

Cuerpo político y la constitución social en Spinoza: aportes para una epistemología política

Raúl Acevedo

raulnount@gmail.com

Universidad Nacional de Asunción

Facultad de Filosofía

Paraguay

Resumen

Este artículo examina el pensamiento político de Baruch Spinoza como un laboratorio epistemológico para la política, centrando el análisis en cómo los individuos, en su condición natural y pasional, generan conocimiento sobre la acción colectiva y la organización social. A partir de la combinación de realismo político y ontología inmanente, se argumenta que la política no puede reducirse a normas abstractas ni a utopías, sino que debe entenderse como práctica de conocimiento sobre deseos, afectos y conatus. Se analiza cómo el derecho natural, la democracia y la noción de multitud constituyen herramientas epistemológicas que permiten comprender la cooperación, los límites del poder individual y la autoorganización social, ofreciendo una contribución crítica y rigurosa a la epistemología política.

Palabras clave; Epistemología política, Conatus, Multitud, Derecho natural, Acción colectiva

Political body and the social constitution in Spinoza: contributions to a political epistemology

Abstract

This article examines Baruch Spinoza's political thought as an epistemological laboratory for political inquiry, focusing on how individuals, in their natural and affective condition, generate knowledge about collective action and social organization. By combining political realism and immanent ontology, it argues that politics cannot be reduced to abstract norms or utopias, but must be understood as a practice of knowledge concerning desires, affects, and conatus. The study shows how natural law, democracy, and the notion of the multitude serve as epistemological tools to understand cooperation, the limits of individual power, and social self-organization, providing a critical and rigorous contribution to contemporary political epistemology.

Keywords: Political epistemology, Conatus, Multitude, Natural law, Collective action

Introducción

El pensamiento político de Baruch Spinoza ofrece una perspectiva singular que combina un realismo político riguroso con una ontología immanente, proporcionando herramientas esenciales para la epistemología política contemporánea. Su pregunta central —cómo hacer posible que los hombres concuerden entre sí para formar una sociedad organizada que incremente la potencia de obrar de cada individuo y del conjunto social— plantea un desafío que no puede abordarse mediante idealizaciones utópicas ni mediante abstracciones normativas. Spinoza, en cambio, propone un análisis que parte de la naturaleza concreta del ser humano: de sus deseos, pasiones, virtudes y limitaciones, comprendidos no como defectos a corregir, sino como elementos constitutivos del conocimiento político. La epistemología política, desde esta perspectiva, consiste en entender cómo los individuos, en su condición natural y pasional, se relacionan, se organizan y constituyen instituciones que permiten el despliegue de su potencia colectiva.

En el núcleo de su propuesta se encuentra la noción de realismo político, que concibe al hombre tal como es, evitando los extremos de la idealización filosófica o del pesimismo burlón. Spinoza observa que los individuos actúan predominantemente bajo la influencia de afectos y pasiones, y que el entendimiento de estas fuerzas constituye un conocimiento indispensable para cualquier teoría política efectiva. De este modo, la política se convierte en un campo epistemológico: comprender cómo los hombres interactúan en virtud de su *conatus* —la tendencia natural a perseverar en su ser— permite diseñar estructuras sociales y jurídicas que no solo regulan el comportamiento, sino que potencian la acción colectiva.

El derecho natural ocupa un lugar central en este marco epistemológico. Spinoza redefine el derecho como expresión de la potencia de cada individuo en relación con la potencia de los demás, alejándose del modelo hobbesiano de libertad ilimitada y de transferencia de derechos a un soberano. Esta interpretación epistemológica permite concebir el Estado y la sociedad civil como resultados dinámicos de la interacción de

potencias individuales. El conocimiento político, entonces, no se limita a la observación de leyes o instituciones, sino que implica comprender la dinámica constitutiva de la multitud, cuya acción colectiva se traduce en la autoorganización social. La democracia, en este sentido, no es solo una forma de gobierno: es un dispositivo que hace visible la relación entre derechos, poder y potencia colectiva, proporcionando un marco epistemológico para estudiar cómo la unión de individuos genera un conocimiento práctico sobre la acción política y la coexistencia social.

Finalmente, la categoría de Multitud en Spinoza constituye un aporte decisivo a la epistemología política. Al describir a la multitud como pluralidad que persiste y no se reduce a una unidad, Spinoza ofrece un modelo para analizar la acción colectiva sin necesidad de recurrir a entidades abstractas o pactos alienantes. La multitud se constituye en un sujeto cognoscente que revela, a través de sus interacciones y acuerdos, la lógica de la cooperación, los límites del poder individual y las condiciones de la autoorganización democrática. Desde esta perspectiva, el pensamiento político spinoziano se revela como un verdadero laboratorio epistemológico en el que se estudia la constitución del poder, del derecho y de la sociedad a partir de la observación de la naturaleza humana y de las pasiones que la atraviesan.

La cuestión de la organización política: el realismo político y pasionalidad del hombre.

¿Cómo hacer posible que los hombres concuerden entre sí para poder formar una sociedad organizada en la que el conjunto social pueda aumentar su potencia de obrar? La respuesta de Spinoza pasa por la política reinterpretada desde la combinación original del realismo político heredado de Maquiavelo y de Hobbes con su ontología immanente. Esto implica que en lo referente a la organización política, se debe partir del hombre tal cual es, con sus deseos, virtudes y sus limitaciones, y no desde una construcción ideal-utópica del mismo, para apuntar desde ahí a la realización del mejor orden racional de la sociedad

política. Es esencial tener en cuenta, que el análisis debe partir desde las pasiones y no desde la razón, pues:

Todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, [por lo que] las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (Spinoza, 2010, p. 88)

Este principio metodológico impide que la organización política se piense *a priori* mediante la dicotomía civilización o barbarie, en donde la civilización sería aquella organización racional y lo bárbaro aquella sociedad irracional y desorganizada. En términos spinozianos, la organización política debe pensarse desde la potencia, en directa relación con su ontología naturalista. El hombre como parte de la naturaleza al unirse a los otros suma su potencia o, en otros términos, su derecho natural. Cabe destacar que la organización política en Spinoza, a diferencia de Platón y Aristóteles, no pasa por la dirección de hombres sabios y honrados que sepan dictar mejores leyes y adaptarla a las circunstancias (Domínguez, 2010, p. 47), sino más bien por un acuerdo entre la multitud toda, para poder devenir en una potencia colectiva.

En este punto el realismo político aparece como elemento esencial, pues Spinoza se acerca al problema de la condición humana y analiza su ambivalencia e inconstancia. Como dice Carlos Miranda (1977): “Spinoza se muestra ante todo pragmático: toma al ser humano tal como es y su descripción del hombre natural recuerda constantemente las más duras páginas de Hobbes” (p.73). El realismo de Spinoza niega de manera tajante toda forma utópica de entender al hombre, a la que considera una quimera que deforma la naturaleza del hombre y lo vuelve contra sí, y afirma al hombre natural como la “única realidad efectiva desde la que se puede iniciarse el análisis de lo concreto” (Negri, 1993, p.310).

En la primera parte del *Tratado Político*, Spinoza crítica fuertemente a los filósofos y políticos: los primeros por inventar una naturaleza humana inexistente acercándose a una especie de idealismo utópico del hombre, que como dice Negri (1993): “vagan alrededor de la utopía, anhelan la edad de oro: acumulan daño e inutilidad” (p. 311). Respecto a los segundos, Spinoza lo critica por satirizar al hombre cayendo en un pesimismo burlón. En palabras de Spinoza (2010):

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que los hombres caen por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una labor divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. (p. 82-83)

Spinoza sabe de la irrevocabilidad del conflicto en los asuntos humanos. Para Spinoza es clara la correlación y la importancia de los aspectos pasionales dentro de la política, ya que para él, el hombre vive en constante conflicto movido por pasiones. Como bien dice en un pasaje del *Tratado Político*: “todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo” (Spinoza, 2010, p. 86). Por lo tanto, se hace necesario partir de la práctica efectiva de la naturaleza humana, en palabras de Diego Tatián (1999) de “un estricto realismo antiintelectualista: no partir de la razón sino de la pasionalidad humana” (p. 169), punto de partida que tendrá repercusión en la concepción del derecho natural de los hombres.

El derecho natural como fundamento y pretensión crítica.

Como bien dice Eugenio Fernández (1996) “la fundamentación ontológica de la construcción política actúa especialmente en la concepción spinozista del derecho natural” (p. 117), en otras palabras la ontología spinozista se relaciona radicalmente con la idea del

derecho natural como principio en la constitución de la política. Para visibilizar mejor lo dicho se cita el pasaje del *Tratado Político* donde se presenta la relación entre ontología y derecho natural:

A partir del hecho de que la potencia por la que existen y actúan las cosas naturales, es la mismísima potencia de Dios, comprendemos con facilidad qué es el derecho natural. Pues como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su misma potencia, considerada como absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como potencia para existir y actuar. (Spinoza, 2010, p. 90)

No se trata de ninguna omnipotencia divina de corte teológico, es todo lo contrario: no hay un orden divino trascendente sino un orden inmanente que se constituye por “el derecho natural de toda la naturaleza, por la cual, el derecho de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder” (Ibíd.), el cual, en la práctica sería siempre limitado por el poder de los otros. En este pasaje se manifiesta la diferencia de la ontología spinoziana de la hobbesiana, en referencia a la interpretación del derecho y del individuo. Para Hobbes (2011), el derecho natural es “la libertad que tiene cada hombre de usar su poder como quiera, para conservación de su propia naturaleza” (p. 132), en cambio para Spinoza (1997) “cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado” (p. 332). Se da una sutil diferencia que cambia totalmente la manera de enfocar la política. Hobbes, al enfocarse en el derecho de “usar su poder como quiera”, está justificando de antemano que el hombre posee libertad ilimitada. Obviamente esto lleva a Hobbes (2011) a sostener que la condición de todo hombre es la de tener derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás (p, 133). En cambio Spinoza, el derecho de un individuo depende de lo que puede y esto a su vez depende del poder de los otros individuos, de manera que el hombre como parte de la naturaleza, es decir, de la potencia absoluta de la naturaleza/Dios, no le es posible un derecho absoluto de obrar como

quiera. Spinoza parte de una concepción limitada del hombre que se ve mejor en su exposición del estado de naturaleza.

Estado de naturaleza: la condición del hombre.

Siguiendo la interpretación de Diego Tatián (2015) el estado natural spinoziano se refiere a un primer y más elemental estadio social de libertad negativa donde no habría ningún tipo de limitación respecto de los afectos y pasiones que afectan a la conducta humana. Dice Spinoza (1997) en el *Tratado Teológico-político*:

El derecho e institución, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni a absolutamente nada que aconseje el apetito. (p. 334).

El estado de naturaleza tiene ver con la condición pasional del hombre, “es el modo de ser y de relacionarse según el derecho natural, su suelo” (Fernández, 1996, p. 117), en el que la conducta se guía más por el deseo que por la razón. En un pasaje dice Spinoza (2010) que “el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse” (p. 91). Esto (nos) lleva a concebir, como bien dice Atilano Domínguez (1992), “el derecho natural humano como apetito consciente o con capacidad de serlo y no, como hiciera una larga tradición, que va de Aristóteles y los estoicos a Suárez y Grocio, como *recta ratio* o *sana ratio*” (p. 90). Téngase en cuenta que, aunque no todos los hombres se guían por la razón, sí todos se esfuerzan en conservar su ser, su expresión ontológica de la naturaleza, entonces, como bien dice Spinoza (2010) “cada uno goza de tanto derecho como poder posea, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta u lo hace con el máximo derecho de la naturaleza” (p, 94-95).

Una de las particularidades del estado de naturaleza es que no existe una jerarquía del sabio sobre el ignorante, sino que todos se encuentran en una situación de igualdad ontológica. Para Eugenio Fernández (1996) “se trata de una fundamentación natural, radicalmente igualitaria y críticamente realista” (p. 115), en concordancia con su ontología y su visión realista heredada de Maquiavelo. Por esta razón, en un pasaje de su obra, Spinoza (2010) llega a decir que:

El hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. (Ibíd.)

Entonces, lo que el filósofo judío entendía por estado de naturaleza sería aquello que abarca todas las actuaciones de los hombres, pasionales o sensatos, siempre que no estén directamente determinadas por la intervención de un poder especial, es decir, de un poder exterior entendido como Estado o algo similar.

Sociedad civil: de la constitución social a la propuesta spinozista.

El estado de naturaleza es la base spinoziana para pensar en la política. Tal estado no lo concibe como un estado original y perfecto, matriz y modelo de la auténtica naturaleza, que desgraciadamente perdido, es preciso recuperar con esfuerzo e ingenio porque fuera de él se estaría perdido (Fernández, 1996, p. 118). Al contrario, la visión naturalista de Spinoza hace notar que el hombre se encuentra naturalmente en conflictos, fluctuaciones y por supuesto, en una condición de impotencia y discordancia.

El trabajo del pensamiento político spinoziano es encontrar el camino que permita al hombre un estado de coexistencia en el que la afirmación de la potencia de actuar de un individuo pasa por la afirmación de la potencia de los otros individuos, generando así una potencia común. Ser una parte de la potencia divina/natural, es lo que permite al hombre

asociarse para buscar acrecentar su potencia y la del otro, y a la par devenir en una autoorganización colectiva. El derecho natural, que se determina por su poder, puede hacer poco (o muy poco) a nivel individual teniendo en cuenta el contexto en que se encuentra, donde muchas veces no puede favorecerse sin la ayuda mutua. Por eso Spinoza (2010) enfatiza que “no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder, y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida” (p. 99). La posibilidad que tienen los individuos de unirse y de esa unión formar un nuevo individuo, es esencial para comprender como emerge la sociedad civil. En la *Ética*, en la cuarta parte, de la proposición XVIII, en el escolio, Spinoza (2009) dice que:

Nada pueden desear los hombres que sea mejor para su conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuando puedan en conservar su ser, y buscando todos a una común utilidad. (p. 307)

Es este el fundamento de la sociedad civil en Spinoza: no la alienación del derecho individual, sino la suma de derechos a que lleva la necesidad natural de unir los esfuerzos para acrecentar la potencia individual. En este sentido no existe una renuncia al derecho natural, a diferencia de Hobbes^[1]. Aquí sobresale la diferencia entre el autor de la *Ética* y el autor del *Leviathán*. En la carta 50 de las correspondencias de Spinoza (1988), respondiendo a su amigo Jarig Jelles, dice lo siguiente: “por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural” (p. 308). Lo esencial de la cita estriba en la diferencia que hace notar el filósofo holandés, de que no hay renuncia sino afirmación colectiva del derecho natural, que no existe alienación de derecho^[2] en la teoría política spinoziana. Igualmente no existe una especie de transferencia a una abstracción superior y eso se constata en un pasaje, del *Tratado Teológico-Político*, donde dice Spinoza (1997) que: “es imposible (...) que la propia

alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural” (p. 408).

Este uno de los aspectos revolucionarios de su pensamiento político, cuya importancia hace notar la especialista italiana Emilia Giancotti (2000), ya que según su interpretación “Spinoza elabora una teoría propia del pacto (...)” (p. 19), que lo aleja del contractualismo tradicional, ya sea de Hobbes o de Rousseau. El contrato spinoziano tiene como consecuencia la unión de derechos, por lo que cuantos más sean los que se unen a la sociedad civil más derechos tendrán sus integrantes. Por eso el derecho natural sería un derecho que se expande en tanto suma más fuerza. De esta manera el estado político no se opone como en Hobbes sino, al contrario, se constituye por la suma de los derechos individuales:

Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. (p. 99-100)

Por la naturaleza “sumatoria” de la unión de los derechos individuales, estos se vuelven derechos colectivos, pues en la vida política el derecho de todos, es decir de cada uno, “ya no está determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez” (p. 335). Por lo tanto, no existe la dicotomía, individuo/Estado, ya que el Estado es el resultado de la asociación de los poderes de todos los hombres en un solo cuerpo. Spinoza no utiliza la palabra “pacto”, sino más bien, “suma de fuerzas”, desde un acuerdo mutuo. Al respecto dice Spinoza (2010):

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos. (p. 97).

Todos hombres tienen derecho a todo aquello que pueden, pero esto es muy poco en un contexto de amenaza continua y sin ayuda mutua. Esto hace que la fuerza en conjunto pueda reclamar cosas y a la par repeler toda fuerza que disminuya el derecho en conjunto, y poder habitar y cultivar en común una sociedad acorde según el común sentir de todos. Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos (Spinoza, 2010, p. 99). Al ejercicio unánime del derecho natural en tanto conjunto, Spinoza (2010) lo define como poder de la multitud y a esto lo denomina Estado (p. Ibíd.). De esta manera, se formaría una sociedad, que no contradice al derecho natural. Para Spinoza (1997) “el derecho de dicha sociedad se llama democracia; está se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede” (Ibíd.).

Democracia: la apuesta spinozista.

El propósito que guía a Spinoza a lo largo de todo el recorrido del *Tratado Político* es la defensa y construcción, de aquello que el propio Spinoza (2010) considera «la constitución mejor de cualquier Estado» (p. 127). El espacio social que el autor de la *Ética* considera más acorde a la naturaleza individual y colectiva, es la democracia. Señala Spinoza (1997): «he tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo» (p. 341). Porque en la democracia se genera las condiciones de vida más satisfactorias, un espacio de autonomía real. E. Giancotti (2000) dice que desde la interpretación spinoziana:

La democracia es *la* forma política, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva (p. 22-23).

Para Spinoza (2010), solamente la democracia es la forma organizativa que permite a los individuos que practiquen el pleno ejercicio de la potencia, creando así lazos de concordancia. Ahora bien, “ dado que los hombres, se guían, (...) más por la pasión que por

la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento en común ... una esperanza o un miedo común” (131). Esto significa que la sociedad es como una especie de segunda naturaleza, que siempre está en constante movimiento y mutación, justamente por la condición pasional del hombre. Spinoza asume que en ese constante movimiento y mutación de las relaciones de los hombres, aparecen la vacilación, la incertidumbre, la turbulencia, el peligro, pero considera que con la unión de potencias individuales se genera una organización social en la que esas pasiones van disminuyendo, precisamente porque el derecho natural de cada uno se suma al de los otros, haciendo que la potencia de actuar del conjunto se acreciente. Según Remo Bodei (1997), para Spinoza es crucial para la política el análisis de las pasiones que disminuyen la potencia de acción “ya que comprometen y afectan la vida de los hombres bloqueando el potenciamiento de sí mismos hacia estados de mayor perfección...contribuyendo a formar y a condicionar la orientación de las voluntades débiles” (Bodei, 1997, p. 75). Spinoza quiere decir que no porque se vive en sociedad se deja de padecer del miedo o la esperanza, estos afectos siempre estarán presentes, pero colectivamente es posible garantizar la seguridad y la razón de vivir, justamente alejando o mas bien limitando esas pasiones que disminuyen la potencia de acción. Sin separar nunca el derecho natural y la misma constitución del Estado, dice Spinoza (2010):

Digo expresamente en virtud de la constitución política, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. (p. 108)

En la cita se concentra de modo breve la propuesta spinoziana en relación a la articulación positiva entre derecho natural y estado político. Los hombres, al unirse en sociedad, pasan a vivir bajo la norma del derecho colectivo, el cual no implica cesión ni transferencia sino la suma de los derechos singulares que, como tales, pasaran a integrar el contenido real de un derecho social. De esta manera en el derecho social, los derechos naturales estarán bajo la protección del derecho común. En resumen, el hombre no pierde nada sino que expande su potencia con la vida colectiva, constituyendo a la par el derecho común. Este derecho común no es otra cosa que el derecho de la multitud. Como bien dice Antonio Negri (1993), este derecho de la multitud es “un proceso que contempla a la individualidad humana misma constituirse como entidad colectiva” (p. 233). El fundamento ontológico de este concepto político lo encontramos expuesto en la definición VII de la segunda parte de la *Ética*, donde Spinoza (2009) dice:

Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (p. 111)

Está “cosa singular” no es más que la multitud, que “tiene poderosos efectos: permite a la concepción de la potencia desarrollarse de manera integral” (Negri, 1993, p. 234). Es así que la fundación de la sociedad es una especie de proyecto constitutivo que nunca está hecho de antemano, sino que tiene que hacerse. Es por eso que no cualquier tipo de forma política del Estado está calificado para tal tarea, ésta labor compete solamente a la democracia, ya que para Spinoza es solo en ella donde los individuos viven realmente bajo el común sentir de todos, generado a partir de la unión de todas las potencias singulares en un solo cuerpo político. El derecho es auténticamente “común” en la medida en que brote de la suma de todos los derechos naturales de los individuos, y esto sólo puede pensarse en un Estado democrático donde la soberanía este en manos de todos. En otras, palabras se puede hablar de autoorganización y de autogobierno del cuerpo político cuando se habla de un estado

democrático. Todos los individuos pueden componer su potencia con la de otro y generar así un nuevo individuo dos veces más potente en tanto que los afectos activos sean los que predominen. La autoorganización surge de la noción de composición de los cuerpos, que guarda directa relación con el individuo compuesto y que está posibilitada por la relación dinámica de los modos. En esta interpretación de lo político el Estado surgiría como un individuo compuesto a partir de las potencias individuales. Respecto al fin último de la sociedad política, Spinoza (2010) nos dice que sería la constitución de un Estado “en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos” (p. 127.) La misma autoorganización, en tanto proceso, es la que va constituyendo un estado realmente democrático, y con razón Spinoza dice que “los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen” (ibíd.). En resumen, la democracia es la única forma de gobierno que cumple de manera acabada con la exigencia de la ontología y del *conatus*: perseverar en la existencia con la mayor potencia posible. Los hombres no sólo no alienan sus derechos sino que pasan a vivir bajo el derecho común, es decir, con la mayor potencia posible, la de la multitud libre.

La democracia y los otros regímenes.

Si bien la democracia es la apuesta política de Spinoza, no acaba con eso. El pensamiento político spinoziano es más complejo, especialmente por la crítica que subyace en su ontología, respecto a ciertas formas políticas que buscan alimentar la superstición en pos de la esclavitud del hombre, alejándolo de la potencia colectiva. La singular categoría de “Multitud” permite entender el relacionamiento con la democracia spinoziana y su dinamismo productivo.

Toca abordar algunos aspectos de las otras dos formas políticas de organización que menciona Spinoza en el *Tratado Político*. A diferencia del *Tratado Teológico Político*, el filósofo desmenuza y aborda dos regímenes políticos más, a saber: la monarquía y la

aristocracia. En el *Tratado político*, el objetivo es brindar, mediante todos los medios posibles, pautas que los acerquen en mayor medida al Estado democrático.

Monarquía: la unidad del poder.

Spinoza denomina a la monarquía el gobierno de uno solo. Allí se esfuerza por señalar todos los inconvenientes que surgen de entregar el poder a una sola persona. El primer inconveniente que encuentra Spinoza (2010) es que “no es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, (...) la paz no consiste en la privación de guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (p. 133). Para Spinoza, la gran característica de los Estados monárquicos es que gozan de una “paz” ficticia, irreal, comparable con la obediencia del esclavo al amo. Otro problema que encuentra Spinoza, respecto al mando de una sola persona es que su poder es insuficiente con toda la carga del derecho común. Ya que el derecho se mide por la potencia o del poder de todos, una sola persona sería incapaz. Como bien dice Spinoza (2010) en la siguiente cita:

No cabe duda de que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. (...) el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar la carga. (ibíd.)

Es por eso que se deduce que la persona encargada del Estado “es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera, cuanto la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto” (Spinoza, 2010. p. 135). De ahí que el encargado del Estado, o sea, el rey “se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad” (Spinoza, 2010, p. 133). En una sociedad se corre más peligro, no por los enemigos, sino por los ciudadanos mismos. De esto Spinoza (2010) deduce que el rey, preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas (p. 134). En este caso, el rey estará contra la exigencia spinoziana de “que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común” (Spinoza, 2010, p. 132). El monarca no es independiente es decir,

que al igual que los súbditos, el monarca a no poder controlar el poder absoluto, cae en la mísera existencia. Además, la unión del derecho común, no tiene nada de “común”, sino más bien es alienación pura ya que la distancia entre Estado y súbditos es enorme. Uno solo decide, los demás obedecen.

Aristocracia: la menos mala.

Para Spinoza (2010) el “Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud” (p. 180). Existe una gran diferencia entre la monarquía y la aristocracia, y es que en la aristocracia el poder es transferido a un consejo y no una sola persona, como ocurre en la monarquía. De ambos se deduce que la aristocracia será la más estable, por tener más personas a cargo del Estado, teniendo en cuenta, como se dijo más arriba, que un solo hombre es incapaz de manejar un Estado. A lo largo del capítulo referente a la aristocracia, Spinoza (2010) enfatiza que tanto sea más grande, o sea, que tenga más integrantes, el consejo será mejor, “es pues, evidente que la condición de este Estado es la mejor, si está de tal forma constituido que se aproxime al máximo Estado absoluto” (p. 185).

Spinoza entiende por Estado absoluto la totalidad de la multitud, no una representación. En uno de los pasajes del *Tratado Político* llega a afirmar que “si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud” (p. 184). Esto puede ser entendido como la contrapartida de lo que postula Hobbes (2000), en el *De Cive*, dice:

Hay un poder supremo encarnado en alguna persona; y este poder es mayor que ningún otro que pueda ser concedido por los hombres, o que el que ningún mortal pueda tener sobre sí mismo. A ese poder mayor que ningún otro que pueda concederse a los hombres le llamamos absoluto. (p. 129)

Lo absoluto para Hobbes es el poder del uno, monárquico o personal, cosa que Spinoza rechaza tajantemente. Para el autor de la *Ética*, cuanto mayor sea su número de integrantes más se velará por el bien común en lugar de dejarse llevar por las pasiones individuales. Por eso, uno de los fundamentos para tal consejo, según Spinoza es buscar “que el Estado no pase poco a poco a un número más reducido, sino que, al revés, su número aumente en la misma proporción que el Estado” (p. 190) Spinoza se acercó más a la aristocracia porque ésta se acerca más al Estado Absoluto, que no es más que la multitud. La regla básica de Spinoza, que ha utilizado con las otras formas políticas, es: mayor poder, mayor derecho.

Su fin es el mismo que el *Tratado Teológico Político*, mostrar en qué sentido el Estado democrático es el único verdaderamente absoluto por estar en manos de toda la multitud y estar ontológicamente acorde a su concepción metafísica. Para los demás Estados, que existieron y seguirán existiendo, brindará pautas que, si se respetan, puedan generar instituciones lo más democráticas posible.

Multitud como concepto político democrático spinoziano.

Uno de los elementos más originales del pensamiento político spinozista, es la categoría de Multitud, que se presenta en el *Tratado Político*. Si bien la categoría Multitud^[3] no es nueva, ya había sido tocada por pensadores como Hobbes y Rousseau de manera peyorativa: lo original en Spinoza es que lo interpreta de manera ambivalente, entendida la multitud toda como una totalidad sin clausura (Althusser. 1974, p. 55). Tal idea está radicalmente relacionada con el concepto de democracia spinoziano.

Paolo Virno ha visibilizado la diferencia categorial de concepto Pueblo y la de Multitud. Para el filósofo italiano, la controversia política de la alternativa pueblo o multitud estuvo presente a lo largo de todo el siglo XVII. Dice Virno (2008): “estos dos conceptos en lucha forjados en el fuego de contrastes agudísimos, jugaron un papel de fundamental importancia en la definición de las categorías políticosociales de la modernidad” (p. 11). Ambos polos

tienen diferentes elementos que dan como resultado distintos puntos de llegada, para Hobbes es la monarquía, mientras que para Spinoza, la democracia. Virno (2008) llega a identificar el concepto spinoziano de Multitud como una “pluralidad que persiste” y que no cae en una unidad irreductible, dice:

Para Spinoza, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos, forma permanente, no episódica o intersticial. (p. 1112)

Lo que hace que se diferencie la categoría de multitud, ya sea del concepto hobbesiano de pueblo^[4], como de la categoría de voluntad general de Rousseau^[5], es que en ella siempre persiste la pluralidad, pues nunca llega a unificarse. Eso tiene su justificación en el hecho de que los integrantes de la multitud nunca transfieren o alienan su derecho natural a un ente abstracto. Paolo Virno (2005) señala que “la multitud es plural, aborrece la unidad política, no estipula pactos ni transfiere derechos al soberano, rehúsa la obediencia, se inclina hacia formas de democracia no representativa” (p. 225). Por su característica dinámica y mutable la multitud lleva consigo las particularidades del individuo compuesto, siempre abierto a nuevas formas sociales y políticas. Con el concepto de multitud, lo político y lo ontológico se entrecruzan. En la ontología spinoziana la naturaleza es liberada de cualquier fijeza metafísica teologizante y concebida esencialmente como dinámica productiva. Como todas las cosas son “expresión” de esta Naturaleza productiva, el derecho también debería remitirse a la plasticidad y la constitución de la naturaleza, y a las fuerzas que la componen. El rechazo a los pactos, contratos y a cualquier otra forma de transferencia de corte alienante subraya la importancia de la centralidad del proceso de constitución en la democracia spinoziana. Como bien dice Antonio Negri (1993), al ser la multitud abierta, “el resultado del proceso no es lo absoluto (...) sino una constitución colectiva de lo real que no tiene fin” (p. 197). Esta ontología política sirve para no caer en las trampas del iusnaturalismo, es decir, en la concepción fijista

de la naturaleza humana y del derecho, y para comprender que tanto el orden político como el jurídico deben “regirse según una dinámica constitutiva” (Ibíd.). Es así que la radical concepción lo lleva a convertirse en un férreo enemigo de Hobbes y Rousseau, al menos así lo ve Negri (1993), que dice:

La filosofía que hemos estudiado hasta el momento es indiscutiblemente el primer antiHobbes producido por la historia del pensamiento político occidental. Un antiHobbes que titubea, o más bien coquetea, con el realismo hobbesiano de la descripción de la sociedad natural (...) pero apunta decididamente a demoler las funciones lógicas de aquel sistema —en particular el motor dialéctico que permite la transición del derecho individual hacia el absoluto. Pero interpretar este pasaje y oponerle una dinámica constitutiva no es sólo fundar un antiHobbes, es también, al mismo tiempo, promover un antiRousseau. (p. 197 – 198)

Esto permite entender el camino que sigue Spinoza en el pensamiento de lo político, un camino “anómalo”. Las prácticas de la multitud van más allá de lo racional y lo irracional, deben entenderse en términos de una lógica del deseo y las pasiones. El pensamiento político spinoziano podría caracterizarse en definitiva, como una combinación de realismo político y genealogía de las pasiones del cuerpo social, en el que ontología, naturaleza y política se conectan inmanentemente. Para entender lo político como la práctica de la multitud hay que penetrar en la profundidad de las fuerzas naturales de la organización, las cuales, según Spinoza, solo encontrarían en una democracia directa y radical, el orden histórico mas adecuado para el despliegue máximo de sus potencias.

Conclusión

El pensamiento político de Spinoza ofrece una perspectiva singular sobre la relación entre conocimiento, poder y acción colectiva, consolidando así su relevancia para la epistemología política contemporánea. Su enfoque demuestra que comprender la política no es simplemente analizar leyes, instituciones o estructuras de poder, sino estudiar cómo los

individuos, en tanto seres atravesados por pasiones, deseos y afectos, generan conocimiento práctico sobre sí mismos y sobre la vida en común. La política, desde esta perspectiva, se constituye como un proceso epistemológico: los sujetos aprenden a organizarse, a cooperar y a regular sus interacciones para aumentar su potencia de obrar individual y colectiva. Este aprendizaje no es abstracto ni idealizado, sino profundamente ligado a la naturaleza humana y a la dinámica concreta de la multitud, que Spinoza conceptualiza como un sujeto plural, activo y cognoscente.

El derecho natural, entendido como la expresión de la potencia de cada individuo en relación con la potencia de los demás, se convierte en un instrumento epistemológico que permite analizar la política desde la inmanencia y la acción colectiva, en lugar de desde prescripciones externas o divinas. De este modo, las normas y los contratos sociales no son simplemente obligaciones, sino reflejos del conocimiento que los sujetos adquieren sobre cómo maximizar su potencia y coordinar sus fuerzas en contextos colectivos. La sociedad civil y el Estado aparecen, entonces, como resultados emergentes de la interacción de individuos, cada uno con su *conatus*, y del aprendizaje que surge de la cooperación y del conflicto regulado por leyes que reflejan un equilibrio entre libertad y orden.

La democracia, concebida por Spinoza como la forma de gobierno más adecuada a la naturaleza humana, no solo asegura derechos y regula el poder; también constituye un dispositivo epistemológico mediante el cual la multitud, en su pluralidad, genera conocimiento sobre sí misma y sobre la acción política posible. En ella se evidencia cómo la suma de potencias individuales, mediadas por normas y acuerdos, produce una inteligencia colectiva que orienta el bienestar general y protege la libertad de cada miembro del cuerpo social. Esta lectura subraya la importancia de comprender la política como un proceso de aprendizaje práctico, donde las instituciones democráticas son tanto espacios de poder como laboratorios de conocimiento sobre la interacción social.

Además, la noción de multitud introduce una dimensión crítica para la epistemología política: la política no se reduce a la acción de individuos aislados ni a la autoridad de un soberano centralizador, sino que emerge de la interacción de múltiples agentes que, actuando en conjunto, producen conocimiento sobre la gestión del poder, la cooperación social y la potenciación de la vida en común. Esta visión permite interpretar fenómenos sociales complejos —como la negociación de derechos, la construcción de consenso y la resistencia ante formas de dominación— como resultados de un conocimiento práctico colectivo que Spinoza anticipa con notable claridad. En este sentido, su enfoque se vuelve especialmente relevante para pensar la política contemporánea, donde la coordinación de voluntades y el análisis de intereses plurales constituyen el núcleo de cualquier teoría de la democracia y de la acción política efectiva.

Finalmente, el aporte de Spinoza a la epistemología política radica en mostrar que el conocimiento político no es meramente teórico ni prescriptivo, sino eminentemente práctico y emergente de la experiencia colectiva. Su filosofía enseña que comprender la política exige observar cómo los individuos y la multitud actúan, se afectan mutuamente y aprenden a organizarse, revelando la íntima conexión entre pasiones, razón, derecho y potencia. La política, entonces, es inseparable del conocimiento sobre la naturaleza humana y sobre las condiciones que permiten que la acción colectiva sea efectiva, equilibrada y orientada al aumento de la potencia común. De este modo, Spinoza ofrece un marco conceptual robusto para pensar la epistemología política: la política es conocimiento en acción, y la multitud, junto con las instituciones que regulan su interacción, constituye el sujeto que genera este conocimiento, convirtiéndose en la base de cualquier análisis crítico y científico de la vida política.

Bibliografía

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

Althusser, L. (1975). *Elementos de Autocrítica*. Editorial Laia.

Althusser, L. y Balibar, E. (2004). *Para leer el capital*. Siglo XXI.

Bodei, R. (1997). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica.

Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce.

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

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

Deleuze, G. (2012). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets.

Espinosa Rubio, L. (1995). *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Giancotti, E. (2000). Introducción. En A. Negri, *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales* (pp. 7-25). Akal.

Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Alianza.

Hobbes, T. (2011). *Leviatán*. Losada.

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

Rousseau, J. J. (2017). *El contrato social*. Akal.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza.

Spinoza, B. (1997). *Tratado teológico-político*. Altaya.

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza.

Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Alianza.

Tatián, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Quadrata.

Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Colihue.

Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Traficantes de Sueños.

Virno, P. (2008). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Colihue.

Capítulos de libro

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

Domínguez, A. (2010). Introducción. En B. Spinoza, *Tratado Político* (pp. 9-48). Alianza.

Artículos de revista

Domínguez, A. (1992). Spinoza y el surgimiento de la democracia. *Fragmentos de filosofía*, (2), 87-106.

Fernández, G. E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza. *Revista de Filosofía*, 9(15), 97-126.

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

Miranda, C. (1977). Utopía y realismo político en Spinoza. *Revista de Filosofía*, 15(2), 73-86.

Muñoz Barquero, E. (1993). Los estoicos antiguos y Spinoza. *Revista de Filosofía de Costa Rica*, (76), 135-140.

Rubín, A. (2012). Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(1), 127-148.

Tatián, D. (1999). Spinoza, impolítico y político. *Nombres: revista de filosofía*, 9(13-14), 161-179.

Tesis y recursos en línea

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]. Digibug. <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/19205/1/19954293.pdf>