dios (4/28), quien, como es evidente, no puede ser superado por nada.

<sup>46</sup> E, IV, p 16.

<sup>47</sup> E, IV, p 18.

<sup>48</sup> E, IV, p 59.

## **CAPÍTULO 4: LA LIBERTAD POLÍTICA.**

## 4.1 Los fundamentos del Estado político.

### 4.1.1 Una ontología política: de la libertad divina a la libertad humana.

Antes de abordar directamente el análisis de la libertad en el ámbito político, es necesario hacer una breve aclaración sobre los alcances de esta investigación. La tesis principal de este trabajo es analizar y evaluar el concepto de libertad en la filosofía de Spinoza, abarcando diversos campos —ontología, epistemología, ética y política—, con especial atención a su obra más destacada, la *Ética*. En este marco, se plantea una tesis secundaria dentro de la tesis principal: identificar y analizar los fundamentos políticos implícitos en la *Ética*, sin recurrir a sus escritos específicamente políticos, como el *Tratado teológico-político* o el *Tratado político*. La justificación de este enfoque radica en examinar cómo, desde el marco ontológico de la *Ética*, ya se vislumbra una dimensión política, lo que sugiere una interrelación inseparable entre ontología y política en la filosofía de Spinoza. El objetivo, en definitiva, es demostrar que solo a partir de la ontología es posible desarrollar una epistemología, una ética y, finalmente, una política. Esto subraya la primacía del ámbito ontológico sobre los demás campos del conocimiento, ya que, al tratar con la existencia y sus relaciones, nos permite comprender la totalidad de lo existente. Esta estructura refleja la propia comprensión filosófica de Spinoza, quien aborda estas cuestiones siguiendo un orden lógico: desde lo más complejo —la comprensión de la sustancia— hasta lo menos complejo —la comprensión de los modos o singularidades—, en un sistema filosófico basado en una deducción rigurosa, donde la complejidad se refiere a la cuestión de la totalidad. De este modo, el orden seguido en este trabajo refleja el que Spinoza establece en su *Ética*, cuyo alcance se extiende a futuras investigaciones en el ámbito político.

Y el motivo de esto me parece haber sido que no han mantenido el orden de filosofar. Pues creyeron que la naturaleza divina, que debían contemplar antes de nada por ser anterior tanto en conocimiento como en naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas, que son objeto de los sentidos, eran las primeras de todas. De donde ha resultado que, mientras contemplaron las cosas naturales, en ninguna cosa pensaron menos que en la naturaleza divina; y que,

cuando después encaminaron su ánimo a contemplar la naturaleza divina, en nada pudieron pensar menos que en sus primeras ficciones sobre la que habían construido el conocimiento de las cosas naturales, puesto que nada les podían ayudar para el conocimiento de la naturaleza divina. Nada extraño, pues, que hayan caído en frecuentes contradicciones.<sup>1</sup>

Ahora bien, abordemos el problema de la libertad en el ámbito político, sin perder de vista el desarrollo ontológico que, como se ha mencionado, lo hace posible. El punto de partida en la filosofía de Spinoza es el concepto de Dios, Naturaleza o Sustancia, que difiere radicalmente del concepto de Dios sostenido por la tradición onto-teológica. Esta imagen tradicional concibe a Dios como una persona trascendente, es decir, totalmente separada del mundo, como si fueran dos entidades distintas. A este Dios se le atribuyen una voluntad omnipotente y un entendimiento omnisciente, capaces de elegir lo que es mejor o peor para el mundo. Además, se le concibe como un ser eterno, con una eternidad entendida en términos temporales, es decir, sin principio ni fin, y como el creador de todas las cosas a partir de la nada, asimilado a la figura de un artesano universal. Esta construcción teológico-metafísica de Dios es justamente la que Spinoza critica. Sin embargo, dicha crítica, que Spinoza desarrolla en la primera parte de la *Ética* —como hemos expuesto en los dos primeros capítulos de esta investigación—, tiene implicaciones no solo ontológicas, sino también políticas. En efecto, la tradición teológico-metafísica fundamenta su filosofía política en esta imagen de Dios, por lo que la teología y la política se presentan como cuestiones inseparables. De este modo, Dios se concibe como un monarca o legislador del universo que gobierna a su antojo, suspendiendo las leyes naturales mediante actos de voluntad, como en el caso de los milagros. Castiga y recompensa a los hombres, quienes, al haber sido creados a su imagen y semejanza —es decir, dotados de libre albedrío, voluntad y entendimiento—, tienen preferencia sobre las demás criaturas. Esta imagen de Dios, más cercana a la de un *super-hombre*<sup>2</sup>, lo presenta como un creador y gobernante de todos los seres según su voluntad, a la cual se le atribuyen cualidades humanas como la bondad, la justicia, la misericordia o la venganza, entre otras.

---

<sup>1</sup> E, II, p 10 e b.

<sup>2</sup> Marilena Chauí, “Spinoza: poder y libertad”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 114.

Como puede ser evidente, este conjunto de características atribuidas a la imagen tradicional de Dios juega un papel decisivo al fundamentar teorías políticas absolutistas, como la monarquía y las teorías iusnaturalistas. Por un lado, en la teoría de la monarquía absoluta, el rey, por voluntad y derecho divino, se convierte en soberano en la tierra, recibiendo un poder divino que lo asemeja al monarca celestial. A partir de esta semejanza, el monarca o rey terrestre, escogido contingentemente por una voluntad divina, es una figura trascendente que opera de manera vertical, es decir, fuera y por encima de la sociedad. Su voluntad tiene la fuerza de la ley, y al estar por encima de ella, no puede ser juzgado por nada ni por nadie. Por otro lado, las teorías iusnaturalistas, tanto del derecho natural objetivo como del subjetivo, no se basan en esta imagen de Dios como una voluntad trascendente que actúa de manera contingente al escoger un gobernante, sino que se fundamentan, respectivamente, en la Naturaleza y en la Razón. En el derecho natural objetivo, es la voluntad de Dios la que establece la Naturaleza como un orden jurídico originario, decretando una justicia que autoriza o prohíbe determinadas acciones. Así, el ser humano nace con un sentido innato de lo justo y lo injusto. Este orden jurídico natural antecede a cualquier legislación positiva, cuya perfección depende de su proximidad o alejamiento de dicho orden. Por su parte, en el derecho natural subjetivo, la razón y la voluntad —atributos distintivos del ser humano— dictan su derecho natural, ya que la razón revela lo que es conforme o contrario a la naturaleza. De aquí surge la idea de una naturaleza humana universal como criterio de orden político. En consecuencia, la diferencia entre la monarquía absolutista, el derecho natural objetivo y el derecho natural subjetivo radica en sus fundamentos: el voluntarismo del derecho divino, el fundamento de la razón divina y la naturaleza racional del ser humano. No obstante, las tres teorías comparten la noción de trascendencia, contingencia y voluntad, ya sea en Dios, la Naturaleza o la Razón.

A partir de este imaginario metafísico, teológico y político, Spinoza se enfrenta a los fundamentalismos que postulan la trascendencia de Dios, la Naturaleza y la Razón, así como al voluntarismo teleológico que concibe las acciones divinas, naturales y humanas como contingentes. Como se señaló en el primer capítulo de este trabajo, la filosofía de Spinoza demuestra que la imagen de Dios, concebida desde el intelecto y la voluntad libre, al igual que la del hombre como animal racional dotado de libre albedrío que actúa conforme a fines, son nociones que surgen de la ignorancia de las verdaderas causas y acciones de las cosas, al centrarse únicamente en los efectos aparentes y las supuestas finalidades.

Veamos ahora la concepción de Dios que propone Spinoza, en contraste con la tradición, y cómo esta nueva idea de Dios da lugar a una nueva manera de hacer política y fundamentar el Estado, que en trabajos posteriores denominará como *democracia*. Spinoza comienza su *Ética* con un concepto muy preciso: el de sustancia, entendida como un ser que existe y se concibe en sí y por sí mismo, sin el cual nada puede existir ni ser concebido. Una sustancia es tal por ser causa de sí misma (*causa sui*), es decir, causa tanto de su esencia como de su existencia. Al ser causa de sí misma, es también la causa de la esencia y existencia de todas las demás cosas en el mundo. Así, al ser la sustancia causa de sí misma, su existencia y su actuar están determinados únicamente por su propia naturaleza, no por algo externo, lo que la hace completamente incondicionada. En consecuencia, la sustancia tiene un carácter absoluto e infinito, precisamente porque es causa de sí misma y se produce sin condiciones. Para Spinoza, esta es la esencia de la infinitud, que no debe entenderse en términos temporales (sin principio ni fin).

La esencia de esta sustancia absoluta está compuesta por infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito en su propio género, lo que implica que posee infinitas cualidades. Esta sustancia, cuya esencia es infinitamente compleja debido a sus infinitos atributos, existe en sí y por sí misma, siendo una potencia absoluta de autoproducción y, por tanto, de producción de todas las cosas. La existencia y la esencia de la sustancia son idénticas a su potencia o fuerza infinita, tanto para existir por sí misma como para hacer existir a todas las cosas. Esto es lo que Spinoza denomina eternidad: la identificación en el ser de la existencia, la esencia y la potencia.<sup>3</sup> Al igual que con el concepto de infinito, el término eternidad no se refiere a una temporalidad sin principio ni fin, sino a la identidad entre el ser y el actuar. Así, si la sustancia existe por sí y en sí misma por la fuerza de su propia potencia, que es idéntica a su esencia, y dado que posee una complejidad infinita con infinitas cualidades infinitas (sus atributos), se deduce que solo puede haber una única sustancia, ya que sería absurdo pensar que lo infinito pudiera estar limitado. En consecuencia, existe una única sustancia absolutamente infinita que constituye el mundo entero y que es eterna, ya que en ella el ser y el actuar se identifican como una unidad. Además, al causarse a sí misma y hacer existir su propia esencia, Dios también hace existir todas las cosas singulares, las cuales lo expresan al ser efectos de su potencia infinita. En otras palabras, la existencia de la sustancia absolutamente infinita es, a la vez, la existencia de todo

---

<sup>3</sup> Marilena Chauí, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 102.

lo que se sigue de su potencia. De ahí que no sea posible concebir la creación del mundo en los términos de la tradición, es decir, pensar en Dios como una inteligencia creadora, ya que el mundo es la expresión de la causalidad eterna de Dios, que no es más que aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza, potencia y esencia.

De lo anterior se desprende que el ser absolutamente infinito es libre, ya que, según Spinoza, la libertad no se entiende como la elección voluntaria entre posibilidades (lo cual implicaría una contradicción en la idea de Dios), sino como el actuar exclusivamente por la necesidad de su propia naturaleza, sin estar determinado por una voluntad, un entendimiento o un fin externo que los guíe. La potencia libre de la sustancia, al causarse a sí misma, fluye necesariamente de su propia esencia, haciendo existir todas las cosas singulares que la expresan, ya que sus efectos son siempre inmanentes y no trascendentes. Spinoza demuestra que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”<sup>4</sup>, es decir, no es una causa que se separa de sus efectos después de haberlos producido (trascendencia), sino una causa eficiente que permanece en todas las cosas (inmanencia), expresándose en ellas, y ellas, a su vez, expresándola de manera cierta y determinada. Estos efectos inmanentes de la sustancia son lo que Spinoza llama modos de la sustancia, los cuales son efectos necesarios producidos por la potencia de los atributos de la sustancia. Así, la sustancia, como causa de sí misma y causa eficiente inmanente, tiene su esencia definida por la causalidad, es decir, por su potencia de actuar.

Por tal razón, todo lo que existe tiene una causa determinada y necesaria para existir y ser tal como es; ninguna cosa singular o modalidad puede determinarse a sí misma a existir ni tampoco a indeterminarse. El orden necesario de la naturaleza es una relación infinita de causas, es decir, una red de determinaciones necesarias establecidas por la esencia y la potencia tanto de la sustancia como de sus atributos, y por las operaciones de los modos infinitos. De esta manera, se concluye que no hay nada contingente en el universo. Todo lo que existe tiene una causa necesaria, y aquello que carece de una causa determinada simplemente no existe. Todo lo que existe, lo hace por la esencia y la potencia necesarias de los atributos y modos de Dios. Por este motivo, Spinoza se distancia de la imagen de la creación del mundo a partir de la nada (*ex nihilo*), propuesta por la teología tradicional, que sostiene que, mediante un acto voluntario, Dios crea el mundo de forma contingente. La idea de un mundo contingente es inseparable de

---

<sup>4</sup> E, I, p 18.

la personificación divina, en la que un Dios, dotado de intelecto y voluntad, elige este mundo entre infinitos mundos posibles.

Con toda esta argumentación y formulación que hace Spinoza sobre Dios, se busca un proceso de desantropomorfización y despersonalización de Dios mediante la negación del intelecto y la voluntad como atributos de la sustancia, así como la unidad entre la potencia y el poder en Dios. Por un lado, como se ha visto, Spinoza afirma que tanto la esencia como la existencia de todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios, o de la libre necesidad de su potencia. Este uso de la expresión “libre necesidad” muestra cómo Spinoza elimina la oposición entre lo necesario y lo libre, desvinculando la libertad de la voluntad, ya que la tradición asociaba lo necesario a lo natural y lo libre a lo voluntario. A partir de esto, se demuestra que el intelecto y la voluntad no son atributos de Dios, dado que tanto el intelecto como la voluntad son modos del atributo del pensamiento. La voluntad, por lo tanto, no se distingue del intelecto, ya que consiste en la acción de afirmar o negar una idea. De ahí se deriva que la causalidad divina se entienda como una causalidad eficiente o activa, en la que Dios actúa a través de una relación lógica y necesaria, inmanente, entre principios y consecuencias. La realidad es la acción de la sustancia y lo que se sigue necesariamente de su esencia. Así, la relación entre Dios y las cosas es una necesidad lógica que les confiere una inteligibilidad absoluta, y no el resultado de una elección basada en una decisión voluntaria o en un entendimiento que discierne entre posibles. Asimismo, Spinoza, con esta deconstrucción del ideario teológico-político, demuestra que la potencia y el poder en Dios son una y la misma cosa, a diferencia de la tradición, que suponía una distinción entre la *potentia* o fuerza de la esencia y la *potestas* o facultad libre para usar o no esa *potentia*. Esta distinción entre potencia y poder hacía que la acción de Dios fuera contingente, ya que podría decidir usar o no su potencia, es decir, según su voluntad o poder, determinar cuándo era más o menos conveniente ejercerla. Al afirmar la unidad entre potencia y poder, Spinoza demuestra que todo lo que existe está necesariamente determinado a producir efectos necesarios, ya que cada modalidad o singularidad finita está articulada en un orden y conexión de causas necesarias, que se relacionan en sus operaciones y acciones. Todo lo que está en el poder de Dios es necesario, pues ese poder no es más que la potencia divina, idéntica a la esencia de Dios, de la cual todo se sigue necesariamente.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Marilena Chaui, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 108.

Ahora bien, a partir de esta concisa y compacta conceptualización ontológica de Dios en la filosofía de Spinoza, analicemos sus consecuencias en el ámbito político, en contraste con la tradición teológico-política. Como hemos visto, el concepto de Dios o sustancia en Spinoza se presenta como una unidad ontológica, lo que implica que, entre la sustancia, los atributos y los modos—que son lo único que existe—no hay diferencia alguna. La ontología de Spinoza no se basa en categorías o géneros jerárquicos, sino en una igualdad o unidad de lo existente, puesto que tanto los atributos como los modos son expresiones de la sustancia. Dicho en otras palabras, los atributos y las singularidades son la sustancia misma, que se manifiesta de manera clara y determinada, ya que Dios es causa eficiente inmanente de sus atributos y modos; es decir, Dios no se separa de su producción, sino que se afirma en ella. Así, no existe separación ni subordinación entre la sustancia y sus expresiones, lo cual sería absurdo, dado que son lo mismo. En consecuencia, al entrar en el ámbito político, una sociedad basada en la concepción ontológica de Dios o de la sustancia spinozista no debería admitir ningún tipo de jerarquía. Ni Dios ni el gobernante están por encima de sus expresiones o de sus ciudadanos, ya que estos son constituyentes de las primeras. Por esta razón, los conceptos de inmanencia y expresión son fundamentales para comprender tanto a Dios o la sustancia como a una sociedad derivada de esta visión. Esto contrasta con la tradición teológico-política, que coloca a Dios y al gobernante en un lugar separado y, por lo tanto, superior a lo existente, como seres trascendentes y distintos de sus efectos. En cambio, Dios, la Sustancia o la Naturaleza operan bajo el orden y la conexión de las cosas, es decir, bajo la necesidad de su propia naturaleza, que siempre responde a la unidad y a las relaciones de causa y efecto producidas. Así, tanto Dios como el gobernante constituyen una unidad en relación con los atributos y modos, por un lado, y con los ciudadanos, por otro. De este modo, Dios o el gobernante se expresan a través de sus atributos, modos y ciudadanos, sin los cuales no pueden existir ni actuar, ya que son expresiones inmanentes y, por lo tanto, partes constitutivas de su ser, existencia, potencia y acción.

A su vez, Spinoza demuestra que su concepto de Dios o sustancia no tiene ninguna relación con los conceptos de voluntad y entendimiento, ya que estos no son atributos de la sustancia, como sostenía la tradición, sino simples modos dentro del atributo del pensamiento. Así, la imagen de Dios ya no puede concebirse como la de un monarca divino que dicta decretos o leyes naturales a partir de una voluntad omnipotente y una inteligencia omnisciente, determinando lo mejor o lo peor según fines y posibilidades, basándose en la contingencia o el

libre albedrío. Por el contrario, Dios o la sustancia spinozista actúa únicamente por la necesidad de su propia naturaleza, sin estar condicionado por voluntad, inteligencia, deseo o propósito alguno. Por ello, Dios es libre, ya que se sigue únicamente de su naturaleza, esencia y poder, sin posibilidad de que las cosas puedan concebirse de otra manera en el mundo. Esto es lo que Spinoza entiende por causa libre, en contraste con una causa necesaria y determinada. En consecuencia, en el ámbito político, un gobernante que comprenda esta ontología de Dios no debería actuar guiado por la voluntad o el intelecto en términos de dictar leyes o gobernar en función de fines o efectos determinados por estos. En su lugar, debe gobernar conforme a la necesidad y al entendimiento de las causas que lo determinan, tanto a él como a sus ciudadanos, es decir, comprendiendo sus potencias, existencias y necesidades propias y singulares. Asimismo, el poder del gobernante no debe concebirse como un acto derivado de su voluntad, deseo o propósito, sino de su propia potencia y esencia, que son lo mismo. De este modo, una correcta comprensión de la esencia y la potencia tanto del gobernante como de los ciudadanos—ambos modos de la sustancia—permitiría un ejercicio del poder plenamente acorde con las necesidades causales de ambos. Así como la creación del mundo no se basa en un argumento *ex nihilo* ni en la voluntad o inteligencia de Dios, del mismo modo el gobernante debe actuar en la creación de leyes y en el ejercicio de su poder. Esto significa que debe hacerlo a partir de su propia potencia y esencia, en consonancia con la de sus ciudadanos, ya que ambos forman una unidad o igualdad. En suma, el orden natural no es un orden jurídico decretado por Dios, sino la conexión necesaria entre causas y efectos producidos por su potencia inmanente. Lo que llamamos "leyes de la naturaleza" no son decretos divinos, sino expresiones determinadas de la potencia absoluta de la sustancia. Esto es lo que se entiende por derecho, es decir, el derecho de la Naturaleza como la manifestación de la potencia de la sustancia. Derecho y potencia son lo mismo, y es responsabilidad del gobernante comprender que la creación de leyes, decretos o derechos debe estar siempre en relación con la potencia, el poder, la esencia y la existencia de todos los ciudadanos de su Estado, quienes son parte constitutiva de la sustancia en su totalidad.

En definitiva, el paso desde una perspectiva ontológica a una política-antropológica, es decir, desde el entendimiento de Dios hasta la comprensión humana, tiene como fin abordar el problema de la libertad. En otras palabras, comprender la libertad en Dios nos permite también entender la libertad humana y, a su vez, constituir un Estado político basado en fundamentos ontológicos, donde el concepto de libertad se convierte en el pilar necesario para vivir de

acuerdo con la determinación necesaria de la realidad.

Decimos que un ser es libre cuando, por la necesidad interna de su esencia y de su potencia, en él se identifican su manera de existir, de ser y de actuar. La libertad no es, pues, elección voluntaria ni ausencia de causa (o una acción sin causa); tampoco la necesidad es un mandamiento, ley o decreto externos que forzarían a un ser a existir y actuar de manera contraria a su esencia. Esto significa que una política conforme con la naturaleza humana sólo puede ser una política que propicie el ejercicio de la libertad, y de esa manera poseemos desde ya un criterio seguro para evaluar los regímenes políticos según realicen o impidan el ejercicio de la libertad.<sup>6</sup>

Precisamente, el régimen político más natural para propiciar adecuadamente este ejercicio de la libertad es lo que Spinoza denomina democracia. En este sentido, y en relación con la argumentación expuesta sobre la ontología de la sustancia y sus consecuencias en el ámbito político modal, la democracia —dentro del marco de la *Ética*— se inscribe en una política que comprende los mecanismos que rigen la naturaleza, el desarrollo de las relaciones interindividuales y los principios genéticos de la sociedad humana. Para Spinoza, la democracia es un movimiento colectivo necesario dentro de la naturaleza humana como proceso histórico, ya que se constituye como una forma política sostenida por la libertad, entendida como la expresión del despliegue de la existencia de una colectividad. Así, la democracia representa el principio fundamental y constitutivo de toda relación política, incluso en regímenes monárquicos o aristocráticos, siendo el régimen por excelencia entre los diversos posibles. En el interior de la democracia se desarrollan procesos y dinámicas colectivas vinculadas a los afectos y la imaginación, y solo a través de la potencia afectiva e imaginativa de la multitud es posible transitar hacia modos de gobernabilidad más amplios, capaces de conducir a decisiones más racionales orientadas hacia la utilidad común.<sup>7</sup>

De esta manera, se hace evidente que la potencia de la multitud en la monarquía genera

---

<sup>6</sup> Marilena Chaui, “Spinoza: poder y libertad”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 117.

<sup>7</sup> Stefano Visentin, *El movimiento de la democracia* (Córdoba: Encuentro, 2011), 7-11.

un mínimo de cohesión entre sus ciudadanos, ya que una multitud nunca cederá su derecho a varios o a uno solo si logra un acuerdo común entre sus miembros. Como es sabido, la emancipación de la multitud es bloqueada por la representación de algún tipo de soberanía como poseedora de un poder absoluto, lo que refuerza una imagen mítica al suponer que un solo hombre puede sostener el gobierno de un país, es decir, la potencia de una multitud. Por este motivo, la monarquía, como cualquier régimen político o forma de sociedad política, se sostiene siempre sobre la potencia de la multitud de sus ciudadanos. De ahí que la democracia sea el fundamento de toda forma política, pues es el régimen que mejor comprende y expresa la *potentia multitudinis*. La democracia, tiende a la descentralización de los poderes administrativos e incluso a la propiedad pública del suelo, promoviendo la creación de consejos numerosos y dotados de amplias prerrogativas, lo que incrementa la potencia de la multitud en el Estado. Esto demuestra que no existe una separación real entre gobernantes y ciudadanos, sino que ambos constituyen una misma esencia en tal o cual forma de gobierno. Así, la libertad de la multitud es, sin dudas, política, pues expresa su capacidad para instituir su propia potencia y poder, participar en las decisiones y construcciones de lo común, o, por el contrario, resistir a un poder constituido y oponerse a decisiones que los muchos no han contribuido a producir, si estas son percibidas como contrarias a la utilidad común. La organización política democrática “se encuentra inscrita en la constitución de la multitud, en la natural igualdad de los individuos que la componen y en la necesidad que emerge a partir de un deseo compartido: es un proceso causal continuo generado por la conexión de los conatus singulares, por la potencia irreductible de una multiplicidad”.<sup>8</sup>

Con ello, la potencia de la multiplicidad se opone al poder de la unidad, esto es, al de la multitud concebida como pueblo. De ahí que, para Spinoza, como se verá a continuación, no sea necesaria una construcción conceptual relativa al contrato social, ya que esta reduce a la multitud a una forma política inmediata como una unidad susceptible de ser representada. Por el contrario, como se ha mencionado, la libertad de la multitud actúa siempre de manera política, tanto en su participación en el gobierno del Estado como en su fuerza de resistencia frente a un poder constituido. De esta manera, el concepto de multitud contiene un elemento de incontenibilidad frente a la formalización de una figura o noción como la de pueblo soberano, es decir, como representante de un poder. En este sentido, la democracia propuesta por Spinoza

---

<sup>8</sup> *Ibid*, 73.

se muestra irreductible al concepto moderno de esta, entendido desde la perspectiva del contrato social y la representación. Esto no se limita únicamente a la oposición entre la participación directa de los ciudadanos y el auge del poder soberano, sino que, de manera más radical, coloca en el centro de la forma política de un Estado la intrascendibilidad del actuar de la potencia colectiva de todos sus ciudadanos<sup>9</sup>, siempre expresiva e inmanente de su potencia, poder y deseo.

En definitiva, un proyecto político democrático basado en la ontología spinozista de la sustancia conduce a un Estado capaz de organizar íntegramente la potencia igualitaria y participativa de la multitud, expresando su capacidad de ser causa absoluta de sus propios efectos y, por tanto, siendo irreductible a una mera unidad representada como decisión soberana. Por este motivo, el Estado democrático es, una vez más, preferible para Spinoza frente a todos los demás, ya que su naturalidad reside en la libertad que concede a cada individuo al no transferir a ningún otro individuo su derecho natural. Así, se considera que el pensamiento y la acción de cada individuo dentro de dicho Estado constituyen un actuar de común acuerdo. Los pensamientos y opiniones de cada individuo singular no son jamás privados, ya que expresan una potencia constituyente en acto, que involucra a la ciudadanía entera como participación en los mecanismos de decisión. De esta manera, la democracia se presenta como la única forma política capaz de incrementar la racionalidad y la libertad de cada ciudadano, promoviendo formas coherentes con cada singularidad, potencia y deseo. Además, crea las condiciones necesarias para superar los mecanismos de coacción y las lógicas de poder que pueden operar internamente en cualquier organización estatal. Solo el individuo libre y consciente comprende la necesidad de la relación y la comunicación con otros individuos, pues esta comunicación constituye su propia esencia individual, al estar potenciada por vínculos basados en afectos positivos, y no en pasiones e imaginaciones aisladas.

Solo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad, y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien. Por consiguiente, solos los hombres libres son muy agradecidos entre sí.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> *Íbid*, 76-77.

<sup>10</sup> E, IV, p 71.

#### 4.1.2 El concepto de individuo.

A partir de lo expuesto anteriormente en este capítulo, puede afirmarse con claridad que el conocimiento de la política depende necesariamente del conocimiento de la naturaleza humana y, a su vez, del conocimiento de Dios o de la sustancia. De ahí que para Spinoza sea necesario explicar qué es el ser humano desde la segunda parte de la *Ética*, esto es, una modificación de los atributos divinos, constituida por cuerpos e ideas. Por un lado, los cuerpos no son sustancias, sino modificaciones determinadas del atributo de la extensión; por otro, las ideas son modificaciones determinadas del atributo del pensamiento. Pese a esta diferencia entre cuerpos e ideas, Spinoza demuestra la relación entre estas dos modalidades finitas, donde “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”<sup>11</sup>, ya que ambas expresan la acción única de la sustancia, aunque como efectos diferenciados por la potencia de su respectivo atributo. En consecuencia, aunque cuerpos e ideas se diferencian ontológicamente, Spinoza intenta determinar como estas se relacionan y constituyen una singularidad modal determinada, a la que podemos llamar humano.

Ahora bien, del axioma VI de la primera parte de la *Ética*, según el cual “la idea verdadera debe concordar con su objeto ideado”, se deduce que toda idea es la idea de algo determinado, siempre en relación con un objeto. De esta manera, Spinoza demuestra que la idea cuyo objeto es el cuerpo humano se llama mente, la cual, al igual que el cuerpo, no es una sustancia, sino la idea de ese cuerpo. Por ende, se puede concluir que la mente humana no es algo separado del cuerpo y que, por lo tanto, las ideas de la mente presuponen a su cuerpo y lo conocen. Así, la relación entre cuerpo y mente no es causal, sino de implicación recíproca, ya que la diferencia entre los atributos que los posibilita marca la diferencia de sus causalidades. Por eso, “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay)”<sup>12</sup>.

De esta forma, se pretende comprender el origen del individuo humano a partir de los modos singulares, sus relaciones necesarias y la acción de los atributos de la sustancia como modificaciones de modos finitos singulares. Si prestamos atención a la definición II de la segunda parte de la *Ética*, podemos observar que toda esencia es singular o en acto, donde la

---

<sup>11</sup> E, II, p 2.

<sup>12</sup> E, III, p 2.

esencia es inseparable de su existencia singular.<sup>13</sup> No obstante, aunque esa esencia sea una condición necesaria para la existencia de dicha singularidad, no es una condición suficiente, ya que esta singularidad depende tanto de su existencia, es decir, de una causalidad interna, como del orden y conexión con las demás cosas singulares, es decir, de las causas externas que la conservan o destruyen.

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular.<sup>14</sup>

Ahora bien, de la precedente definición se sigue que la singularidad puede ser entendida como individualidad, es decir, como una esencia singular cuya existencia está determinada. Asimismo, se deduce que, para Spinoza, la singularidad consiste en la composición de individuos que concurren en la misma acción, lo que implica una doble determinación. Por una parte, la determinación en el individuo depende del orden y la conexión de las causas singulares que operan sobre él, y, por otra parte, del conjunto de las acciones simultáneas de todas las singularidades que constituyen al individuo. De esta manera, actuar en común como una causa única convierte a los componentes —en este caso, cada singularidad— en partes constituyentes del propio individuo, de modo que individualidad significa unidad causal. Solo se puede hablar de individualidad singular cuando las partes constituyentes actúan como una única causa de acción.<sup>15</sup> Así, todos los componentes que se reúnen de manera extrínseca se vuelven intrínsecos al momento de realizar una acción conjunta para la producción de un efecto determinado, lo que provoca una unión constituyente y la formación del individuo.

Esto se evidencia con mayor claridad en la distinción que hace Spinoza entre cuerpos simples y cuerpos complejos, conceptos que desarrolla para llegar, finalmente, a una definición particular del cuerpo del individuo humano. Los cuerpos simples, es decir, aquellos que

---

<sup>13</sup> A partir de la definición II de la segunda parte de la *Ética*, se puede concluir que, para Spinoza, no existen esencias universales.

<sup>14</sup> E, II, def VII.

<sup>15</sup> Marilena Chauí, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 141.

representan el límite de lo corporal, se expresan predominantemente de manera teórica, como puntos en movimiento dentro de un orden geométrico global. Son cuerpos que, al ser analizados y descompuestos, no permiten identificar componentes más simples. Sin embargo, pese a su simplicidad, estos cuerpos nunca aparecen en la física de Spinoza como elementos aislados. En el sistema spinozista, la materia se presenta como una red de cuerpos en constante relación, formando un sistema de comunicación e interacción mutuas. De esta manera, puede hablarse de una física geométrica, una ciencia que abarca todos los cuerpos sin excepción, en la que el movimiento y el reposo son siempre relativos a otros cuerpos. Esta ciencia relacional permite estudiar el comportamiento de los cuerpos de manera racional, ya que las acciones de cada cuerpo están integradas en una estructura coherente y comprensible, definida por un sistema dinámico de causas y efectos interrelacionados. En cuanto a los cuerpos complejos, es decir, aquellos que, mediante choques, movimientos o reposos específicos, se unen para formar un solo cuerpo o individuo, implican una mayor determinación exterior que los cuerpos simples, ya que las partes componentes del cuerpo compuesto son forzadas por otros cuerpos a unirse y aglomerarse en un individuo con una forma determinada. Así, la forma del individuo dependerá entonces, necesariamente del contexto en el cual se encuentra inmerso que, inevitablemente, incidirá sobre la propia constitución del individuo.<sup>16</sup>

Sobre la base de lo anterior, Spinoza busca fundamentar qué es un cuerpo vivo y humano a partir de los nuevos descubrimientos físicos de su época (mecánica clásica). De esta manera, los cuerpos se presentan como entes de movimiento y reposo; es decir, se distinguen por sus velocidades, y ya no por la sustancia o materia, como afirmaba la tradición. Así, la convergencia o unión de los cuerpos se explica por el movimiento, permitiendo que se comuniquen entre sí, al ser modos de un mismo atributo. Los cuerpos son determinados al movimiento o al reposo por la acción de otros cuerpos que han sido también determinados de la misma manera, constituyéndose en un solo cuerpo a través de un movimiento simultáneo que genera una acción, la cual forma al individuo.

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con

---

<sup>16</sup> Gonzalo Ricci, *La multitud en Spinoza: de la física a la política* (Buenos Aires: Ragif, 2022), 48-52.

distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todo a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.<sup>17</sup>

A partir de la definición que nos ofrece Spinoza, se puede deducir que un individuo puede conservarse aun cuando se le retiren ciertos componentes, siempre que estos sean reemplazados por otros con igual proporción de movimiento y reposo. Esto permite entender que el individuo puede mantener su forma mientras los cuerpos o singularidades continúen comunicándose con la misma proporción de velocidad y dirección. De este modo, las singularidades del individuo son relativas, ya que pueden concebirse tanto como un todo como partes, dado que los conceptos de todo y parte son únicamente relativos.

La conservación del individuo, es decir, la conservación de la proporción de movimiento y reposo de las singularidades que lo constituyen, lleva a Spinoza a la primera formulación del concepto de *conatus*.<sup>18</sup> Como se puede observar, el individuo, en tanto corporalidad, tiende a esforzarse por mantener un determinado estado, lo cual no es más que el esfuerzo de cada componente en relación y comunicación con un movimiento constante. Este esfuerzo por la conservación del individuo y sus partes puede entenderse como un sistema de afecciones recíprocas, donde las partes inherentes al individuo interactúan con partes ajenas, ya que el cuerpo, por necesidad, se ve impulsado a la regeneración y conservación mediante su interacción con otros cuerpos. De este modo, el concepto de individuo siempre se refiere a una singularidad compleja, nunca aislada, y, por tanto, siempre en continua relación con otras singularidades o individuos. Esta unidad surge de la relación entre los cuerpos que constituyen al individuo, ya sea a través de la interacción de las partes entre sí dentro del propio individuo, o mediante la interacción de esas partes con cuerpos exteriores, intercambiando acciones entre ellos.

Como consecuencia del concepto de individuo en la filosofía de Spinoza, se puede plantear que la Naturaleza, bajo el atributo de la extensión, es un individuo absolutamente complejo, compuesto de infinitas modalidades y causalidades, que constantemente busca la

---

<sup>17</sup> E, II, def.

<sup>18</sup> Marilena Chaui, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 142.

conservación en el equilibrio entre el movimiento y el reposo de sus partes. A su vez, esta complejidad en el atributo de la extensión y en los modos corporales repercute en el concepto de la mente humana bajo el atributo del pensamiento, donde la mente también se concibe como algo complejo, y no como una entidad simple. La mente, siendo la idea de un cuerpo existente, puede disponerse de innumerables maneras, ya que es la idea de todo estado o afección de ese cuerpo. De esta forma, la mente es una potencia capaz de percibir, desear e imaginar la multiplicidad simultánea, porque ella misma es también una multiplicidad simultánea. Así, la Naturaleza, desde el punto de vista del atributo del pensamiento, puede ser vista como una conexión de ideas, y por lo tanto, como un individuo absolutamente compuesto. Si el orden y la conexión de las cosas y de las ideas es uno y el mismo, se puede concluir que la naturaleza naturada, o las modalidades singulares, en su totalidad constituyen un individuo infinitamente complejo y compuesto, que se realiza como potencia de actuar.

En suma, a partir del concepto de individuo en la filosofía de Spinoza, es posible llegar a una serie de conclusiones en el ámbito político y en relación con el concepto de libertad, como resultará evidente para el lector. Como se ha mencionado, el individuo está compuesto por una multiplicidad de singularidades o modalidades, que conforman una unidad compleja de cuerpos e ideas. De este modo, el individuo no puede ser pensado aisladamente, como lo hacía la tradición filosófica o como aún se tiende a pensar en nuestros días, ya que siempre está en relación con las diversas partes que lo constituyen, las cuales actúan como una única causa de acción o interactúan con partes externas de otros individuos, que también influyen en él. Así, la relación, la comunicación, el movimiento y el reposo —esto es, la unidad de todas estas acciones y partes— son lo que constituyen cada modalidad e individuo, determinando su naturaleza. Por este motivo, la libertad siempre es una relación necesaria, ya sea con las partes inherentes —es decir, la esencia de cada cosa, que no es más que la expresión inmanente de la sustancia— o con el encuentro de modalidades externas que pueden resultar útiles o nocivas. En este sentido, la libertad siempre es relativa a un otro, porque es imposible concebir una modalidad aislada de la Naturaleza, sin relación, comunicación o variación de movimiento, puesto que toda singularidad produce un efecto necesario en otra modalidad y es causa simultánea de otra. En consecuencia, toda esta teoría física del individuo permite a Spinoza sacar también consecuencias decisivas en el ámbito político. Al ser el individuo una unión de

cuerpos y una conexión de ideas, estas relaciones pueden dar lugar a un nuevo individuo a través de la acción unificada y común de sus partes, formando un individuo complejo nuevo, lo que Spinoza denominará posteriormente *multitud*.<sup>19</sup> Así, el sujeto político no está determinado por el concepto de contrato, derivado de la teoría contractualista propia de su época (Hobbes, Locke y posteriormente Rousseau), ya que este surge únicamente de una física natural, en la cual los movimientos, acciones y relaciones son inherentes a los propios modos, que buscan incrementar su potencia al integrarse con otros cuerpos e ideas, formando una sola unidad o individuo. La necesidad de toda relación, comunicación y movimiento radica precisamente en la perseverancia del estado del individuo y, por lo tanto, en la de sus partes, las cuales, al incrementar su potencia y unidad, perpetúan también su ser en la existencia.

#### **4.1.3 *Conatus*: La naturaleza de la política.**

Como se ha señalado, la formulación conceptual del individuo en Spinoza implica una física basada en un sistema de fuerzas, donde estas se conservan, aumentan o disminuyen según las proporciones de movimiento y reposo. Sin embargo, al referirnos al concepto de *conatus*, esta física cinemática del individuo se mantiene como base, pero se complementa con una dinámica que incorpora la intensidad de las fuerzas. De este modo, los individuos ya no se limitan a esforzarse por conservar un estado determinado, sino que buscan perseverar en su ser. Estas ideas se desarrollan en la filosofía de Spinoza a partir del concepto de *noción común*, que, como objeto de la razón —conocimiento de segundo grado—, permite a la mente humana comprender las relaciones necesarias que existen entre las partes que constituyen un todo. Este concepto facilita el entendimiento de las relaciones de concordancia inherentes entre los distintos individuos, dado que, al existir determinaciones comunes, la mente humana es capaz de formar una unidad a partir de la diversidad de individuos. En este sentido, la razón solo es posible cuando existen relaciones de constitución o afección entre los individuos, siempre y cuando compartan algo en común; de lo contrario, sería imposible que algo pudiera beneficiarlos o perjudicarlos. Así, se desprende la teoría cinemática y dinámica del *conatus*, donde no solo se consideran las proporciones de movimiento y reposo, sino también la intensidad de las fuerzas. En este contexto, el individuo puede ser causa adecuada cuando los

---

<sup>19</sup> Marilena Chauí, “Spinoza: poder y libertad”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 121.

efectos se explican desde su propia naturaleza, o causa inadecuada cuando los efectos no se siguen de su esencia, debido a la intervención de causas o potencias externas. En consecuencia, cuando el individuo es causa —y especialmente cuando es causa adecuada—, ya no se le entiende únicamente como un ser que preserva un estado, sino como un ser singular con una potencia que se refiere tanto a su existencia como a su capacidad de actuar.

A partir de esta nueva física, la potencia del individuo puede aumentar o disminuir de diversas maneras, dependiendo tanto de causas corporales como de causas imaginarias e intelectuales. De ello se deduce que tanto el cuerpo como la mente pueden tener partes más fuertes o más débiles, ya sea en comparación entre sí o en relación con fuerzas externas. En otras palabras, el individuo, al estar compuesto por partes constituyentes que se integran y se diferencian entre sí, sigue un principio físico que regula el aumento o la disminución de su potencia según sus interacciones con potencias externas. Así, las partes más débiles del individuo pueden someterse a la influencia de causas externas más poderosas, o, por el contrario, sus partes más fuertes pueden resistir y superar dichas presiones. De esta manera, Spinoza concibe una relación conflictiva, tanto interna como externa en el individuo.<sup>20</sup> Este conflicto es un juego de fuerzas opuestas y de intensidades variables, que depende de los objetos deseados y de la intensidad de esos deseos.

Para Spinoza, el *conatus* es la fuerza interna que unifica todas las operaciones y acciones de los individuos singulares, permitiéndoles perseverar en la existencia. Como se ha mencionado, esto no implica permanecer en un estado fijo, sino tener la capacidad de regenerarse, realizarse y transformarse continuamente a partir de la dinámica de sus fuerzas. De este modo, el *conatus* es la esencia actuante tanto del cuerpo como de la mente. Que el *conatus* sea la esencia actual de una cosa significa que dicha cosa no está determinada por la realización de un universal; es decir, el ser humano no es la manifestación de una “naturaleza humana” universal, sino de una singularidad individual que se sigue inmanentemente de su propia esencia. Esto permite a Spinoza romper con cualquier concepción universalista que pretenda operar trascendentalmente sobre las singularidades. En este sentido, el *conatus* como singularidad en acto implica que las cosas no tienen una inclinación o tendencia virtual hacia

---

<sup>20</sup> Este conflicto interno no debe entenderse como una lucha de la esencia singular contra sí misma, ya que esto contradiría la propia definición de *conatus*. Más bien, se refiere al conflicto entre las partes fuertes y débiles del individuo, de manera similar a como ocurre en la interacción con potencias externas.

algo, sino que siempre son una fuerza en acción, una esencia actual e indestructible. Nada en la Naturaleza tiende a autodestruirse ni a actuar contra su propia esencia, ya que dicha destrucción solo ocurre por la intervención de una causa externa. Por este motivo, la perseverancia en el ser de una singularidad solo puede ser impedida por causas externas, ya que su singularidad está definida por su potencia interna y determinada por la variación de sus fuerzas, que se relacionan tanto por la actividad como por la pasividad. Así, la esencia de un ser singular solo puede comprenderse en términos de actividad, acción y operatividad, las cuales le permiten mantenerse en la existencia, superando cualquier principio racional, lógico o moral.

A partir de la idea del individuo como una composición de partes constituyentes que se integran y se diferencian entre sí, y considerando la dinámica del aumento y disminución de la potencia o intensidad de fuerza en función de sus relaciones con fuerzas externas, es posible reflexionar sobre el concepto de libertad. Desde esta perspectiva, la libertad se entiende como una causa eficiente interna y adecuada, es decir, como una fuerza de "autodeterminación" o "autonomía". Ya no se define simplemente por la lucha contra obstáculos externos o la ausencia de coerción, sino que se refiere a los componentes internos que derivan de una singularidad particular. Esto se debe a la distinción que establece Spinoza entre conservar un estado y perseverar en el ser, es decir, entre una mecánica (movimiento y reposo) y una dinámica (intensidad de fuerzas). Esta distinción entre estado y ser tiene implicaciones tanto para la libertad como para el ámbito político. Spinoza no ve la necesidad de establecer distinciones internas dentro del *conatus* del individuo, como entre potencia y libertad, poder y derecho, o entre lo natural y lo positivo, evitando así la introducción de un mediador o legitimador del poder político entre estos conceptos, como sería la figura de una autoridad. Por ello, para Spinoza, el régimen político más natural es la democracia, que surge directamente de su concepción del *conatus*, en la que potencia, libertad, poder, derecho, lo natural y lo positivo forman una unidad.<sup>21</sup> Esto contrasta con la visión de los contemporáneos de Spinoza, quienes

---

<sup>21</sup>Para evitar malos entendidos, se ha señalado que potencia y poder constituyen una unidad en la naturaleza divina; sin embargo, esta unidad no siempre se manifiesta de igual forma en los seres humanos. En Dios, el poder está contenido en la potencia, ya que todo se sigue necesariamente de su esencia y no existe un poder que trascienda esta relación, siendo el poder su expresión en acto. En contraste, los seres humanos suelen creer que su poder puede exceder su potencia, una creencia basada en nociones ilusorias como la voluntad, el libre albedrío, la contingencia o la posibilidad, lo que conduce inevitablemente a pensamientos y acciones inadecuados. Esta confusión se ejemplifica en la potestad como poder político, que a menudo se manifiesta como un dominio sobre los cuerpos, ejercido mediante una voluntad suprema que pretende decidir y controlar. En este sentido, la potestad intenta

consideraban la monarquía el régimen más adecuado, al entender estos conceptos como separados y al asumir la necesidad de un mediador que imponga límites o controles sobre el derecho natural o el incesante deseo de poder.

Desde esta antropología o física del individuo, Spinoza busca comprender la "naturaleza" humana, de la cual formamos parte. Esto implica concebir al ser humano como una esencia actual y singular que se manifiesta en su potencia de existir y actuar, así como en las propiedades o cualidades comunes que comparte con otros individuos o *conatus* que forman parte de un todo. Aplicada al ámbito político, esta perspectiva, junto con la teoría del *conatus* como individualidad compuesta y la teoría de las nociones comunes, permite entender mejor el origen de la potencia de la multitud (*multitudo*) como sujeto político y soberano, es decir, como fundamento de la *democracia*. La idea del individuo, concebido como una integración interna de sus partes, genera una potencia única que actúa como causa de un efecto único, ya que todas sus partes operan en concordancia. Esto lleva a concebir al individuo como parte de la *multitudo*, con un *conatus* determinado. A su vez, al considerar la diferenciación interna de sus partes —es decir, las distintas intensidades de fuerza de sus componentes— se comprende la potencia de la *multitudo*, que siempre se constituye a partir de diversas intensidades de fuerza, ya sea en concordancia o en conflicto. De este modo, ambas formas de entender al individuo complejo conducen necesariamente a la reflexión sobre la *multitudo*, con implicaciones directas en el ámbito político. La relación entre individuo y comunidad, entre *conatus* y *multitudo*, refuerza la idea de que las partes están en el todo y el todo en las partes. En consecuencia, el cuerpo político tiende, a partir del orden institucional de las fuerzas, a un equilibrio interno entre las fuerzas y potencias de sus partes constituyentes. Este equilibrio es necesario, ya que está determinado desde el momento en que se constituye el cuerpo político, dado que la forma política se define por la decisión acerca de quién tiene el derecho al poder y por el establecimiento de relaciones entre estas potencias individuales; es decir, entre la potencia de la *multitudo* y la potencia del Estado o, dicho de otro modo, entre el derecho natural y el derecho civil. Con ello, el principal enfrentamiento que enfrenta el cuerpo político no proviene de un enemigo exterior, sino interno. Asimismo, el equilibrio de las fuerzas, ya sea en el *conatus* del

---

situarse por encima de la potencia, dominarla o incluso suprimirla. Sin embargo, esta pretensión es ilusoria, ya que la potencia, como fundamento del poder, siempre excede a la potestad e incluso tiene la capacidad de revocarla. En definitiva, la potestad representa el poder entendido como dominio, mientras que la potencia es el principio que la sustenta y define sus límites.

individuo o en la *multitudo* del cuerpo político, se rompe continuamente por el aumento o disminución de las intensidades internas, lo que lleva a comprender su duración en términos de destrucción, conservación o cambio, debido a estas fluctuaciones.<sup>22</sup>

En suma, en la filosofía política y en la naturaleza social spinozista, el concepto de *conatus* individual no se opone a la *multitudo* o masa, tradicionalmente asociada a una entidad caótica o irracional. La *multitudo* no es simplemente una agrupación de individuos aislados, sino una colectividad en la que cada individuo sigue su propio *conatus*, pero lo hace dentro de un sistema de relaciones mutuas. La potencia de la *multitudo* es la expresión de un *conatus* colectivo que surge de la interacción de los esfuerzos individuales. Cuando los individuos cooperan en un marco racional y constructivo, sus esfuerzos no se anulan, sino que se refuerzan mutuamente. De este modo, la *multitudo* organizada actúa con mayor potencia que los individuos por separado, pues las capacidades de cada uno se amplían a través de las relaciones con los demás. La *multitudo* racional representa una armonía entre los *conatus* individuales, generando una potencia mayor que la suma de sus partes. Así, Spinoza sostiene que el poder político se fundamenta en la *multitudo*, resultado del *conatus* colectivo de los individuos que componen una sociedad. Según esta concepción, el Estado no se impone externamente a los individuos, sino que es una expresión de la *multitudo* en la coordinación de sus esfuerzos. Un Estado fuerte es aquel que logra que los *conatus* individuales cooperen racionalmente, maximizando la potencia tanto de los individuos como de la colectividad. En definitiva, la relación entre *conatus* y *multitudo* refleja la unidad que Spinoza establece entre el individuo y la colectividad. No hay una oposición esencial entre el *conatus* individual y el colectivo, ya que ambos son manifestaciones de la misma potencia natural. La *multitudo* extiende la potencia individual, y el *conatus* individual solo puede realizarse plenamente dentro de un marco colectivo racional.

En cuanto a la libertad, Spinoza asocia la libertad con la capacidad colectiva de la *multitudo* para actuar en conjunto bajo la guía de la razón. Para él, la verdadera libertad no reside en la independencia individual, sino en una organización social que permita a los individuos actuar conforme a su naturaleza racional. Una *multitudo* organizada racionalmente puede actuar de manera libre y poderosa, lo que refleja la concepción spinozista de la libertad como el reconocimiento y la participación en la necesidad natural. Sin embargo, Spinoza

---

<sup>22</sup> Marilena Chaui, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 148-149.

advierte que la *multitudo* también puede actuar irracionalmente, impulsada por afectos pasionales como el miedo, el odio o la superstición, lo que provoca que pierda su potencia activa y se convierta en un colectivo pasivo, sometido a fuerzas externas que conducen al desorden y la tiranía. En este sentido, el poder político no debe ser visto como una limitación del *conatus* individual, sino como una condición para su plena realización. En la medida en que los individuos cooperan racionalmente y se someten a leyes comunes basadas en la razón, sus *conatus* no son restringidos, sino potenciados. Así, la verdadera libertad, tanto individual como colectiva, se encuentra en la organización racional de la *multitudo*, donde los individuos, al actuar de acuerdo con su esencia, alcanzan su máxima potencia y libertad en un marco de cooperación social.

Ahora bien, al identificar esencia y potencia, el *conatus* se presenta como la esencia actual del ser de una modalidad o singularidad, en la cual los apetitos (cuerpo) y las voliciones (mente) son formas actuales de la potencia de existir y actuar. Estas son causas eficientes determinadas por otras causas eficientes, lo que niega cualquier tipo de teleología en estas modalidades basada en alguna causa final. En consecuencia, del concepto de *conatus* se deriva la definición de la esencia del ser humano:

El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.<sup>23</sup>

Dado que la esencia del ser humano es el deseo, este tiene apetitos de los cuales es consciente. Esta consciencia de las afecciones corporales también se refleja en los afectos de la mente. Así, cuando la conciencia de las acciones es adecuada, el deseo se reconoce como una causa eficiente interna y total. En cambio, cuando la conciencia es inadecuada y está condicionada por las pasiones, el deseo se concibe erróneamente como una causa eficiente y final, lo que lo convierte en una causa externa y parcial. No obstante, ya sea que el deseo surja de una causa adecuada o inadecuada, siempre determina afectivamente el *conatus* y su realidad. En este sentido, el deseo está determinado por las relaciones de acción y reacción entre las potencias, donde las más fuertes prevalecen sobre las más débiles, ya que un afecto puede ser

---

<sup>23</sup> E, III, DA 1.

vencido solo por otro más intenso. De esta manera, tanto el cuerpo como la mente son afectados de múltiples formas, simultáneas y sucesivas, influyendo sobre el conatus, ya sea fortaleciéndolo (alegría) o debilitándolo (tristeza).

Así, la vida afectiva, ya sea en un sentido pasional o racional, nos conduce a una existencia necesariamente compartida con los demás, dado que los cuerpos están constituidos por relaciones con otros cuerpos. El cuerpo es un sistema de afecciones: nuestro cuerpo afecta a todos los cuerpos que lo rodean y, simultáneamente, es afectado por ellos. Esto mismo se aplica a la vida psíquica, ya sea en el ámbito de la imaginación o de la razón, puesto que ambas se desarrollan a partir de las afecciones corporales. De este modo, la relación entre cuerpos (intercorporeidad) es fundamental, al igual que la conexión entre ideas (intersubjetividad), la cual se entiende como la conciencia de sí mismo formada en relación con la conciencia que cada uno tiene de los otros. Precisamente, es en el campo de los afectos, es decir, en el ámbito de lo imaginario y lo pasional, donde tiene lugar la vida política. Los seres humanos, por naturaleza, no se oponen ni al amor, ni al odio, ni a la venganza, ni al orgullo, ni a otros afectos, ya que lo que los une son sus costumbres, las cuales configuran un determinado estado político. Los fundamentos del Estado no provienen de lo que enseña la razón, sino de la naturaleza o condición común de los seres humanos. Por lo tanto, es a partir de esta naturaleza común que deben deducirse las causas y fundamentos naturales del poder, ya que nada de lo que dicten el deseo, la *cupiditas* o el *conatus* es contrario a la naturaleza. Cabe entonces preguntar si la razón puede descubrir las causas y fundamentos que revela la experiencia, o si es capaz de determinar cómo y por qué los seres humanos organizan una vida social y política.

A partir de lo anterior, se pueden distinguir dos formas diferentes de entender los fundamentos del Estado, aunque ambas responden a una misma necesidad: la imaginación (pasión) y la razón (acción). Como ya se ha señalado, independientemente de estas dos formas de conocimiento, la esencia del ser humano sigue siendo el deseo, lo que genera un conflicto entre ellas dentro de este. Por un lado, la imaginación, como forma de conocimiento, produce una fluctuación pasional en el lazo social, oscilando entre el amor y el odio. Esto ocurre porque la imaginación del otro o de uno mismo se convierte en causa externa de alegría o tristeza para uno mismo o para los demás, ya que cada persona desea que los otros vivan de acuerdo con su propia índole, lo que conduce a un conocimiento basado en la *imitación afectiva*. Por otro lado,

la razón, como forma de conocimiento, está orientada a la constitución del bien común según la racionalidad social, al comprender una conveniencia natural basada en la utilidad mutua entre los seres humanos: “Nada es más útil para un hombre que otro hombre”.<sup>24</sup> Estas dos argumentaciones, aunque diferentes, forman una unidad simultánea e inseparable en la definición estatal de lo Bueno y lo Malo, lo Justo y lo Injusto. Así, los fundamentos del Estado se apoyan en la virtud humana, que solo puede alcanzarse bajo la guía de la razón, implicando el deseo de compartir el Bien común. Es a través de la potencia de la razón que se alcanza el máximo de libertad, amistad y equidad en el Estado. En cambio, cuando la razón es impotente, el Estado recurre a las pasiones negativas para disciplinar a la multitud, lo cual resulta en la subordinación de la colectividad a afectos irracionales. En consecuencia, el Estado se presenta como un esfuerzo conjunto, es decir, la suma de todos los *conatus* individuales, para transformar mediante la razón las acciones que, de otro modo, estarían determinadas por las pasiones.<sup>25</sup>

Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio y se venga, y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Y, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho sin daño alguno de otro. Mas, como están sometidos a los afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones y son contrarios entre sí, siendo así que necesitan de la ayuda mutua. De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordancia y prestarse ayuda mutua, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den mutuas garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro. De qué modo, sin embargo, pueda hacerse esto, a

---

<sup>24</sup> E, IV, p 18 e c.

<sup>25</sup> Étienne Balibar, *Spinoza y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2011), 97.

saber, que los hombres, que están necesariamente sometidos a los afectos y son inconstantes y variables, puedan darse mutua seguridad y confiar unos en otros, está claro por 4/7 y 3/39. A saber, porque ningún afecto puede ser reprimido sino por afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor. En virtud de esta ley se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas. Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos.<sup>26</sup>

De este modo, la razón establece un acuerdo necesario entre los seres humanos, manifestándose como la potencia de la naturaleza humana al expresarse y desarrollarse en la búsqueda de la utilidad propia, que a su vez es la base del bien común. Sin embargo, Spinoza reconoce que la naturaleza humana no puede definirse exclusivamente a partir de la razón. Por ello, insiste en que la comprensión de la naturaleza humana debe incluir también la ignorancia, la pasión y la imaginación. Aun así, los seres humanos viven conforme a la razón en la medida en que realizan plenamente las leyes de su propia naturaleza, aunque estas no se limiten únicamente a la razón, sino que también estén regidas por otras leyes igualmente naturales. Este principio de la razón natural opera en cada individuo, permitiéndole conservar su ser mediante un esfuerzo constante (*conatus*) y al mismo tiempo componerse con otros individuos de naturaleza similar, formando un conjunto más diverso y poderoso. Esto es esencial para equilibrar las amenazas externas que se oponen a su naturaleza, ya que, como señala Spinoza: “En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida.”<sup>27</sup> De este modo, la esencia del ser humano no es otra que el deseo de perseverar en la existencia. En consecuencia, resulta absurdo plantear una oposición entre individualismo y

---

<sup>26</sup> E, IV, p 37 e2 c.

<sup>27</sup> E, IV, ax.

sociabilidad, o entre inmoralidad y moralidad, tal como se hacía en las doctrinas filosóficas de la época de Spinoza, ya que todos los individuos, como modos naturales y singulares, tienen un interés inmediato en acordar entre ellos en la misma medida en que tienden a conservarse.

Ahora bien, los mecanismos pasionales —como el odio, la tristeza, la esperanza y el temor— no expresan la verdadera potencia del individuo para conservarse, ya que lo mantienen bajo el dominio de causas externas, sometiéndolo a ellas de manera relativa. Esto genera una falta de conocimiento adecuado en el ser humano, impidiéndole comprender su propia naturaleza y adquirir un conocimiento basado en la utilidad propia, que siempre está en relación con los demás. No obstante, la vida pasional que los seres humanos llevan guarda, en cierto sentido, una semejanza con la razón en su esfuerzo por perseverar en la existencia. La pasión es un modo igualmente natural del deseo humano, aunque inadecuado. Así, aunque las pasiones generan conflictos permanentes entre los seres humanos, también pueden dar lugar a formas de sociabilidad.<sup>28</sup> Spinoza muestra que existen modos de producción de la sociedad a partir de las pasiones mismas, aunque estas no conducen a un acuerdo necesario, pues lo único que comparten los seres humanos en este estado es la impotencia, lo que implica una negación. En esta "organización" pasional, no hay un objeto de utilidad común, lo que genera inestabilidad e incertidumbre, tanto en las relaciones con los demás como en la relación del individuo consigo mismo, que, en última instancia, resulta equivalente.

Además, siguiendo esta línea sobre las pasiones y la imaginación, el semejante —es decir, el otro individuo con quien uno puede identificarse— no existe naturalmente como un ser dado. Por el contrario, el individuo es constituido por un proceso de identificación imaginario que Spinoza llama "imitación afectiva"<sup>29</sup>, el cual opera como un reconocimiento mutuo entre individuos, tanto en la formación de la *multitudo* como un agregado inestable de pasiones individuales. Aunque los seres humanos comparten la misma naturaleza, esto no garantiza una semejanza innata, sino que los individuos se vuelven semejantes a través de este proceso. Esto solo ocurre por la acción de una causa externa: la imagen del otro como objeto afectivo. Sin embargo, esta imagen está condicionada fácilmente a la fluctuación de las pasiones, del amor al odio, de la misericordia a la ambición, etc.

---

<sup>28</sup> E, IV, p 34.

<sup>29</sup> E, III, p 27.

En suma, a partir de estas dos formas de conocimiento —la imaginación pasional y la razón orientada al bien y a la utilidad común— se puede comprender mejor la complejidad de encontrar un fundamento para el Estado. Así, la sociedad se presenta como una unidad entre una conveniencia real y una ambivalencia imaginaria, ambas generadoras de efectos reales. La unidad de estos contrarios, es decir, la identidad racional y la variabilidad pasional, es lo que conocemos como sociedad. Para que esta unidad conflictiva exista, es necesario que se constituya un poder capaz de eclipsar los afectos individuales, dirigiendo sus movimientos de amor y odio, y definiendo lo comúnmente entendido como el bien y el mal, lo justo y lo injusto, de manera que los seres humanos se conserven y puedan componer sus potencias individuales en conjunto. De este modo, la sociedad debe establecerse como un Estado, donde todos los conceptos relacionados con cualquier norma moral o de justicia designen una única realidad. En definitiva, tanto la sociedad como el Estado constituyen una relación única, tanto imaginaria como racional, en la que se expresa la singularidad natural de los individuos humanos.<sup>30</sup> Por este motivo, las acciones o pasiones no son el resultado de una deliberación sobre lo posible. Puesto que, los afectos, o los deseos, son la esencia actual de un ser humano, y como tal, tienen causas necesarias y determinadas, produciendo efectos igualmente necesarios y determinados. De la misma manera, la práctica o el ejercicio político no ocurre en un mundo humano contingente, ni resulta de una deliberación voluntaria y racional sobre lo posible, sino que se fundamenta en el concepto de *conatus* o en la potencia necesaria que define la esencia actual de cada singularidad humana y sus operaciones determinadas dentro del orden necesario de la Naturaleza.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Étienne Balibar, *Spinoza y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2011), 103-104.

<sup>31</sup> Marilena Chauí, *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla, 2004), 161.

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se ha examinado exhaustivamente el problema de la libertad en la filosofía de Spinoza, centrándose en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*. Esta obra despliega una visión integral de la libertad que atraviesa la ontología, la epistemología, la ética y la política, ofreciendo una concepción que redefine el sentido de libertad al situarla en el marco de la necesidad natural. Este enfoque permite observar cómo cada aspecto del pensamiento de Spinoza se relaciona profundamente con su idea de la libertad, entendiéndola no como autonomía de elección, sino como una expresión de la esencia misma de la Naturaleza. A continuación, se sintetizan los temas principales explorados a modo de conclusión.

En primer lugar, desde una perspectiva ontológica, Spinoza aborda el problema de la libertad en relación con la sustancia, los atributos y los modos. Según él, solo la sustancia — Dios o la Naturaleza— es verdaderamente libre, ya que su esencia implica su existencia (*causa sui*), lo que significa que es autosuficiente y no está determinada por causas externas. En contraste, las modalidades finitas, como los seres humanos, los animales o las plantas, dependen de la sustancia para existir, lo que implica una falta de libertad y una limitación intrínseca a su finitud. Sin embargo, a pesar del determinismo causal entre la sustancia y las modalidades, esta relación no debe entenderse como subordinada ni jerárquica. Spinoza recurre a los conceptos de *inmanencia* y *expresión* para aclarar que la sustancia actúa como causa inmanente, no como causa externa o trascendente; así, Dios no está separado de los efectos que produce, sino que estos forman parte constitutiva de su propia esencia. En este sentido, la sustancia es la causa eficiente de los modos, generando tanto su esencia como su existencia, lo que conduce a una interpretación panteísta o panenteísta, donde todas las cosas son partes de Dios. Cada modalidad expresa a la sustancia de manera particular, sin que exista una distinción real entre ambas, conformando así una unidad ontológica en la que cada modalidad es inherente a su esencia y existencia. Por lo tanto, no hay jerarquía ni subordinación entre los modos y la sustancia, ya que todos forman parte de la misma unidad. La libertad de los modos puede entenderse como una expresión inmanente de la sustancia, en tanto que se deriva necesariamente de su naturaleza.

En última instancia, la libertad, desde esta perspectiva ontológica, es el resultado de la necesidad de la propia Naturaleza, absoluta en el caso de la sustancia y necesaria y determinada en el caso de las modalidades.

Desde el ámbito epistemológico en Spinoza, la libertad está íntimamente ligada al conocimiento adecuado y a la comprensión de la necesidad y la razón. Spinoza rechaza las nociones de voluntad y entendimiento como capacidades libres, tanto en Dios como en el ser humano, al considerar que ambos conceptos se fundamentan en la falsa idea de elección entre alternativas y en la posibilidad o contingencia. Para él, Dios actúa únicamente por la necesidad de su propia naturaleza, sin finalidad ni elección, siendo causa de sí mismo. La idea de que Dios posee voluntad y entendimiento es un error antropomórfico que surge de la ignorancia humana sobre las causas que determinan la naturaleza, lo que lleva a confundir causas y efectos. En el pensamiento de Spinoza, ni el entendimiento ni la voluntad son libres, ya que están determinados por causas previas y son expresiones del atributo del pensamiento. En la naturaleza, nada ocurre por azar ni posibilidad; todo está regido por la necesidad inherente a la naturaleza de Dios. La libertad real consiste en comprender el determinismo causal, es decir, la cadena de causas que condiciona a cada modo en su esencia y existencia. Para Spinoza, el conocimiento adecuado implica entender la estructura causal que subyace en los cuerpos y en la Naturaleza, reconociendo las relaciones y conexiones necesarias entre ellos. Este tipo de conocimiento no se basa en las afecciones imaginativas que los cuerpos externos provocan en nosotros, sino en la potencia productiva y común que rige estas relaciones necesarias. Conocer adecuadamente significa comprender lo que un cuerpo es capaz de hacer, entendiendo la causa de sus acciones en lugar de limitarse a experimentar sus efectos. La libertad humana se realiza cuando el individuo comprende su capacidad de actuar, derivada de su esencia o potencia, en lugar de depender de la voluntad. Solo a través de la razón, fundamentada en *nociones comunes* de las propiedades de las cosas, es posible distinguir clara y distintamente las acciones y potencias de cada cosa, alcanzando así una libertad basada en la comprensión de la necesidad natural.

Desde una perspectiva ética, Spinoza concibe la libertad como la manifestación de una acción en armonía con la felicidad, la virtud y la bienaventuranza, dependiente del conocimiento adecuado que convierte los afectos en acciones y potencia la capacidad de actuar del individuo. Esta libertad ética se fundamenta en el concepto de *conatus*, entendido como el

esfuerzo natural por perseverar en el ser, abarcando tanto la conservación del cuerpo como de la mente. Para Spinoza, no existe una distinción real entre libertad y necesidad, pues la libertad es la expresión necesaria de la potencia interna de los modos de la Naturaleza. En este proceso, la alegría juega un papel esencial, impulsando al ser a pasar de un estado de menor a uno de mayor perfección, lo cual incrementa su capacidad de actuar y de pensar. Cuanto más se aproxima un individuo a su propia naturaleza, mayor perfección y libertad alcanza, permitiéndole amar aquello que incrementa su potencia de acción y, por lo tanto, fortalece su existencia. La libertad se logra mediante la reducción de los afectos pasivos o tristes y el cultivo de afectos activos que expresan la singularidad y esencia del individuo, protegiéndolo de las pasiones externas que disminuyen su capacidad de acción. En este sentido, cuanto más actúa el individuo conforme a su naturaleza, más libre se vuelve; y cuanto más se deja llevar por las pasiones, menos libre es, ya que actúa según factores externos. La libertad, que Spinoza asocia con la virtud y la bienaventuranza, se alcanza fortaleciendo constantemente el *conatus*, incrementando el poder de acción y pensamiento, y logrando así la alegría. Sin embargo, la libertad humana es limitada y requiere un esfuerzo continuo de superación. La "buena vida" o bienaventuranza consiste en superar las pasiones mediante la razón, alcanzando así una vida guiada por el conocimiento y la verdadera libertad.

Finalmente, en el ámbito político, la libertad, según Spinoza, se fundamenta en una comprensión profunda de la ontología, la epistemología y la ética, conceptos que abarcan a Dios, el individuo y el *conatus*. En una sociedad que concibe a Dios como sustancia, esta noción implica la ausencia de jerarquías, pues Dios no se sitúa por encima de sus modos, sino que se expresa a través de ellos. Esto conlleva que el gobernante, en lugar de actuar guiado por una voluntad externa, deba actuar conforme a su propia potencia y en unidad con los ciudadanos. Así, la verdadera libertad no se deriva de leyes arbitrarias, sino de un orden natural en el que los individuos se expresan según su esencia. Para Spinoza, el ser humano, como modo finito de Dios, está en constante interacción con otros modos, de modo que su libertad es siempre una relación necesaria que no puede concebirse de manera aislada. Cada individuo persevera en su ser a través del *conatus*, esa fuerza interna que unifica sus acciones y asegura su existencia. La libertad individual se manifiesta cuando el individuo actúa de acuerdo con esta fuerza y en armonía con su entorno, siendo la causa eficiente de su propio actuar. En el ámbito político, el *conatus* colectivo —la *multitudo*— permite una cooperación ordenada y racional entre los

individuos, generando una potencia mayor que la suma de sus partes. Esta *multitudo* organizada racionalmente constituye la máxima expresión de libertad colectiva, pues permite que cada miembro alcance su potencial al actuar en consonancia con su naturaleza. En esta concepción, el Estado no limita la libertad, sino que potencia el conatus individual al coordinar los esfuerzos en un marco de cooperación. Spinoza sostiene que el poder político no se impone desde fuera, sino que es una manifestación de la naturaleza humana, donde razón, pasiones y *conatus* convergen. La auténtica libertad política, entonces, surge cuando los individuos, en sintonía con sus deseos y necesidades, actúan colectivamente bajo principios racionales que refuerzan la potencia de cada singularidad en el marco necesario de la Naturaleza.

En conclusión, para Spinoza, la libertad se comprende en términos de necesidad y expresión de la Naturaleza misma, manifestándose en distintos niveles —ontológico, epistemológico, ético y político— que configuran una visión cohesionada de la libertad humana como parte de la totalidad de la sustancia. Este enfoque desafía la noción tradicional de libertad como elección autónoma y la redefine como el reconocimiento y la acción conforme a la necesidad inmanente de la Naturaleza. Así, la libertad individual y colectiva se alcanza mediante el conocimiento adecuado de las causas y la aceptación de la interdependencia entre todos los modos, logrando una comprensión de uno mismo y del mundo que promueve una acción racional y virtuosa. En esta concepción, la libertad no solo respeta la necesidad natural, sino que se realiza en su plena expresión, donde el desarrollo de la potencia de cada ser se alinea con la expresión de la potencia absoluta de la Naturaleza.

## Referencias bibliográficas

Abdo, María Cecilia. 2021. *La libertad*. Buenos Aires: UNGS.

Abdo, Maria Cecilia. 2021. Caminos posibles para repensar la libertad en B. de Spinoza. En *Spinoza, filosofía e liberdade*, 33-41. Rio de Janeiro: PUC do Rio de Janeiro.

Balibar, Etienne. 2011. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.

Bennett, Jonathan. 1990. *Un estudio de la ética de Spinoza*. México: FCE.

Cabañas, Leticia y Oscar M. Esquisabel, ed. 2014. *Leibniz frente a Spinoza*. Granada: Comares.

Chauí, Marilena. 2000. Spinoza: poder y libertad. En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 111-141. Buenos Aires: CLACSO.

Chauí, Marilena. 2004. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.

Curley, Edwin. 1969. *Spinoza's Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press.

Deleuze, Gilles. 2006. *Exasperación de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, Gilles. 2021. *Spinoza y el problema de la expresión*. Buenos Aires: Isla Desierta.

Deleuze, Gilles. 2023. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

Descartes, René. 1987. *Los principios de la filosofía*. México: UNAM.

Jaquet, Chantal. 2013. *La unidad del cuerpo y la mente*. Córdoba: Encuentro.

Negri, Antonio. 2021. *Spinoza ayer y hoy*. Buenos Aires: Cactus.

Ricci, Gonzalo. 2022. *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. Buenos Aires: Ragif.

Spinoza, Baruj. 2020. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Spinoza, Baruj. 2021. *Obras completas y biografías*. Madrid: Guillermo Escolar.

Visentin, Stefano. 2011. *El movimiento de la democracia*. Córdoba: Encuentro.