

Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política.

Ethics, Politics and Affections in Spinoza.

The Question of Political Happiness.

Agustín Volco*

Fecha de Recepción: 6 de abril de 2013

Fecha de Aceptación: 4 de junio de 2013

Resumen: *En el presente artículo nos proponemos interrogarnos acerca de la posibilidad de pensar una dimensión política de la felicidad en la obra spinoziana.*

Los problemas centrales que consideramos deben abordarse para responder a esta cuestión son, en primer lugar, el de la relación entre ética y política (es decir, la pregunta acerca del rol de la cuestión del bien en general, y del bien máspreciado –la felicidad– en particular, para la vida en común), en segundo lugar, el de las modalidades posibles de relación entre lo individual, lo común, y la autoridad política, cuyo elemento constitutivo será, según entenderemos, un vínculo afectivo cuya singularidad e importancia para la comprensión de la naturaleza humana ha sido puesta de manifiesto por Spinoza en el libro III de la Ética. Por último, una vez desarrollados estos problemas, procuraremos establecer las posibilidades de concebir al interior del sistema spinoziano una dimensión de la felicidad individual y de la felicidad política.

Palabras clave: *Felicidad – afectos – política – libertad – individuo.*

* Investigador asistente de CONICET/IIGG, Argentina y docente de UBA/Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencia Política. Correo electrónico: agustinvolco@gmail.com

Abstract: *In this article I intend to explore the conditions in which is possible to conceive a political dimension of happiness in Spinoza's works.*

The main problems we think should be considered to answer to this question are, in the first place, the relation between ethics and politics (that is, the question about the role of the issue of the good in general, and the most precious good—happiness— in particular, for the common life of men); in the second place, the possible forms of the relationship between individual, common, and political authority. The fundamental element of this relationship is, we will argue, an affective bond whose singularity and importance for the understanding of human nature has been developed by Spinoza in the third book of the Ethics. Lastly, once we developed these issues, we will attempt to establish the mode in which it could be possible to conceive within Spinoza's system a dimension of individual and political happiness.

Keywords: *Happiness – affects – politics – freedom – individual.*

¿Cómo pensar una dimensión política de la felicidad en la obra spinoziana? Este será el interrogante que nos servirá como punto de partida de nuestra indagación.

Esta cuestión nos pone inmediatamente frente a varios problemas centrales de la interpretación de la obra spinoziana: en primer lugar, el de la continuidad o discontinuidad entre ética y política en general, y entre su ética y sus tratados políticos en particular, en segundo lugar, nos presentará la cuestión de la modalidad de la relación entre lo individual, lo común, y la autoridad política; por último, se nos presentará la pregunta sobre la posibilidad de una felicidad individual y una felicidad política al interior de una forma política dada.

Es entonces, centrándonos en estos tres problemas que abordaremos la cuestión, con la intención de arribar finalmente a una posible comprensión de la noción de felicidad política

Se ha sostenido por mucho tiempo que la ética y la política constituyen problemas separados en la obra de Spinoza¹. Una interpretación de este tipo sancionaría inmediatamente como irrelevante la pregunta por una cuestión (la de la felicidad política) cuya posibilidad implica necesariamente una conexión entre el problema ético (tradicionalmente privado e individual) de la felicidad, y la posibilidad de una dimensión política del mismo. Asimismo, acercaría la posición spinoziana a aquella hobbesiana, en la medida en que convertiría la cuestión “ética” en un problema individual que *debe* ser indiferente al estado (y por lo tanto, debe ser un problema no-político) y sancionaría por ese medio la definitiva irrelevancia de la cuestión de la aspiración de los hombres al bien (y al más alto de los bienes: la felicidad) para el orden político.

Nosotros, como hemos adelantado, nos resistimos a una lectura de este tipo. En primer lugar, la centralidad que Spinoza asigna a la dimensión afectiva como trama constitutiva tanto de la vida individual como de la vida política nos lleva en esa dirección; en segundo lugar, el propio Spinoza indica explícitamente en su *Tratado Político* que sus argumentos se encuentran en continuidad con su *Ética*. Por último, consideramos que, si bien en indudable ruptura con el esquema clásico, Spinoza no descarta ni desconoce la cuestión de la aspiración al bien ni a la felicidad como instancia fundamental de la vida en común de los hombres².

Esta centralidad de la dimensión afectiva³, entendida como constitutiva tanto de la esencia individual como de la trama de la vida en común, será entonces el punto de partida de nuestra indagación. Comenzaremos entonces dando cuenta sucintamente de la complejidad de la afectividad humana, del lugar que la felicidad ocupa (o puede ocupar en ella) para a partir de allí intentar pensar sus implicancias y su significación política⁴.

¹ Cfr., por ejemplo, J. BENNETT. *A study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983., quien afirma que no encuentra “his two Works on politics, (...) helpful in understanding the Ethics”. Pág. 7.

² Ciertamente existe en Spinoza una profunda transformación de la problemática del bien respecto del modelo premoderno, que no se identifica ya con un orden normativo exterior al individuo, sino con la expansión de su propia potencia. No se trata entonces de una esfera del bien a la que los hombres deberían acceder, sino de una experiencia de lo bueno que les es inmediatamente accesible.

³ *Affectus* es, de hecho la primer palabra del *Tratado Político*, y el libro central de la *Ética*.

⁴ El desarrollo del argumento nos impone en cierta medida, tomar como punto de inicio la afectividad individual para a partir de ella pensar la cuestión de lo político. De hecho, las pasiones se presentan inmediatamente en su significación política. Sin embargo, esta secuencia es meramente expositiva y no supone



Gilles Deleuze⁵ ha mostrado de qué modo, a partir de la distinción entre los tres afectos fundamentales (deseo como potencia, y alegría y tristeza como sus transiciones posibles, aumento o disminución) se despliega una infinidad de afectos más complejos, en los que comienzan a entrecruzarse tendencias contradictorias, y en las que la expansión y la disminución de la potencia se superponen simultáneamente sobre el mismo cuerpo. En la experiencia concreta de cada ser singular, serán infinitamente más frecuentes las afecciones complejas y ambivalentes (en las que se superpondrán afecciones que expanden y que inhiben la potencia individual, la actividad y la pasividad, según una lógica de grados) que las acciones o pasiones “puras”, o las alegrías y las tristezas plenas. De esta manera, la naturaleza humana, desde el punto de vista de la afectividad, tiene por naturaleza la *fluctuatio animi*, resultando mucho más compleja de lo que la reducción a los tres afectos esenciales podría sugerir. En este sentido, un gran arco de afecciones posibles suponen lo que llamamos alegrías y tristezas indirectas: esto es, alegrías derivadas del mal que le sucede a quien es odiado, alegrías fundadas en la envidia, etc. Así la *indignatio* por ejemplo, siendo sin dudas una pasión triste, tiene también una fuerte capacidad de organizar una forma de sociabilidad a través de la reorganización de las pasiones tristes ya presentes en el cuerpo social. De esta manera, una vez configurado un enemigo, un objeto de odio cualquiera, toda imaginación de su tristeza provocará en quien siente tal odio, una alegría. Una alegría que sin embargo no puede escapar nunca al trasfondo de tristeza que la subyace, puesto que se desarrolla sobre la pasión triste de la envidia, o el odio, y necesita de éstos para producirse y mantenerse.

De todos modos, no es exclusivamente la afección de la *indignatio* la que produce este efecto, sino el mecanismo de la imaginación en general, en tanto determinación necesaria de la potencia singular de cada individuo. En la medida en que se asigna a una

ninguna forma de primacía lógica de la dimensión de la individualidad humana respecto de su dimensión “social” B. SPINOZA. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2004. Pp. 98-99. La interindividualidad (o para usar el término felizmente recuperado de la obra de Simondon por Balibar, la *transindividualidad*) es, para Spinoza, originaria. Cfr. E. BALIBAR, “Individualité et transindividualité chez Spinoza”, en P-F Moreau (ed.). *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Lyon: ENS Editions, 1996.

⁵ G. DELEUZE. *Spinoza et le problème de l'expression*. París: PUF, 1968.

imagen exterior la causa de la propia tristeza (más allá de lo adecuado o inadecuado de tal asignación) ésta deviene odio hacia ese objeto imaginario. Así, sucintamente, el mecanismo imaginativo produce un objeto de odio que, al mismo tiempo que desata cierta conflictividad, produce cierto nivel de agregación entre quienes comparten tal odio. Como resulta evidente, el Estado corre el severo riesgo de ser odiado por sus ciudadanos (y necesariamente lo será en cierta medida) así como de asistir a una fractura insalvable entre dos partes del cuerpo político, enfrentadas por un odio irremediable (tanto si se trata de una fractura entre dos partes de la sociedad que luchan por obtener el *imperium*⁶, como -lo que sería más grave- si la dinámica de la *indignatio* creara una agregación de una gran parte de la sociedad unida en su odio contra el *imperium*).

Es justamente por esto que la trama afectiva que constituye al Estado es de extrema importancia para pensar la política en Spinoza: si se produce una polarización en la que las pasiones de indignación comienzan a circular sin tener ningún freno afectivo, es decir, ninguna otra pasión que refrene el poder polarizador (entre pueblo y gobernantes) de la indignación, se corre el riesgo de la disolución del gobierno. Y, si recordamos que los estados son más amenazados desde su interior que desde el exterior⁷ sabremos que se trata del peligro político supremo. La autoridad política se encuentra siempre en un delicado equilibrio entre el peligro de la indignación que puede producir en su población al imponer su dominio (ya sea a través de las leyes o no), y el riesgo de disolver su autoridad, librando a la multitud a su propia incapacidad de darse forma completamente a sí misma (o mejor dicho, dejando de cumplir la función que la misma multitud le asigna para producir su propia forma, para autoorganizar su heteronomía⁸).

⁶ Una precisión debe ser hecha: aquello que resultaría peligroso para la continuidad del Estado no sería el hecho de que existiera una fractura (puesto que la división y la conflictividad son el modo de ser de toda agregación humana) sino la cristalización del conflicto en una forma “definitiva” y clausurada, que presta todas las condiciones para el surgimiento de una fractura del cuerpo social y en su caso extremo, una guerra civil.

⁷ “Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos.” B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 1986. P. 353.

⁸ La expresión es de L. BOVE. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Vrin, 1996.



Por lo tanto, debemos tener siempre en cuenta el complejo panorama de la afectividad humana, y comprender que en una lógica de potencias cuya naturaleza misma es la *fluctuatio animi*, aun las pasiones que podrían resultar, tomadas singularmente, malas, pueden ser, en el juego complejo de potencias múltiples y singulares, mucho más ambivalentes, en tanto pueden producir simultáneamente formas de agregación y de conflicto. El ejemplo más nítido, consideramos, de esta dificultad para clausurar el análisis en las formas puras de las acciones y pasiones unívocamente buenas o malas es, justamente, el desempeñado por el miedo que la multitud produce a los gobernantes, que resulta, paradójicamente, causa de la libertad de la multitud misma.

Podría pensarse que esta complejidad de la política spinoziana, y su dificultad para determinar claramente algunos conceptos claves (como el de *potentia multitudinis*) produce una fractura entre una *Ética* cuyo objetivo sería la salvación de los hombres a través de la felicidad y la libertad plena, y sus tratados políticos en los que Spinoza se confronta con la imposibilidad humana de trascender su naturaleza afectiva (y por lo tanto, su condena imperecedera a la servidumbre pasional)⁹. Nuestra lectura sin embargo, nos lleva a pensar una continuidad entre política y ética, que no se basa en la posibilidad de la “cesación de los males políticos”, es decir, en sostener la posibilidad del alcance “colectivo” de los fines éticos que el propio Spinoza había juzgado como “difíciles” y “raros” a nivel individual¹⁰. No se trata de pensar una felicidad individual “plena” (que habría sido descrita en la *Ética*) como posible también a nivel colectivo, sino exactamente de lo contrario, esto es, de desmentir *aun a nivel individual* una comprensión de la felicidad como “alcance de una plenitud” que no es sino una representación imaginaria de la felicidad. En la comprensión de la íntima conflictividad que se despliega aún al interior de toda individualidad humana, y del hecho de que la felicidad individual tampoco implica la superación o la capacidad de trascender la vida pasional, sino

⁹ Es, por ejemplo, la posición de M. TERPSTRA, “What does Spinoza mean by “*potentia multitudinis*”?”, en Étienne. Balibar/Helmut Seidel/Manfred Walther (eds.). *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.

¹⁰ B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. P. 268.

que es expresión de la propia potencia *en y a través de una vida afectiva*, es que resulta posible comprender la continuidad entre ética y política. No es entonces proyectando sobre el colectivo una armonía que parece solo posible a nivel individual, sino destruyendo aún a nivel individual los mitos y las construcciones imaginarias de una vida plena, armónica y estable (una imagen falseada y alienante de la felicidad), que es posible concebir una esfera real de la felicidad, tanto individual como política. Una felicidad que no se afirma como negación ni como superación del conflicto (o más precisamente, como superación de la afirmación múltiple y singular de la potencia) sino como expresión misma de la conflictividad inherente a todo ser singular¹¹. No como negación de la naturaleza, sino como afirmación absoluta de ella, no como estado ya concluido, sino como proceso ético de cooperación y formación de nociones comunes, de liberación de las propias fuerzas productivas y creativas, de emancipación de las causas externas que disminuyen la propia potencia.

La felicidad entonces se nos aparece no ya simplemente como una cuestión ética, sino también política: si “la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser”¹² sabemos que este esfuerzo no puede realizarse de manera efectiva *individualmente*, sino que requiere de toda una serie de interacciones afectivas con los semejantes (cu-

¹¹ Por supuesto, *toda* existencia singular expresará el múltiple singular que le es inherente. Aquí nos referimos al hecho de poder *construir una identidad que no niegue esa dimensión de* multiplicidad de la propia existencia, y realizar el trabajo de articulación entre las diferentes inclinaciones del deseo, en vez de parcializar la experiencia de la propia potencia (ya sea individual o política, lo mismo da en este caso). Esta fragmentación imaginaria de la propia potencia produce un doble movimiento de identificación (parcial) y polarización, mediante el cual la singularidad de la potencia es reducida imaginariamente a una supuesta unidad (a un fragmento de sí misma) que luego, entra en lucha con su propio “resto”, percibido ya como extraño a la propia imagen de sí, a la propia identidad. Políticamente, se trata de dos registros diversos de la conflictividad, cuya diferencia no debería pasarse por alto: si en un caso se trata de un conflicto en el que una parte intenta identificarse con la totalidad, negando la realidad de la otra, y jerarquizando así interiormente a la multiplicidad que la constituye, en el otro se tratará de un conflicto derivado de la *imposibilidad* de toda parte de identificarse con la totalidad. Si en un caso se trata de un intento de clausura del dinamismo del múltiple singular que es la potencia (tomando la expresión de J. Rancière, de configurar un espacio en el que todos tienen una parte y pueden ser contados), en el otro se trata justamente de la producción permanente de articulaciones provisionarias, abiertas a su reformulación. El excedente, la imposibilidad de clausurar de forma definitiva la expresión de una potencia singular, pertenece a la naturaleza de lo político (y de toda existencia singular). Cfr. J. RANCIÈRE. *La mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

¹² B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., pág. 197.



yas modalidades pueden variar de manera virtualmente infinita) que tendrán el doble efecto de condicionar en alguna medida la potencia individual, y al mismo tiempo de sentar las condiciones de su propia existencia. En qué medida esta interacción afectiva produzca una expansión o una disminución de la propia potencia, dependerá, insistimos, exclusivamente de cuales sean las afecciones que primen en la vida social.

Esta *fluctuación del ánimo* da forma a los modos en que se constituyen tanto las individualidades como la comunidad: un individuo no es otra cosa que las interacciones afectivas entre sus partes¹³, cuya esencia es un esfuerzo por expandir su potencia de actuar y pensar¹⁴.

Existe entonces un horizonte en el que la expansión de la potencia individual y colectiva de actuar y pensar, la capacidad de experimentar, individual y colectivamente, las afecciones más activas y alegres (en suma, de acceder a una felicidad que, más que individual o colectiva en sentido estricto, podríamos comprender como aquello que sucede *entre* lo individual y lo colectivo) resultan fundamentales para la autoridad política: ésta no puede consistir exclusivamente en la producción de pasiones tristes y de obediencia, puesto que atentaría contra la fuente de su propia existencia¹⁵.

Por otro lado, sin embargo, la felicidad, la libertad, la acción, no puede ser el fundamento de ninguna forma política. Existe una dimensión fundamental de la autoridad cuyo fundamento es la capacidad de coaccionar, de imponer un mandato de cumplimiento obligatorio. Una política ciega a este fenómeno, arraigado en la naturaleza afectiva de los hombres, sería un sueño inútil, sólo realizable allí donde no es necesario¹⁶. Ahora bien, la capacidad de coerción de la potencia de la autoridad política, supo-

¹³ *Ibid.*, págs. 88–93.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 132–133.

¹⁵ La supresión de la libertad de pensamiento no sólo no favorece la autoridad política, sino que la perjudica. El *Tratado Teológico-Político* sostiene ya en subtítulo esta afirmación fundamental de la política spinoziana: “*la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad*”. B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 1986. P. 60.

¹⁶ B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., pp. 81–83.

ne necesariamente la imposición de alguna forma de heteronomía, de determinación extrínseca de las acciones de los hombres, y por ello, una capacidad de infligir en los súbditos pasiones tristes; en suma, de conducirlos, en alguna medida, a la infelicidad. ¿Cómo pensar entonces esta copresencia de la aspiración a la felicidad y a la libertad en cada individuo y en el orden de la comunidad, por un lado, y la necesidad de la presencia de un poder que necesariamente deberá actuar contra esta aspiración?

Para dar cuenta de este problema no debemos tratar la cuestión de la ética (y la aspiración a la felicidad) como problema individual, opuesto a un orden de lo político que se centraría en la capacidad de producir obediencia a la autoridad, sino, más bien, pensar la compleja relación que se establece entre felicidad (o libertad¹⁷) y obediencia en el contexto de la teoría spinoziana de los afectos, y simultáneamente, la relación entre la posibilidad individual y colectiva de la felicidad y la productividad política de la multitud.

¿Es posible una felicidad dentro del Estado; es decir, la expansión de la propia potencia en un contexto de coerción producto de la potencia de la autoridad política? En otras palabras: si el mejor orden es un orden de máxima expansión de la potencia individual y colectiva, y por ello un orden de libertad y felicidad individual y colectiva, ¿de qué manera puede esta configuración afectiva resultar compatible con la presencia nece-

¹⁷ El propio Spinoza indica la equivalencia entre ambas nociones en final del libro II de la *Ética*, donde la felicidad es identificada simultáneamente con la “suma libertad” y con la beatitud. “*Esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el sólo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad*”. Negritas nuestras. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 120. Esta identidad fundamental entre libertad y felicidad se sostiene en la comprensión de la esencia del hombre como potencia. Si libertad y felicidad coinciden es porque ambas suponen la expansión de la potencia de obrar y de pensar del hombre, y su creciente autonomización de la determinación por las causas exteriores: en última instancia, tanto libertad como felicidad provienen de la expresión de la propia naturaleza del hombre (es decir, de la difícil conquista de su autonomía). Como hemos visto, sin embargo, la naturaleza afectiva hace ineludible la necesidad de los otros para el hombre: la autonomía entonces no será entonces afirmación de sí en detrimento de los otros, sino capacidad de sostener la propia singularidad *en y a través* de su relación con los otros. Sobre esta dinámica de conveniencia y resistencia del deseo humano volveremos más adelante.



saría de una autoridad política cuya esencia es la capacidad de coaccionar a los individuos, es decir, producir necesariamente pasiones tristes, y formas de infelicidad?

Para desarrollar estas cuestiones nos será preciso analizar el proceso afectivo a partir del cual se producen tanto la coerción política como la felicidad y la libertad.

Obediencia supone, para Spinoza la sujeción al dominio de otro, es decir, encontrarse en una situación de heteronomía y pasividad. Esta relación no se efectúa necesariamente en un ejercicio “directo” o inmediato del dominio, por el contrario, las causas exteriores que inhiben la propia potencia (es decir, el hecho de encontrarse bajo la potestad de otro) no suponen en la gran mayoría de los casos un “dominio directo”, sino que en muchas ocasiones, interviene ya sea el miedo de un mal mayor (sea o no acertado el juicio) o la esperanza de un bien mayor en el futuro.

*Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio*¹⁸.

Esta potestad será efectiva, “solo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto como desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo”¹⁹. Así, el trabajo ético de liberación de las determinaciones externas no supondrá en la mayoría de los casos un esfuerzo por sustraerse de una coerción directa, sino por liberarse del sistema de temores y expectativas que determina las propias acciones. Es decir, un esfuerzo de liberación del *miedo* que habita en cada individuo, que no es en sentido estricto una afección externa inmediata (una tristeza producto de una afección que disminuye la propia potencia de obrar) sino una imaginación del individuo que inmoviliza la propia potencia en virtud de una amenaza que no se encuentra presente. Así, el temor produce una inmovilización de una parte de la potencia (y por lo tanto,

¹⁸ B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 96.

¹⁹ *Ibid.*

una disminución de la energía disponible para el individuo) orientada a defenderse de una amenaza no presente, sino simplemente posible. Esta continuidad imaginaria del temor como estrategia defensiva más allá de la realidad de la afección de tristeza, si bien resulta en muchos casos producto de una cautela y una precaución tendientes a la autoconservación, en muchos otros produce una suerte de autolimitación de las posibilidades de la propia potencia, basadas en la imaginación de una amenaza irreal. De esta manera, a través del funcionamiento del mecanismo imaginativo, el temor se emancipa de la realidad inmediata que produce la afección de tristeza, y le da continuidad, representándola en el cuerpo y la mente del hombre aún cuando la causa exterior se desvanece. Este miedo da forma de este modo a un orden imaginario cuya importancia para la comprensión de la relación de dominación como un fenómeno que no se agota en la inmediatez de la potencia física no puede ser soslayado.

Las pasiones del miedo y la esperanza cobran así un rol fundamental en esta estabilización de la mutable realidad afectiva interindividual²⁰. La intervención de pasiones que amplían el horizonte temporal de referencia de las acciones, produce un efecto de complejización no solo espacial, sino también temporal del horizonte de la acción del cuerpo político, y por lo tanto, del marco imaginario en el cual actúan los individuos. Escapando de la inmediatez del puro presente, se permite la intervención de la lógica utilitaria individual (el miedo de castigos y la esperanza de recompensas) en un arco temporal y espacial ampliado. Es esta ampliación del horizonte temporal que provee un motivo adicional de obediencia aun cuando resulta inmediatamente contrario a la propia utilidad, es decir, cuando es reprimido por el poder del estado, puesto que los beneficios

²⁰ Sobre el miedo y esperanza, como pasiones útiles para la producción de la vida social cfr. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 219. “Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, **sean libres y disfruten de una vida feliz**”. *Negritas nuestras*. Cfr. sobre este argumento R. BODEI. *Geometria delle passioni. Pavura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli, 1991.



que se derivan de la existencia del estado superan los perjuicios específicos de la obediencia en un caso que contradice la expresión de la propia potencia²¹. El horizonte de colaboración que establece el Estado a través de su autoridad no supone solamente una restricción de las potencias individuales, sino que provee también la trama, la estructura en y a través de la cual resulta posible un despliegue de la potencia constitutiva del cuerpo político que no existiría en su ausencia.

Al ampliar el Estado su alcance territorial, entonces, las potencias singulares que se encuentran directamente involucradas (aunque tal vez *implícitas*) en la actualización de la potencia colectiva se expanden mucho más allá del alcance que tendría cada individuo realizando el mismo esfuerzo exclusivamente por sus propios medios. De esta manera, en la medida en que la relación del individuo con el *imperium* no sea de absoluta sumisión y pasividad, sino una relación que permita (y eventualmente facilite) la expresión de la propia potencia singular, ésta permitirá a su vez, a través de esta monopolización afectiva (y su consecuente extensión territorial y espacial) una expansión de las potencias individuales involucradas en esta relación. Es también en este sentido que la estabilización afectiva producida por el Estado supone no solo el perfeccionamiento de los dispositivos de obediencia, sino, *junto con éstos* la posible estabilización de los derechos comunes y con ella, la expansión de la libertad individual y colectiva.

En sentido estricto, podríamos decir que la obediencia no constituye el problema teórico fundamental para Spinoza (puesto que ésta constituye un dato natural de la existencia humana), sino la estructura afectiva y el régimen de producción y reproducción de la vida individual y colectiva en y a través de los cuales ésta tiene lugar. La tendencia natural del hombre es a la sujeción, a la obediencia y a la rebelión²². Aquello que resulta “difícil y raro” dadas las condiciones naturales de la existencia humana (y que hace que sea necesario el arte de la política “*para lograr la concordia y la fidelidad*”²³) no es la obediencia (ni su reverso especular, la rebelión), sino la libertad. Aquello que no se pro-

²¹ “Si un hombre que se guía por la razón tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político. Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor.” B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 110.

²² “Es hora de que veamos qué virtud poseía esta forma del organizar el Estado [la teocracia] en orden a moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquéllos tiranos”. B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., pág. 370.

²³ *Ibid.*

duce espontáneamente en la existencia común de los hombres es la articulación de un sujeto capaz de instaurar una obediencia ordenada políticamente y capaz de estabilizarse y dar forma a un *imperium*, es decir, a una institución capaz de promulgar leyes y asegurarse su cumplimiento. Esto adviene con la concentración de las pasiones fundamentales del miedo y la esperanza en manos del Estado, (en lo que constituye, de hecho, la única diferencia entre Estado de Naturaleza y Estado Civil). El Estado no debe, en sentido estricto, producir sometimiento, sino solamente articularlo, reorganizarlo, de modo tal que la organización del disciplinamiento de las conductas pasionales de los hombres permita una reducción y una contención de los niveles de conflictividad.

La polaridad que organiza la reflexión spinoziana, entonces, no es la que podemos establecer entre conflicto y obediencia, sino entre servidumbre y libertad, es decir, entre expansión o reducción de la potencia individual y colectiva de actuar y de pensar. Es exactamente en este sentido que, nos parece, es posible pensar la necesaria dimensión política de la felicidad, en tanto se relaciona con la polaridad fundamental de la política spinoziana. Y para poder pensarla, es preciso salir del esquema que se configura en la partición entre público y privado, entre obediencia y libertad, entre un orden individual de la ética y los valores y un orden político regido por la eficacia del dominio. En ruptura con esta serie de polaridades, la teoría spinoziana de los afectos nos abre la posibilidad de pensar la cuestión de las formas más activas y alegres de la afectividad (la felicidad, en suma) al interior de la vida política. Y a su vez, la política revela su inherente constitución afectiva.

Como sabemos, ciertas formas de orden (la tiranía, la paz de los desiertos) no se diferencian esencialmente en nada de la anarquía, en la medida en que tanto una como la otra suponen un régimen de máxima impotencia individual y colectiva²⁴ (y simultáneamente, un régimen imaginario de separación y conflictividad que, en el primer caso será explícito y disperso, mientras que en el segundo, será concentrado en la relación entre multitud e *imperium*, y será, mientras dure la obediencia²⁵, latente). En este sentido, la interrogación sobre las determinaciones afectivas de la vida en común nos presenta como problema crucial de la política spinoziana la cuestión de la libertad y la felici-

²⁴ “[S]i hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que las paz.” B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 133.

²⁵ Y como Spinoza recuerda, atribuyendo la expresión a Séneca “nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos.” B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., p. 342.



dad, y más precisamente, el problema de las condiciones de existencia de una multitud libre.

De este modo, los mecanismos de obediencia al interior del Estado suponen un arco de posibilidades que van desde la coerción física inmediata, a la esperanza de un bien futuro, o, incluso, la acción libre de acuerdo con las leyes, es decir, desde la tristeza y el odio hasta la expansión alegre y activa de la potencia. Afectivamente, esto supone que la obediencia puede implicar desde las pasiones más tristes hasta la felicidad. La sujeción no se determina por la obediencia, sino por la modalidad afectiva de la relación con la autoridad: en última instancia, la relación entre individuo e *imperium* es también una relación de potencias, que admite desde el grado de conveniencia más amplio entre potencias, y con ello, la máxima felicidad, hasta el conflicto desatado. La cuestión de la obediencia no es pensada por Spinoza como plena sujeción a una voluntad externa, ni recíprocamente, la felicidad es concebida como plena autonomía de la propia voluntad: contra tales posiciones dualistas, Spinoza ofrece una concepción de la relación entre obediencia y felicidad de acuerdo con la cual resulta posible obedecer los mandatos de la *suprema potestad*, y al mismo tiempo, obrar libremente²⁶. Así, afirma Spinoza,

hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, porque espera conseguir algo, o porque ama la patria (...) decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad²⁷.

²⁶ Por supuesto, que sea *posible* la coincidencia entre obediencia y libertad, no significa que sea *necesaria*. Para que ésta ocurra debe existir una cierta conveniencia entre las potencias en juego, de modo tal de dar una mayor prevalencia en la relación a las dimensión de la “unión de derechos” antes que a la imposición de una potencia sobre otra.

²⁷ B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., p. 354.

La obediencia puede darse por temor, por esperanza, o por amor; afecciones que se corresponden perfectamente con el triple registro afectivo de la pasividad triste, pasividad alegre y acción. Al interior de una comunidad política, al igual que cualquier otra realidad afectiva, operan tanto las pasiones del temor y la impotencia como aquellas de la gratuidad y la felicidad que suponen la máxima expansión de la potencia.

Una lógica de grados de potencia preside entonces la relación afectiva entre individuo, multitud e *imperium*. La potencia individual no confluye plenamente con la potencia de la multitud: una parte del propio *ingenium*, de la propia singularidad individual, se resiste a ser asimilado, mientras que otra parte constituye activamente la potencia de la multitud. A su vez, la potencia de la multitud no se identifica plenamente con la potencia del *imperium*, un resto permanece siempre como amenaza y como dinamizador de las relaciones entre derechos comunes y derecho del *imperium*. Por último, el derecho natural del individuo, que no ha sido cancelado por su puesta en común, sino expandido a través de la mediación del derecho común, se relaciona de acuerdo con una lógica de conveniencia y resistencia con el derecho del *imperium*. Nuevamente, no encontramos en ninguna de estas relaciones²⁸ una alternativa entre una asimilación que sacrifica su singularidad, o una resistencia que impide toda formación de un orden común. Por el contrario, Spinoza presenta una compleja relación de simultánea *conveniencia y resistencia* a la reabsorción de la potencia singular en el orden de lo común.

Esta resistencia de la singularidad de cada potencia nos permite, una vez establecidas las condiciones de la coexistencia entre la afectividad inherentemente alegre de la felicidad y la presencia de la autoridad política, pensar la posibilidad de una discordancia entre el orden de la libertad y la felicidad pública y el orden de la felicidad y la libertad privada, sin por ello pensarlos como órdenes completamente autónomos. Si por un lado comprendemos que la instancia de la autoridad política expande las posibilida-

²⁸ Esquemáticamente, podemos decir que tenemos tres relaciones de potencias implicadas en este punto: derecho individual-derechos comunes; derechos comunes-*imperium*, y derecho individual-*imperium*. La modalidad de la relación entre potencias es fundamental para comprender su dinámica: no se trata aquí de contraposición entre cuerpos ajenos unos a otros, sino de potencias implicadas por composición unas en otras.



des de un orden de libertad y felicidad públicas, no podemos decir sin más que se trate de una expansión necesaria ni automática: la *modalidad* (más o menos activa, instigadora de más o menos libertad y felicidad) de la relación afectiva mediante la cual se establece ese orden de lo común será decisivo.

Y en la definición de la modalidad de la relación del individuo consigo mismo, con los otros y con el mundo, la resistencia a ser determinado plenamente por las causas exteriores de la que su mera existencia es testimonio es el fundamento primero de toda ética²⁹, y el único punto de partida posible para cualquier proyecto de liberación individual de su estado de servidumbre y pasividad. Ninguna liberación puede producirse desde otro lugar que no sea la vitalidad propia del deseo del individuo; aun en su estado de máxima pasividad, el camino de la liberación es un camino de fidelidad a ese deseo- esencia que lo constituye como ser singular, cuyo lugar en el orden de las cosas es insustituible. Toda vida libre, se construye a partir de esta afirmación primera de la que ningún individuo está exento³⁰. O, más precisamente, se construye en la tensión que insiste en sostener el propio deseo como deseo autónomo, puesto que la vida libre no supone para Spinoza un estadio o un punto de llegada que clausuraría el movimiento del deseo, sino una tensión vital en la que se insiste, un proceso vital atravesado de infinitas tensiones que sostiene, en mayor o menor medida, la singularidad del propio deseo. Afirmación que no se realiza bajo la forma imaginaria de un deseo abstracto del individuo escindido de “su” mundo (aunque esta dimensión “individualista” de la constitución del individuo resulte siempre presente y despliegue necesariamente efectos reales) sino que sostiene la propia singularidad, en máxima apertura al mundo. No ya bajo el impulso de sustraerse a la determinación múltiple de lo real para imponer su dominio (situándose imaginariamente por fuera y por encima de la red de relaciones-afectos que lo constituye) sino intensificando y volviendo más activa su participación en el mundo,

²⁹ Sobre la interpretación del *conatus* como resistencia estratégica cfr. L. BOVE. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit.

³⁰ En las proposiciones 43 a la 47 de la segunda parte de la *Ética* se desarrolla la idea de que todo individuo tiene al menos una idea adecuada de sí mismo, y que es solamente a partir de esa primera idea adecuada que toda elaboración ética puede realizarse. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., pp. 109–114.

afirmando su libertad y estableciendo (mediante el trabajo ético de la experiencia de sí a través de las afecciones del mundo, y del conocimiento del mundo a través del modo en que su cuerpo es afectado –de múltiples maneras- por él) relaciones adecuadas con la multiplicidad de individuos que él mismo es, y con la multiplicidad del mundo con el que entra permanentemente en contacto. Podemos decir entonces que se trata de un esfuerzo de composición (interna y externa) de relaciones que expanden la propia potencia, que favorecen –en el intercambio pleno con la infinitud que supone y sostiene su existencia- su vitalidad. Por lo tanto, podemos afirmar que para Spinoza, todo ser singular, así como es necesariamente pasivo en cierta medida, posee con igual necesidad algún grado de potencia, y consiguientemente, cierta capacidad de acción. Es imposible que exista un ser absolutamente pasional, ya que esto equivaldría a una incapacidad completa para existir (puesto que pura pasión significa pura impotencia, es decir, inexistencia). Aun el individuo más impotente, el más ignorante, el que tiende en mayor medida a su destrucción (o más exactamente, el que busca perseverar en su ser a través de ideas inadecuadas) tiene en su esencia, en tanto que deseo, un inextinguible impulso hacia la expansión de su potencia, hacia la felicidad. Y, por sobre todas las cosas, cualquier proceso tendiente a expandir la potencia de un individuo (es decir, de enmendación del intelecto³¹), debe tener por fundamento la potencia misma del individuo, no su adecuación a un ideal (ya sea de lo bueno o de lo justo) sino su desarrollo intrínseco. Ninguna tarea ética, ningún esfuerzo dirigido hacia una vida feliz puede realizarse sobre un ideal de renuncia a la propia singularidad ni encerrada en la dimensión de la propia individualidad: la felicidad propia no puede edificarse sobre la indiferencia hacia la felicidad de los otros, sino que requiere (sin identificarse con ella) la presencia en la propia individualidad de la inquietud por la felicidad de los otros.

Para ello, es preciso salir del registro afectivo de la exclusividad y la propiedad de los bienes y orientarse hacia una afectividad centrada en el carácter compartido del

³¹ Éste es el argumento que atraviesa todo el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Cfr. B. SPINOZA. *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2006.



bien: la felicidad es el bien más alto porque es justamente aquel tipo de bien cuyo disfrute no excluye a los demás, sino que, por el contrario, se amplifica cuando su disfrute es común.

Asimismo, la autoridad política no puede erigirse sobre el principio de eficacia en la instauración de un orden indiferente respecto de la orientación ética de los sujetos que lo constituyen. Si la felicidad es una experiencia marcada por una dimensión común, la instancia de la autoridad política que hace posible la permanencia de esa comunidad se encontrará necesariamente sujeta a reclamaciones de orden ético, vinculadas a una preocupación acerca del bien en general, y sobre el más alto de los bienes, que es la felicidad.

Bibliografía

- Balibar, E. (1996) "Individualité et Transindividualité Chez Spinoza." In *Architectures de La Raison: Mélanges Offerts à Alexandre Matheron*, P-F Moreau (ed.), 35–62. Lyon, ENS Editions.
- Bennett, J. (1983) *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Bodei, R. (1991) *Geometria Delle Passioni. Paura, Speranza e Felicità: Filosofia e Uso Politico*. Milano, Feltrinelli.
- Bove, L. (1996) *La Stratégie Du Conatus. Affirmation et Résistance Chez Spinoza*. París, Vrin.
- Deleuze, G. (1968) *Spinoza et Le Problème de L'expression*. París, PUF.
- Rancière, J. (1995) *La Méésentente: Politique et Philosophie*. Paris, Galilée.
- Spinoza, B. (2000) *Ética Demostrada Según El Orden Geométrico*. Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (2006) *Tratado de La Reforma Del Entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (2004) *Tratado Político*. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1986) *Tratado Teologico-politico*. Madrid, Alianza.

Terpstra, M. (1994) “What Does Spinoza Mean by ‘potentia Multitudinis’?” *Étienne Balibar, Helmut Seidel y Manfred Walther (eds.), Freiheit Und Notwendigkeit. Ethische Und Politische Aspekte Bei Spinoza Und in Der Geschichte Des (Anti-) Spinozismus, Würzburg, Königshausen & Neumann, 85–99.*

