

Cuerpo, alma y potencia en Spinoza: perspectiva epistemológica y política de la acción y el conocimiento

Raúl Acevedo

raulnount@gmail.com

Universidad Nacional de Asunción

Facultad de Filosofía

Paraguay

Resumen

El presente análisis examina la noción de cuerpo en Spinoza desde una perspectiva epistemológica y política. Contrario a la tradición que subordinaba el cuerpo al alma, Spinoza propone una ontología inmanentista donde ambos son modos de la misma sustancia, en igualdad ontológica. El cuerpo funciona como nodo relacional, cuyas afecciones y las ideas que las acompañan determinan la potencia de obrar y la capacidad de generar conocimiento. La distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas permite comprender cómo las pasiones influyen en la acción y la cooperación, proyectando el conatus hacia la constitución de cuerpos colectivos más potentes.

Palabras clave: cuerpo, alma, epistemología, conocimiento, afecto.

Body, soul, and power in Spinoza: an epistemological and political perspective on action and knowledge

Abstract

This study examines Spinoza's concept of the body from an epistemological and political perspective. Contrary to the traditional subordination of the body to the soul, Spinoza proposes an immanentist ontology in which both are modes of the same substance, sharing ontological equality. The body operates as a relational node, whose affects and accompanying ideas determine the power to act and the capacity for knowledge production. The distinction between adequate and inadequate ideas elucidates how passions shape action and cooperation, projecting conatus toward the formation of more potent collective bodies and revealing the epistemological foundations of Spinoza's philosophy.

Keywords: Body, soul, epistemology, knowledge, affect.

Introducción

El problema del cuerpo ocupa un lugar decisivo en la arquitectura conceptual de la Ética de Spinoza. Lejos de las jerarquías tradicionales que habían subordinado sistemáticamente el cuerpo al alma, el filósofo holandés propone una ontología inmanentista donde ambos constituyen modos de una misma sustancia y, por tanto, se encuentran en estricta igualdad ontológica. Esta tesis —articulada a través del paralelismo psicofísico— desmantela las dicotomías heredadas de la filosofía cartesiana y abre el camino para una comprensión rigurosa del cuerpo como expresión singular de la potencia divina, inserto en una red de relaciones dinámicas, compositivas y afectivas. En este marco, el cuerpo no es solo un modo extenso, sino un nodo relacional que se constituye a través de encuentros, velocidades y composiciones con otros cuerpos, dando lugar a individuos compuestos cuya existencia se define por la organización variable de sus relaciones.

Sobre este trasfondo ontológico, el análisis spinozista del afecto adquiere un protagonismo central: las afecciones del cuerpo y las ideas que las acompañan determinan el aumento o disminución de la potencia de obrar, estableciendo el vínculo originario entre dimensión física, epistémica y ética. La distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas, entre acción y pasión, permite comprender cómo los cuerpos se ven impulsados por imaginaciones confusas que generan pasiones tristes —tristeza, odio, miedo— y cómo, al mismo tiempo, pueden organizar encuentros que favorezcan la alegría, la cooperación y el aumento de la potencia. De allí que Spinoza, lejos de reducir la imaginación a un mero error, reconozca su eficacia ontológica en la medida en que contribuye al incremento de la potencia.

Esta lectura permite proyectar el pensamiento spinozista hacia el ámbito político, donde el *conatus* se expresa como esfuerzo por organizar los encuentros de manera que los cuerpos individuales compongan, en la medida de lo posible, un cuerpo colectivo más potente. La vida social se sitúa así entre la concordia y la discordia: entre la organización virtuosa de los afectos que aumentan la potencia común y la dispersión causada por las

pasiones negativas y las ideas confusas que alimentan la impotencia colectiva. En definitiva, el análisis del cuerpo en Spinoza —desde su estructura ontológica hasta su dimensión afectiva— se revela como una vía privilegiada para comprender los fundamentos epistemológicos y políticos de su filosofía.

El cuerpo en la filosofía spinozista.

El cuerpo tiene una peculiar importancia en la filosofía de Spinoza. Antes de explicar la relación del cuerpo, se hace imperiosa la necesidad de explicar qué entiende Spinoza por cuerpo y sus múltiples alcances. En el escolio de la proposición XIII, de la segunda parte de la *Ética*, específicamente en las líneas finales, Spinoza se propone hablar sobre la naturaleza de los cuerpos, para poder así explicar la relación de los mismos con el alma. La explicación de la unidad cuerpo-alma se basa en la tesis fundamental del denominado *paralelismo psicofísico*, que afirma que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (Spinoza, 2009, p. 116). En este sentido, no se trata de una comunicación entre atributos, sino de ordenes que funcionando en paralelo son idénticos en la expresión de sus respectivos modos.

El paralelismo psicofísico o de la igualdad ontológica entre cuerpo y alma.

En el *paralelismo psicofísico* spinoziano cuerpo y el alma, al ser modos de los atributos de una única sustancia, se encuentran en igualdad ontológica. Consecuencia lógica de esta igualdad de condiciones es la no admisión de ninguna superioridad entre cuerpo y alma:

(...) De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia (Spinoza, 2009, p. 197)

En la filosofía de Spinoza la jerarquía del alma sobre el cuerpo desaparece, al ser alma y cuerpo afecciones de la sustancia infinita. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a

pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna” (Spinoza, 2009, p. 196). Spinoza no deduce *a priori* la unión del alma cuerpo, sino desde la propia experiencia. En ella el cuerpo se presenta desde un primer momento como objeto de la mente, por lo que el alma no tiene primeramente la idea de sí ni la de Dios, sino la del cuerpo, de “su” cuerpo. Spinoza hace una revolución al nivel filosófico, otorgando al cuerpo un papel que pensadores anteriores nunca lo habían otorgado. Es así que rompe con todo el descrédito de la filosofía tradicional hacia el cuerpo y con la preponderancia dada alma, relacionadas con la conciencia voluntarista cartesiana, criticada más arriba. Para el autor holandés la analítica del cuerpo es clave para comprender cuáles son los factores que inducen a los hombres al desconocimiento de las causas de sus actos, por ello su gnoseología implica el estudio de la composición de los cuerpos percibidos por el hombre y de cómo en ellos las pasiones o fluctuaciones anímicas se relacionan con la extensión.

El cuerpo en sentido ontológico.

Ontológicamente considerado el cuerpo representa el aspecto extenso de la Naturaleza, entendida esta como atributo expresivo de la potencia divina. Spinoza (2009) explica que aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser infinito y eterno, son parte de misma substancia (p. 109). Los cuerpos son infinitos modos que forman parte del atributo Extensión, en otras palabras, son modos singulares. El verbo “seguirse” implica que las cosas se están abordando desde los modos, que expresan la potencia de la sustancia, pero pensada desde sus atributos. Entonces, Spinoza entiende por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa (p. 110).

El cuerpo en sentido físico.

La segunda manera spinoziana de entender el cuerpo es la física. Desde esta perspectiva se identifican cuerpo y relación, es decir: el cuerpo es relación. Para el autor de la *Ética*, el cuerpo tiene dos formas: simple y compuesta. Gilles Deleuze (2008) hace notar

que los cuerpos simples son partes de un cuerpo más grande, entendidas como partes extensivas, sometidas a la ley de las partes exteriores unas a otras (p. 327). Pero no solamente estos cuerpos simples son partes de un cuerpo más grande, sino que se hace preciso que a esas partes les pertenezca una relación, que vendría a ser una característica particular del cuerpo. En este caso, el cuerpo se constituye en relación con otros cuerpos, mediante ciertas relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. (Spinoza, 2009, p. 130). Estas relaciones con otros cuerpos son las que determinan a un cuerpo a estar en movimiento o en reposo o a moverse rápida o lentamente, resultando así que todo cuerpo está compuesto de relaciones con otros cuerpos. En una de las primeras definiciones de la proposición XIII, de la segunda parte de la *Ética*, aparece por vez primera la idea de cuerpos que se comunican, que se relacionan y se componen, manifestándose claramente la idea del cuerpo como relación. Dice Spinoza (2009):

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, se dirá que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpo (p. 133)

La cita muestra los primeros fundamentos de la teoría del individuo compuesto. Al respecto, el filósofo y traductor de la *Ética*, Vidal Peña en la nota al pie de página de la definición citada arriba, dice: “a partir de esta definición, Spinoza, mediante el concepto de *individuo compuesto*, esbozará su ontología del género de la Extensión” (Ibíd.). El individuo spinoziano, antes que ser un “yo” cartesiano o una mónada leibniziana simple, es un individuo relacional que se crea en la interacción con otros cuerpos, que se afectan de muchas maneras.

El cuerpo en sentido compuesto.

A partir de la noción de individuo compuesto, aparece una tercera modalidad del cuerpo, aquella donde el cuerpo no existe sino como un entrelazado de pasiones, conocimiento y potencia, constituyendo una peculiar forma de estar en la naturaleza. Desde esta noción del cuerpo, una de las más complejas del pensamiento spinozista, se podrá notar la articulación productiva entre la dimensión afectiva, epistémica y potencial que emerge de la ontología dinámica del filósofo judío.

El afecto: pasión y acción.

Para comprender la noción de cuerpo compuesto, se hace necesario comenzar con la definición spinoziana de afecto. Spinoza (2009) dice: “por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta y disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (p. 193). En esta definición se saca a colación que el cuerpo se encuentra en una constante modificación por los afectos y que estos actúan fortaleciendo o debilitando tanto la potencia del obrar del cuerpo, como también la potencia de las ideas, es decir, del alma. Por eso dice Spinoza (2009) que cuando se ha dicho que la potencia del pensar del alma aumentaba o disminuía, “no se ha querido decir sino que el alma había formado de su cuerpo (...), una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo” (p. 299-300). A la definición le sigue una acotación muy importante, la distinción entre lo que es el conocimiento adecuado de una causa, que acompaña a la “acción” y el inadecuado, que daría lugar a la “pasión”. En la definición general de los afectos, de la parte III de la *Ética*, Spinoza (2009) dice que “un afecto, que es llamado pasión de ánimo, es una idea confusa” (p. 278). Spinoza conecta e identifica la pasión con el aspecto inadecuado del conocimiento; dice que una vez dada esta idea (confusa), el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra, con el objeto de expresar asimismo, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza, también la del deseo (p. 300).

El cuerpo como inadecuación de conocimiento y de existencia.

La pasión es la característica afectiva de la inadecuación gnoseológica. en otras palabras, de efectos que el cuerpo externo produce en él y viceversa. El carácter dinámico de los afectos y su doble aspecto, el de ser afectado y afectar, alcanza a las ideas que posee el hombre. Spinoza, dice:

El cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. (...) Todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano deben ser percibidas por el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas. (p. 138).

Spinoza (2009), dice que las ideas que se tienen de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución del propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores. En esta transposición onto-gnoseológica radica el origen de las ideas confusas, las cuales, a su vez, guardan directa relación con la pasividad, es decir, con el estado en el que un cuerpo, que no comprende la causa de sus afecciones, se convierte en mero receptor de factores externos. El autor de la *Ética* denomina a esas ideas de los cuerpos exteriores “imágenes” y las define como “afecciones del cuerpo humano cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas” (p. 141). La imaginación, por ello, sería un conocimiento inadecuado de los cuerpos¹ pues, siempre que es determinada de un modo externo, el alma humana, “no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado. (p. 153)

Spinoza no se detiene en la crítica gnoseológica a las ideas inadecuadas que crean imágenes mutiladas de las cosas, sino que, teniendo en cuenta el carácter relacional de los cuerpos, busca comprender qué efectos de relacionamiento, aplicables a la comprensión de la vida política, se siguen de ellas. Para Spinoza, en la sociedad el hombre se encuentra en

¹ Para el filósofo Gilles Deleuze (1999), la imagen es la huella, la traza o la impresión física, la afección del cuerpo mismo, el efecto de un cuerpo sobre las partes (...); en el sentido figurado, la imagen es la idea de la afección, que solamente hace conocer el objeto por su efecto. (p. 143)

un estado de “padecimiento” constante, ya que no es causa total de sus actos, sino solo parcial. En este estado al cuerpo a “padecer de muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos, y por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas” (Spinoza, 2009, p. 194). En síntesis, cuantas más ideas inadecuadas posee el alma, más pasiones afectan al cuerpo individual y social.

Si bien el hombre se encuentra naturalmente en un estado de padecimiento, en el que disminuye su fuerza vital, esto no quiere decir que el hombre no se esfuerce en salir de ese estado. Para Spinoza: “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (p. 203), y eliminar todo aquello que pueda privarla de la existencia. Este esfuerzo es el *conatos*. En el caso del hombre, o de la unidad alma-cuerpo, el *conatus* significa acrecentar las ideas y cuerpos que aumentan su potencia de ser y oponerse a aquellas imágenes y cuerpos que alimentan las pasiones más inadecuadas. Toda la parte tercera de la *Ética* es lo que se puede llamar la “taxonomía de los afectos”². El autor otorga una gran importancia a todo el tema de las pasiones, debido al interés por buscar que los hombres puedan favorecer y aumentar su potencia. Cabe resaltar que existen tres afectos primitivos, el primero es el deseo, que según Spinoza (2009) recorre toda la naturaleza y “es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (p. 262). Del *conatus* se originan las otras dos pasiones fundamentales: la alegría y la tristeza. Por la primera el alma pasa a una mayor perfección, por la segunda, pasa a una menor perfección.

En este punto cabe destacar que Spinoza, a pesar de su crítica gnoseológica a la imaginación, encuentra en ella una capacidad ontológicamente positiva. En la proposición XII, Spinoza explica que cuando el alma imagina cosas que aumentan la potencia de obrar del cuerpo es fuente de alegría para el alma y, por el contrario, cuando el alma imagina objetos que atentan contra la potencia del cuerpo existencia, entonces, generan el sentimiento de

² El término “taxonomía de los afectos” es utilizado por Inmaculada Hoyos Sánchez (2011) en su tesis doctoral: *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza*. (ver: p, 89.)

tristeza³. De esta manera la imaginación, que en primera instancia está cargada de ideas confusas e inadecuadas, despojada de ellas gracias al conocimiento, puede convertirse en virtud. La importancia ontológica de la imagen se manifiesta en el hecho de que el hombre siente aversión a todo aquello que imagina pueda disminuir o reprimir la potencia. Es mediante esa aversión que se pueden entender los afectos más influyentes en la vida social de los hombres, el amor y el odio, pues, el primero no es sino la alegría acompañada por la idea imaginada de una causa exterior, y el segundo no es sino la tristeza acompañada por la idea imaginada de una causa exterior (p. 211). Desde este giro interpretativo las pasiones, unidas connaturalmente a la imaginación, no son necesariamente negativas para la vida política, sino solo cuando dominan las ideas inadecuadas y las pasiones negativas como la tristeza y el odio y las que se derivan de ellas.

Idea adecuada, esfuerzo y organización de los cuerpos.

En la proposición I de la tercera parte, Spinoza (2009) nos dice que el alma, en cuanto tiene ideas adecuadas, obra, y en cuanto tienen ideas inadecuadas, padece. Con esta tesis fundamental, Spinoza propone que la comprensión de la realidad en su carácter dinámico, procesual e inmanente, es la clave para aumentar la potencia de obrar y de ser capaz de salir del mundo de las ideas confusas y pasionales. Este obrar tiene directa relación con el *conatus*. En primera instancia, este esfuerzo significa apartar todo aquello que produzca impotencia, “lo inútil”, en segunda instancia, organizar aquello útil para el aumento de la potencia. Para Deleuze (1999) el segundo modo del *conatus* sería más efectivo, pues:

Hay una gran diferencia entre buscar lo útil al azar (es decir, esforzarse en destruir los cuerpos que no convienen con el nuestro) y buscar una organización de lo útil

³ El alma se esfuerza cuanto puede por imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (...) La imaginación y al, contrario, es reprimida por lo que excluye esa existencia. Por consiguiente, las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada favorecen el esfuerzo que el alma realiza por imaginarla, esto es, afectan al alma de alegría, y las que, por el contrario, excluyen la existencia de la cosa amada, reprimen ese esfuerzo del alma, esto afectan al alma de tristeza. (p. 216-217).

(esforzarse en encontrar los cuerpos que convienen en naturaleza con nosotros, bajo las relaciones en que convienen). (p. 253)

Aquí se muestra el carácter eminentemente político del *conatus*, ya que el propio autor de la *Ética*, ha dicho que actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (...); poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad (Spinoza, 2009, p. 312). Esta búsqueda de la utilidad virtuosa se conecta con el esfuerzo de unirse a aquello que pueda aumentar la potencia de obrar, y a la vez, con la naturaleza. Se preguntará qué es lo útil en el ámbito de lo político: en el pensamiento spinoziano, sería el ser relacional del hombre. Spinoza (2009) lo señala en un pasaje: “cuanto más busca el hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (p. 322). El esfuerzo de organizar los encuentros es el esfuerzo de formar la asociación de los hombres bajo las relaciones que se componen, ya que “cuando más concuerdan en naturaleza los hombres es cuando viven bajo la guía de la razón; luego, los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad” (Ibíd.)

Ahora bien, Spinoza es consciente de que los hombres raramente viven guiados por la razón y más bien viven guiados por ideas confusas que traen consigo pasiones como el odio y un sinfín de afectos negativos. De ahí que en la vida cotidiana “la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros” (Spinoza, 2009, p. 322 - 323). Este pasaje muestra la preocupación del filósofo, respecto a poder conformar una organización que pueda permitir a todos los hombres buscar aquello que sea útil para sí mismos y para el hombre en general, por eso llega a decir que los hombres deben procurarse “lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes” (Spinoza, 2009, p. 323).

Organizar los encuentros: entre la concordia y la discordia.

Sin embargo en la vida social es posible, aunque de a poco, pasar de un estadio inferior a un estado superior de vida política. Siguiendo con los presupuestos de la utilidad

virtuosa, Spinoza conecta el esfuerzo por organizar los encuentros con otros cuerpos, con la virtud de la concordia, es decir, con la búsqueda de la unidad entre las diferentes partes de una sociedad común. Según Spinoza (2009) “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado” (p. 333). En Spinoza, la sociedad común debe fundarse en la utilidad virtuosa, ya que es la que produce la concordia y por sobre toda las cosas, es la que genera el aumento de la potencia de obrar, en tanto fuerza que suma. Este fundamento de la virtud “es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser” (Spinoza, 2009, p. 306). Es por eso que dentro de la lógica spinoziana, es imposible prescindir del hombre y lo que sea externo a él, para conservarse y a la vez aumentar su potencia de obrar.

No podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. (p. 306 - 307)

Pero no solo eso, sino que cuando “dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente mas potente que cada uno de ellos por separado” (Spinoza, 2009, p. 371). En consecuencia, la asociación de los hombres tiene su sentido último en el aumento de la potencia que genera la concordancia en la utilidad virtuosa. En este aspecto los hombres solamente desean lo mejor para su conservación “de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez” (Ibíd.). Tal vinculación, no tiene elementos teleológicos, sino que las redes se van gestando de la unión, varían según “los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos”. (Spinoza, 2009, p. 371). Aquellos elementos que contribuyen a la unión, siempre tienen relación con los afectos positivos, por esto, Spinoza (2009) dice que “quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc.” (p. 339).

En contrapartida, lo que lleva a la discordancia y al conflicto entre los hombres, son las ideas confusas y las pasiones negativas que se derivan de ellas. En la filosofía de Spinoza, lo que genera la discordia son aquellos afectos que disminuyen la potencia del cuerpo social, a saber: “la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él” (p. 337). Por eso en una sociedad, todo lo que se apetece en virtud del odio es deshonesto, y en el Estado, es injusto. (Ibíd.). En tanto dominen los afectos negativos y la impotencia, el hombre no solo se encuentra sometido a tales afectos, sino que a la par cae “bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (p. 283). La fortuna juega un papel fundamental, ya que el hombre al estar bajo sus efectos, no puede conducir con criterio firme las cosas, produciendo específicamente el miedo.

La política de la superstición.

Spinoza relaciona a la fortuna con la superstición, ya que el surgimiento de la superstición guarda relación con el miedo que se sigue de todo estado de impotencia. En un pasaje del *Tratado Teológico-Político* se afirma explícitamente que “la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues el miedo” (Spinoza, 1997, p. 63). El miedo genera imaginaciones que distorsionan el orden de la realidad, así sucede que en “la superstición, (...) es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría” (2009, p. 378-379). En directa relación con las denuncias hechas en el Apéndice, Spinoza surge como un filósofo crítico que tiene la tarea “de denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que vive de la tristeza, a todos aquellos que necesitan de la tristeza para asentar su poder” (Deleuze, 1999, p. 263), puesto que descubre que la superstición mantiene al hombre separado de su potencia de obrar, disminuyendo su fuerza. Todo este encadenamiento tiene relación con el odio, la envidia, y bien lo dice Spinoza (2009), nadie sino un envidioso puede deleitarse con la impotencia y con las penas de otro (p. 379). Para que se mantenga este estado de impotencia en su máxima expresión, la superstición debe ser muy variada como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; [que se mantienen solo] por la

esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tienen origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. (Spinoza, 1997, p.64)

Ahora bien el mantenimiento de cualquier tipo de superstición⁴ facilita la manipulación de los hombres. Es así que, siguiendo a Remo Bodei (1997) el tema de la superstición y de los afectos que la sostienen, adquieren “el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos” (p. 73). Spinoza (1997) expresa claramente la relación entre superstición y política en un pasaje del *Tratado Teológico-Político* donde nos revela que:

El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación. (p. 64)

Conclusión

El recorrido realizado muestra que, en Spinoza, el cuerpo no es un mero objeto físico ni un soporte accidental de la mente, sino un elemento constitutivo de la ontología inmanentista que articula toda su filosofía. Su condición de modo extenso, su carácter relacional y su participación en la composición de individuos complejos permiten comprender cómo la potencia de existir se distribuye, aumenta o disminuye según los encuentros que los cuerpos establecen entre sí. Esta dimensión ontológica se entrelaza de manera inseparable con la gnoseología spinozista: las afecciones corporales generan ideas que pueden ser adecuadas o inadecuadas, y de esta diferencia depende que el hombre actúe o padezca, que su potencia se afirme o se debilite.

⁴ Para Laurent Bove (2014) la superstición representa toda una cultura de instinto de muerte y dice: Tanto a nivel colectivo como a nivel individual, la superstición lleva al deseo a su pérdida, después de haberse presentado como remedio. Al profundizar cada individuo en su propia servidumbre para salvarse, la superstición se vuelve una verdadera cultura del instinto de muerte. (p. 193)

Asimismo, el análisis del afecto —definido simultáneamente como modificación corporal e idea— revela la íntima conexión entre conocimiento, existencia y potencia. Las pasiones tristes, derivadas de ideas confusas y de la determinación externa, reducen la capacidad de actuar tanto del individuo como del cuerpo social; mientras que las alegrías, acompañadas de ideas que aumentan la potencia, permiten componer relaciones más estables y virtuosas. De allí que la política spinozista se funde en la organización racional de los encuentros, orientada a favorecer la concordia, la cooperación y el fortalecimiento colectivo. El Estado, en este sentido, es el espacio donde se busca institucionalizar los lazos que incrementan la potencia común y mitigar los efectos destructivos de la pasión y la superstición.

En definitiva, el cuerpo en Spinoza no es un capítulo aislado, sino el eje que permite comprender la unidad entre ontología, epistemología, ética y política. Su lectura evidencia que la potencia no es una propiedad interna del individuo, sino una dinámica relacional que solo se despliega plenamente en la vida común. Allí donde los cuerpos se encuentran, se afectan y se organizan, emerge la posibilidad de una existencia más libre, más potente y más adecuada al conocimiento de la realidad.

Bibliografía

Allendesalazar Olosa, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Alianza.

Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (Comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141). CLACSO.

Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Díaz, S. (2009). *Spinoza y el cuerpo*. Recuperado el 23 de octubre de 2009, de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf>

Hoyos Sánchez, I. (2011). *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza. Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones* (Tesis doctoral). Universidad de Granada.
<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/19205/1/19954293.pdf>

Hoyos Sánchez, I. (2012). La ontología naturalista de Spinoza como ontología de la pasión. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, *45*, 95-122.

Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Rubín, A. (2012). Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *29*(1), 127-148.
https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39432

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza. (Obra original publicada en 1677).