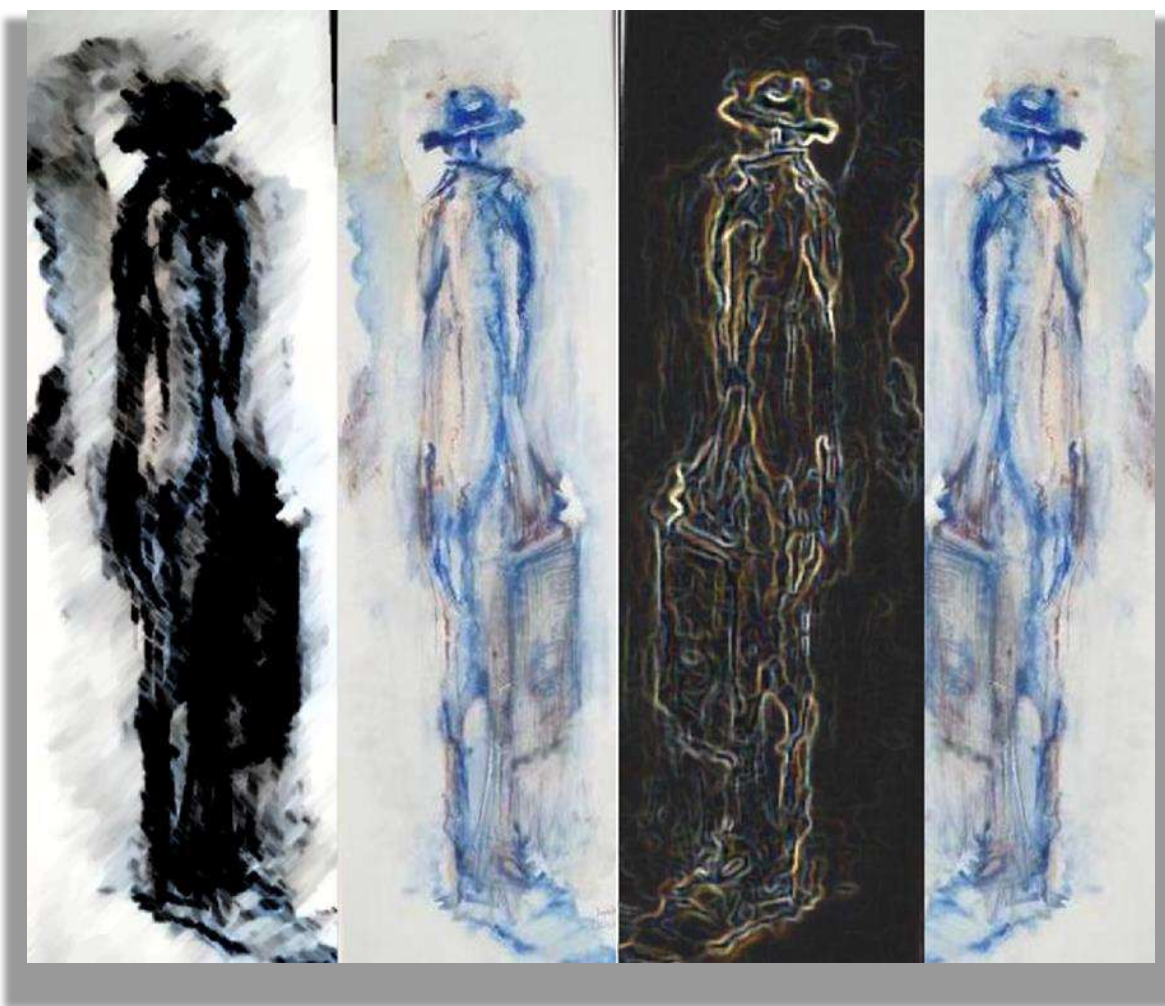


REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSIER. RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL NORTE Y EL SUR GLOBAL

VOLUMEN 7, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Reseña de Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. ISBN: 9788418193033

Review of Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. ISBN: 9788418193033

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

La publicación del libro de Cristián Tejada *Spinoza. Una política del cuerpo social*, académico de la Universidad de Los Lagos, constituye una excelente ocasión para reflexionar sobre el reciente auge explosivo del spinozismo tanto en Chile como en Latinoamérica en los últimos años, de una forma que está íntimamente ligada a las convulsiones sociales y a las demandas democráticas que ha conocido recientemente nuestro país y la región. Más allá de la dedicatoria que hace el autor a los actores de la revuelta de octubre 2019 en Chile, el texto constituye un “acto político” en la medida que busca dar respuesta a las demandas políticas de Chile a partir de una reflexión en torno al pensamiento de Spinoza. Pero, ¿es algo así posible?, y ¿por qué Spinoza? A primera vista el pensador del siglo XVII tiene mucho menos que aportarnos teóricamente a nuestros conflictos contemporáneos que Luc Boltanski, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Carlos Ruiz Encina o Axel Honneth. Sin embargo, a lo largo de su obra Cristián Tejada va preparando el terreno para hacerse cargo precisamente de esta perplejidad.

El texto arranca con una cita de Henri Bergson, quien constata la obstinación del pensamiento occidental de aferrarse a categorías estáticas en circunstancias que la realidad está siempre en movimiento. Aclara el autor: “La fascinación de las filosofías de Bergson y Baruch Spinoza tal vez

Recibido: 23/04/2024. Aceptado: 8/06/2024



Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Asociado de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontín-Gallo, C. (2024). Reseña de Tejada Gómez, C. (2020). *Spinoza. Una política del cuerpo social*. Gedisa. *Revista stultifera*, 7(2), 237-251.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-11.

se explique por el deseo compartido de instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección continuamente cambiante” (p. 16). En este sentido la filosofía de Spinoza describe la constitución misma de la naturaleza, el desarrollo y el proceso mediante el cuales las cosas llegan a ser.

La introducción asume como punto de partida a Dios, pero Dios entendido como potencia infinita, y más precisamente como “fuego eterno en cuyas llamas se forjan todas las cosas” (p. 16), una frase que bien podría corresponder a la interpretación heideggeriana de la *phýsis* de Heráclito —si bien el texto no lo menciona en ningún pasaje—, cuyo despliegue no corresponde a las categorías del Bien o del Mal, como repetidamente lo recordará el autor.

Como sea, entre los atributos divinos es la “potencia” (*potentia*) aquella a la cual dedica toda su atención el autor, precisando que ella comporta el ejercicio afectivo de nuestras capacidades de hacer y pensar. La principal obra spinozista, la *Ética*, que es fundamentalmente un texto de metafísica, comporta de este modo para el autor una filosofía práctica inseparable de la filosofía teórica en la medida que la acción humana “se inscribe como potencia en el plano de la Vida” (p. 17). Ello se expresa en el afecto de la alegría que, más allá de ser una virtud moral, implica “conocer las cosas más útiles para nuestra conservación y experimentarlas tal cual se nos presentan” (p. 17). De este modo, si Levinas opone la ética a la ontología, Spinoza propone todo lo contrario: comprender la ética en solución de continuidad con la ontología, lo que implica renunciar a una aproximación normativa de la ética y comprenderla estrictamente de acuerdo al Ser.

La alegría como un “querer la vida”: parece una frase de fuerte connotación nietzscheana (¡no por nada Nietzsche en una de sus cartas de Overbeck manifiesta su fascinación por Spinoza, quien —según él— puso término a su soledad!). Esta vida, en virtud de este cuerpo, se nos presenta de forma inmediata. Y su despliegue, nuestro despliegue, supone el despliegue del mundo en constante movimiento y cambio. No debe sorprendernos, entonces, la recuperación ecológica que autores como Viveiros de Castro (2010) hacen de Spinoza, en una aproximación que permite sobrepasar la alternativa de naturaleza/cultura, al inscribir al ser humano como potencia de la vida.

Pero la potencia no es solo un concepto ontológico con un rendimiento práctico; es un concepto con un rendimiento político: “La potencia es la esencia naturaleza completa y, por lo mismo, el atributo fundamental de lo

político es el proceso de composición y descomposición de los cuerpos *ad infinitum*” (p. 20). Es precisamente esta premisa, a medio camino entre la ontología y la política, la que sirve de pie a la hipótesis que moviliza el texto y que plantea una cesura que exhibiría la política entre dos tendencias opuestas: una ampliación de poder y una concentración de poder.

Para argumentar esta tesis, el texto se organiza en cuatro partes: La primera de carácter biográfico e historiográfico busca situar la obra y al pensador. La segunda parte se adentra en los elementos fundamentales que componen la obra principal de Spinoza: la *Ética*. La tercera expone los elementos fundamentales del pensamiento político de Spinoza, según se refleja en el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*, como prolongación de los presupuestos ontológicos de su gran obra. Y, finalmente, el cuarto capítulo propone una reformulación del pensamiento político en Chile a luz de la filosofía spinozista y de las coyunturas que enfrenta nuestro país.

El primer capítulo precisa las fuentes de las cuales se inspira Spinoza: por una parte, la Biblia en su formación temprana, los clásicos de la Antigüedad y de la Edad Media, como Aristóteles, Platón y Santo Tomás de Aquino (una secuencia en la cual se extraña la falta de referencia a Plotino y su teoría de la emanación del Uno, que tiene una fuerte semejanza a la expresión de la sustancia spinozista en sus atributos). A esta fuente sigue un segundo conjunto de referencias, según el autor compuesta por los escolásticos holandeses y, especialmente, Descartes, la fuente directa más importante para Spinoza. Finalmente, se menciona la revolución científica de su época marcada tanto por Galileo Galilei como por los autores renacentistas; en particular, Giordano Bruno, Erasmo de Rotterdam y Michel de Montaigne (entre los cuales no figura curiosamente ninguna referencia a Nicolas de Cusa, con quien Spinoza, sin dudas, ostenta semejanzas). Son influencias que cruzan el conjunto de la obra spinozista compuesta por el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, el *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su felicidad*, los *Principios de filosofía de Descartes* y *Pensamientos Metafísicos*, la *Ética*, el *Tratado teológico político*, el *tratado político* y las *Cartas* (1661 - 1676).

A lo precedente debe agregarse las circunstancias políticas de su época que cruzan su biografía: la pertenencia a una comunidad judía marrana expulsada de España, que encuentra asilo provisorio en Portugal para nuevamente partir del exilio en Holanda; las guerras de las religiones que desangran a Holanda, Inglaterra, Francia y Alemania; y, finalmente, la expulsión que sufrió Spinoza de su propia comunidad judía en Holanda.

Todo ello supone una triple experiencia de la intolerancia. Además, debe agregarse la pugna en 1650 (en la misma época de la guerra civil en Inglaterra) entre la dinastía de Orange y Jan de Witt; un burgués defensor del republicanismo, la libertad de conciencia y lucha contra el absolutismo en Holanda al cual adhirió Spinoza, al menos intelectualmente, en su *Tratado Teológico Político*. El asesinato de Witt marca un giro en el pensamiento de Spinoza, que se refleja en el *Tratado político*.

Junto con lo anterior, Tejada agrega un examen histórico de las exegesis más significativas de Spinoza que comienza por una primera recepción tras la muerte del pensador que denigra su obra como el fruto de un judío ateo; a esta siguió el *Pantheismusstreit* en Alemania, con motivo de la publicación de los *Spinoza Briefe* de Jacobi, en el que terciaron Herder, Kant, Mendelsohn, Goethe, Lessing, entre otros, y que sentó a las bases a su recepción de Spinoza por Schelling, Hölderlin y Hegel (Fernández, 1981).

Curiosamente, Tejada se concentra en Hegel, siendo que es Schelling el más spinozista de los tres. En todo caso, según Tejada, Hegel habría estado fascinado con la lectura de Spinoza y que declara “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues [...] cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una” (Hegel, 1955c, pp. 284-285). Con todo Hegel formulará tres críticas con las cuales toma distancia del pensamiento spinozista y formula, a la vez, su propio pensamiento:

1. La sustancia spinozista tiene incapacidad de transformarse: “tiene la sustancia y la unidad absoluta de ésta la forma de unidad inmota” (Hegel, 2011, p. 351).
2. El método *more geometrico* de la *Ética* de Spinoza solo capta la verdad desde un criterio exterior. Por el contrario, si el método debe desprenderse del tratamiento de la lógica misma, será a partir del “la conciencia de la forma del auto movimiento interno” (Hegel, 2011, p. 202).
3. Spinoza fracasa al momento de explicar un concepto como el de *causa sui*, punto inicial de la *Ética*, que, aunque tiene la virtud de tener ciertos rasgos dialecticos, no explica su propio comienzo y menos las proposiciones que le siguen (como consecuencia, el Absoluto se manifestará para Hegel “al final” del proceso dialectico de aparición en la *Fenomenología del espíritu*).

A la recepción hegeliana, le sigue una tercera recepción de la filosofía spinozista que encontramos en la segunda mitad del siglo XX en Francia a partir de la obra del pensador marxista y estructuralista Louis Althusser: “Spinoza introduce una revolución teórica sin precedentes y puede ser considerado el único antecedente filosófico de Marx en la historia” (Althusser y Balibar, 2004, p.X). A dicha exégesis le siguen Alexander Matheron, Martial Gueroult, Pierre Macherey y, desde luego, la más importante para Tejeda, aquella de Gilles Deleuze¹: “Si la lectura de Hegel está marcada por la interpretación de fondo de la sustancia y del primer libro de la *Ética*, lo que hace Deleuze es prestar atención a otros elementos: inmanencia, potencia, cuerpos y afectos” (p.43). A esta nómina, Tejeda agrega a Viveiros de Castro, Negro Severac, Zourabichvili e, incluso, la exégesis liberal de Hayek, pero omite —cuestión curiosa— la reactualización que hace de Spinoza Frederic Lordon.

El segundo capítulo arranca con un canon de los estudios spinozistas: asignarle al texto de la *Ética* un lugar central para la exégesis de la obra del pensador judío. Cabe consignar que el antecedente de la elaboración de la *Ética* se encuentra en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, con posterioridad al cual, en 1663, finaliza *Los Principios de la filosofía de Descartes*. La redacción de la *Ética*, interrumpida por el *Tratado teológico político* (1670), tan solo ve la luz en 1675. Como señala Tejeda:

enmendar el entendimiento supone que el filósofo se enfrenta a ciertos problemas que necesitan una urgente solución. Uno de aquellos es el conocimiento de las cosas singulares. Spinoza entiende que los términos abstractos y universales [Descartes], aliados clásicos de la filosofía, no sirven para comprender el orden real de las cosas: No puede deducirse de ellos algo real. (p. 50)

Debemos, en consecuencia, “necesariamente deducir siempre todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales [...] siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real” (Spinoza, 2006, p. 285).

La respuesta a esta preocupación —nos dice Tejeda— será precisamente la *Ética*, que no pensará la ontología a partir de una teleología; esto, a partir de la idea de fin o creencia en plan divino previamente trazado, es decir, una operación especulativa de la imaginación que termina por atentar contra la libertad individual. Por otra parte, Spinoza está plenamente consciente de que para refundar el conocimiento es necesario advertir que este comienza por lo particular y, en tanto tal, es inadecuado.

A esto, Spinoza lo denomina el primer genero de conocimiento. A su vez, los conceptos generales y abstractos son modos o atributos de la imaginación de una razón particular. A partir ello, Tejeda señala que la teoría de las nociones comunes (o segundo género del conocimiento) es el “resultado de concatenar de manera adecuada el orden de las cosas en nuestro entendimiento” (p. 51), pasando de esta forma de lo azaroso a lo regular. Así, por ejemplo, advertir el carácter terapéutico de una planta medicinal da pie al conocimiento completo de un ecosistema. A lo anterior sigue un tercer genero de conocimiento, el avance propiamente spinozista, que es la “idea de que la potencia es la esencia de la naturaleza” (p. 51); es decir, una naturaleza animada por un proceso de producción infinita. Dios, que es también potencia o sustancia, en este sentido será “concepto que reúne el conjunto de todas las posibilidades” (cf. Deleuze 2008, p.23).

El conocimiento comienza, entonces, por la capacidad de los atributos o modos de ser afectado por la potencia y, a su vez, de afectar. Y es esta afectación la que llama sobre sí al entendimiento. De este modo, la naturaleza es movimiento de afectación. De ahí que el conocimiento sea a la vez práctico y teórico, sensibilidad y entendimiento a la vez inseparable de la potencia de la sustancia que se expresa como causa eficiente en el saber. Escribe Tejeda: “Explicar la naturaleza de las cosas es explicar su proceso de producción” (p. 52). Este comentario sería perfectamente válido para Marx, para quien, sin embargo, (al menos en *El Capital*, quizás menos en la *Ideología alemana*) el proceso de producción no es natural sino el resultado de la división social del trabajo y de los modos de producción.

En lo que importa, el libro primero de la *Ética* se refiere a la cuestión de Dios en el Libro I, *De Deo*. Estructuralmente, el Libro I aborda tres problemas: (a) la construcción de la esencia de Dios (proposiciones de la I a la XV), (b) la deducción del poder de Dios (XVI a XXIX) y (c) la deducción de la identidad de la esencia y la potencia de Dios (XXX a XXXXVI). Según ello, la potencia es la esencia divina de las cosas, y nosotros mismos somos parte de este poder en virtud de nuestra inscripción en la naturaleza. ¿Es que acaso para Spinoza Dios corresponde a la naturaleza? El autor es ambiguo al respecto. A primera vista la respuesta es afirmativa de modo que Dios en su eterna potencia creativa coincide con la naturaleza. Con esa afirmación coincide, por cierto, Gueroult (1968), quien afirma una triple identidad entre sustancia-Dios-naturaleza. Pero, por otra parte, el autor señala que el plan de escritura de este libro I de la *Ética* “es también el método de constitución de Dios ‘en’ la naturaleza” (p. 57). Ello supone, si no una relación de genero

a especie, al menos una orden de precedencia cronológica y lógica, en que uno sirve de base o fundamento a la constitución del otro, lo que introduce una cierta confusión por parte del autor.

En ese sentido, Tejeda destaca el carácter inmanente de la ontología spinozista, según la cual “la naturaleza produce todo lo que es desde su interior” (p. 52). Eso implica comprender otro de los conceptos fundamentales de Spinoza, esto es, que el modo de producción de Dios es inmanente como causa eficiente.² Así, se puede comprender que entre creación y creatura no hay diferencia: “Si la potencia es la esencia de la naturaleza, entonces nosotros somos grados de potencia inscrita ‘en’ la naturaleza misma” (p. 52).³ El principio dinámico que anima a la naturaleza toda entera es la potencia.⁴

De este modo Spinoza se dirige contra toda teleología como contra toda idea de un Dios trascendente frente al mundo, en que los universales serían igualmente trascendentes en un más allá del proceso conceptual que se realiza en el individuo. Ese Universal implicaría, igualmente en el terreno práctico, un más allá desde donde se revela la ley moral.⁵

Con todo, el libro I de la *Ética* es también un método de constitución de Dios “en” la naturaleza. Por ello Spinoza califica —en virtud de su potencia— a la Naturaleza como “poder constituyente”.⁶ En efecto, que Dios sea inmanente en Spinoza no es solo un acercamiento al mundo, sino “la afirmación” de la existencia en este mundo como único ser actual y la única fuente de valor ético y autoridad política (Yovel, 1995, p. 215).

Es en la proposición XVIII del libro I donde Spinoza señala que Dios “es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza, 2011, p. 85), lo que Tejeda califica de ontología horizontal (p.57). Con ello, Spinoza afirma la existencia sin contradicción de una única sustancia que es “en sí y se concibe por sí”⁷; esto es, aquello cuyo concepto —para forjarse— no precisa el concepto de otra cosa (Libro I, prop. I, def. III).

Ahora bien, si Descartes afirma dos sustancias, la pensante (*res cogitans*) y la extensión (*res extensa*), para Spinoza estas afirmaciones traen aparejadas contradicciones inevitables: “Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia” (prop. VI), pues si así fuera ya no podría ser sustancia y ser concebida por sí, sino a partir de otra.

De ahí la afirmación de una sola substancia absoluta en Dios: “Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (p. I, prop. XI). Dios, en consecuencia, es infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente. De sus atributos infinitos conocemos solo dos de ellos: el cuerpo o extensión y el pensamiento. De ello se sigue que mi cuerpo y mi pensamiento son atributos de esta sustancia, con lo cual, frente a la tradición religiosa judeo-cristiana, no solo el espíritu sino también el cuerpo pertenece a la producción divina. Así, esta sustancia divina es causa eficiente de las cosas: “Si Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza” (prop. XVII) ello implica que no tiene sentido buscar las leyes de su producción en una causa externa.

Así, el examen de los fenómenos en este mundo conduce a conocer la sustancia Dios o sustancia natural. Es por sus determinaciones que el absoluto indeterminado o infinito es conocido de forma particular; una premisa, por cierto, susceptible de crítica pues supone la construcción de proposiciones a través de un pasaje especulativo que va de lo visible a lo invisible, de lo aparente a lo inaparente no susceptible de evidencia o verificación.

A partir de lo anterior, en la proposición XXIX Spinoza desarrolla una distinción fundamental para agregar:

Quiero explicar aquí [...] que ha de entenderse por naturaleza naturante (*natura naturans*) y por naturaleza naturada (*natura naturata*) [...] por *natura naturans* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí [...] y naturaleza *naturata* todo aquello que se sigue de la naturaleza de Dios” (Spinoza, 2011, proposición XXIX).

Si la naturaleza *naturans* se concibe en sí, la naturaleza *naturata* se concibe en otro, en su distinción, en su diferencia, “las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es concebido” (Spinoza, 2011, prop. I, def. IV). Así las afecciones “de” la substancia son “en” la substancia.

La existencia de una sola naturaleza que comprende ambos no significa que la naturaleza no se diferencia en su interior. Ella comprende su dinámica constituyente y su forma de producción, allí donde la *natura naturata* comprende las cosas producidas.

Así, todo el aparato conceptual de la potencia constituyente de la naturaleza o substancia esta animado por un dinamismo que busca entender cómo se generan las cosas: “Si la potencia es la esencia de la naturaleza, entonces cada cosa existente será un grado de potencia de ese mismo poder de existir” (p. 62). Dicho de otro modo, es su grado de potencia lo que define su singularidad.

Agrega Spinoza “nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (Spinoza, 2011, Libro I, prop. XXXVI), lo que implica una “lógica de encadenamiento de redes” (p. 62). Así, la imagen que se desprende de Spinoza es la de un universo dinámico y abierto, donde los cuerpos en cuanto potencia influyen sobre los demás infinitamente.

Con todo, si los atributos son infinitos —no obstante— solo conocemos dos; pero ¿qué son esos otros atributos? No podemos saberlo, pues lo seres humanos como seres finitos; solo conocemos la extensión y el pensamiento (p.69). Esto parece criticable, pues se predica especulativamente de los atributos que son infinitos, del mismo modo que de los fenómenos se menciona la existencia de un noumeno en Kant, del cual no hay evidencia ni verificación posible.

Si para Hegel, en su crítica de Spinoza, la sustancia es pura indeterminación infinita, un absoluto incapaz de determinar nada porque —según Hegel— no se ha tomado en cuenta el poder de la negación ni el método dialectico, Deleuze y Hardt invierten esta crítica señalando que si toda determinación negativa es posible es precisamente debido a la afirmación absoluta de la sustancia: “El ser es causa material y eficiente de sí mismo y este acto continuo de auto producción conlleva las determinaciones reales del mundo” (Hardt, 2005, p.155).

De este modo, los atributos no son limitaciones de la sustancia, sino que cumplen una función expresiva. “La sustancia se expresa en sus atributos y cada una expresa su esencia” (Deleuze, 1999, p. 10). Esto significa que la sustancia se expresa a la vez como pensamiento y extensión. ¿Pero esto es tan así? Al leer *in fine* a Spinoza, en largos pasajes da la impresión de que en su discurso ontológico la esencia precede a la existencia. Tal sería la crítica de Hegel, para quien “la interpretación idealista o [bien] subjetivista define el atributo básicamente como una forma de conocimiento y no como una forma de ser” (Hardt, 2005, p. 155); frente a lo cual Deleuze destaca precisamente lo contrario, esto es, preservar la

integridad ontológica del sistema evitando la prioridad del pensamiento sobre la extensión (Hardt, 2005, p. 157).

Frente a este debate, Tejeda insiste en que como forma de ser los atributos expresan el orden de producción de la naturaleza y, en este caso, ni el pensamiento tiene prioridad sobre la extensión ni la extensión sobre el pensamiento. Escribe Michael Hardt: “La relación de los atributos con la sustancia es anterior a la aprehensión que haga de ellos el intelecto de esta relación e independiente de ella” (Hardt, 2005, p. 156).

Pero si así fuese, ¿cómo sería posible la palabra —el solo hecho de la palabra que nombra y relaciona— si es anterior al intelecto?

Como sea, esta igualdad ontológica del pensamiento y de la extensión marcaría el sentido radical de la inmanencia frente al dualismo platonizante que sería doblemente una metafísica y una empresa moralizante. No es descartable que la empresa spinozista ya sea una crítica de la metafísica ontológica al poner en cuestión la prioridad misma de la esencia. ¿Pero en qué medida ella misma no queda atrapada por la metafísica que se busca criticar?⁸

Quizás el asalto más decisivo de Spinoza contra la metafísica es la recuperación del cuerpo de su olvido: “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (Spinoza, 2011, Libro III, prop. II). Anota por su parte Tejeda: “la pregunta está encaminada a responder cuanto puede el cuerpo y no qué es el cuerpo” (p.68). En efecto, si “la potencia es el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la política y de toda la moral de Spinoza” (Matheron, 1998, p. 9), entonces el cuerpo es el escenario donde se encuentran todas las potencias.

Con todo, ¿esta recuperación del cuerpo permite superar la metafísica? Si la metafísica dualista piensa la extensión según la esencia, la recuperación del cuerpo al centro de la reflexión spinozista implicaría pensar la esencia según la extensión, lo que no implicaría sino invertir los términos y con ello confirmar el dualismo metafísico del que precisamente se intenta escapar.

No obstante lo anterior, Tejeda insiste que “tanto el alma como el cuerpo tienen una singular potencia que debe ser examinada” (p. 69). Para ello, se aboca en la proposición XIII del libro II donde Spinoza desarrolla su teoría de la composición de los cuerpos en que distingue tres secciones: la

teoría de los cuerpos simples, la teoría de los cuerpos compuestos y la teoría del cuerpo humano.

Señala Spinoza: “si bien los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud” (Spinoza, 2011, proposición XIII) de acuerdo al movimiento ellos comunican unos con otros, según una cierta relación, diremos que “esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo” (Spinoza, 2011, Libro II, proposición XIII).

Y Tejeda comenta: “La potencia de un cuerpo entonces puede ser medida a partir de la complejidad dada en su propio proceso de autoconstitución. Un cuerpo más complejo con más comunicación con otros cuerpos implica mayor grado de poder de afectación” (p. 70). Y “si pensamos la sociedad como un cuerpo que establece una relación y un movimiento único, entonces podemos decir, que es una organización de un solo cuerpo” (p. 70).

A partir de lo anterior Tejeda afirma que, si consideramos las características del cuerpo humano y lo aplicamos al análisis de un cuerpo político, observaremos con qué facilidad pueden aquellos explicar a este último. A partir de esto último, Tejeda avanza la siguiente proposición: Si la *Ética* se llama *Ética* es precisamente porque el conocimiento de la propia potencia ontológica es el camino a la liberación *sub specie aeternitatis*; esto es, apreciar nuestra individualidad desde la perspectiva del tercer genero de conocimiento, es decir, desde la perspectiva eterna.

Ello debería responder a un problema al que inevitablemente nos confronta la filosofía spinozista: el de la ausencia libertad individual. En efecto, como lo recuerda Simondon a propósito de los procesos de individuación en clave spinozista: “Todo sustancialismo riguroso excluye la noción de individuo como se le puede ver [...] en Spinoza, que se considera al individuo como una apariencia” (Simondon, 2009, p. 130).

Lo anterior nos conduce a la tesis central del libro: la política en Spinoza que debe ser entendida como una tendencia en dos direcciones opuestas: la ampliación de poder y la concentración (¿conservación?) de poder (*potentia*) (p. 56).

Si en el *Tratado teológico-político* la preocupación gira en torno al régimen de gobierno y la organización del poder como democracia,

aristocracia o monarquía, en el *Tratado político* la preocupación central es la *multitudo*: al centro de la figura del poder o *potentia* del Estado (p. 53). ¿Spinoza es el puente entre Arendt y Schmidt, entre el poder democrático y poder del Estado?

Tejeda comenta lo siguiente: “Una teoría política debe posicionarse desde el punto de vista del conflicto entre intereses: de ahí que Spinoza releve desde el capítulo I del *Tratado político* el rol que tienen los afectos en la constitución de lo político” (p. 54). Y la respuesta que implica el aumento de la potencia como perfeccionamiento e incremento de las pasiones alegres, que se logra través de la integración de una *multitudo* cada vez más numerosa y diversa.

Entonces tiene un sentido de “puente” la teoría de la constitución de los cuerpos en la *Ética con la Teoría Política* (p. 54); es decir la comprensión de la sociedad como un cuerpo conformado por múltiples cuerpos individuales (Chatelet, 1987, pp. 63-64). De ahí que de la *multitudo* depende el poder, cohesionada por los afectos, y no del contrato social hobbesiano abstracto o formal como lo advertirán Negri y Hardt en su texto *Multitud* (2004). El funcionamiento de la *multitudo* depende de su *Constitución* [de su complejión, la expresión cobra un sentido orgánico como constitución del cuerpo o más precisamente de los cuerpos], que oscila entre su expansión y su conservación.

Spinoza elogia en Maquiavelo su afán descriptivo, sin pretensión normativa, según lo cual “lo que importa es constatar como son las cosas, y no como deben ser” (p. 55). Pero en este triada que constituyen Spinoza, Maquiavelo y Hobbes, ¿no hay acaso una “criptomoral” que no quiere decir su nombre, en que el Bien es el incremento de potencia cuyo fruto es la alegría, y el Mal la disminución de poder cuyo fruto amargo es la tristeza? Y la democracia ¿se basta con la liberación o con la libertad (que no es lo mismo)? La democracia spinozista como organización política real ¿tiene como fin último la realización de un ideal?

En lo que importa, el texto de Tejeda logra demostrar la actualidad de Spinoza con una serie de cuestiones contemporáneas que plantea el spinozismo:

1. Su teoría de los afectos es una ontología relacional que está lejos de ser la apología de un individualismo lógico o de un egoísmo ético en una lectura que, por otra parte, no cae en una perspectiva totalizante.

2. El concepto de *multitudo* caracterizado por la integración de distintos grupos permite hacerse cargo de ciertas insuficiencias de la noción de “clase” en clave marxista

3. El problema de las nuevas tecnologías y la falta de cuerpo que puede ser abordado desde el spinozismo. (Pero, por otro lado, las nuevas tecnologías son tecnologías de la afección de los sentidos, y del sentido visual particularmente).

Estas y otras cuestiones no hacen más que evidenciar la interesante actualidad de Spinoza para los tiempos que vivimos. El libro *Spinoza. Una política del cuerpo social* de Cristián Tejeda constituye, en este sentido, una agradable y didáctica introducción a este pensador rebelde del siglo XVII.

Notas

¹ Deleuze le dedica tres estudios a Spinoza que marcan el giro antihegeliano de Francia: *Spinoza y el problema de la expresión*, *Spinoza, filosofía práctica* y *el Medio de Spinoza*.

² Algo que el Marx tardío expresa en *El Capital*, como forma de dominación abstracta del capital como causa eficiente.

³ ¿Como comprender en este contexto a la libertad individual, el libero arbitrio? Una crítica kierkegaardiana de Spinoza parece posible.

⁴ En una nota de pie de página, Tejeda precisa una distinción relevante entre “potentia” y “potestas”, que malamente han sido traducidos por “poder”, una afirmación parcialmente válida para el léxico jurídico, que distingue entre poder y potestad. En efecto, el principio dinámico o productivo o constitutivo del derecho es el poder o la soberanía como causa eficiente que se expresa y es conocido por la infinidad de sus atributos o determinaciones que son las potestades. La potencia soberana no es otra cosa que el conjunto de dichas potestades reunidas. Frente a un derecho administrativo liberal, hay un derecho administrativo sustantivo. El *Tractatus* está organizado primero en el análisis del fundamento del Estado hasta el cap XVI, pero los anteriores capítulos están precedidos por una exegesis de las sagradas escrituras (p. 53) que dan cuenta del origen teológico de la *potentia* estatal. La *potentia* divina en Bodin a la base del poder temporal es *maiestas*. Antes de ser traducido por soberanía. Toda forma de gobierno como forma de organización es la potencia. Y esta está directamente unida a la cohesión afectiva de la *multitudo*, lo que podría dar pie a una interesante revisión del concepto de soberanía popular.

⁵ En síntesis, (a) Dios es la naturaleza en incesante proceso de producción; (b) si produce las cosas en el orden en el cual lo hace, no tiene sentido que él puede pensar o querer hacerlo; (c) porque si pensase o quisiese hacerlo de este modo, el proceso creativo ya sería defectuoso; (d) por lo mismo, Dios no conoce ni quiere: es causa primera (la reminiscencia al motor inmóvil de Aristóteles es evidente); (e) de Dios no se sigue la existencia de un sistema normativo; (f) persistir en tal afirmación es trocar el efecto por la causa: “No deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos” (Spinoza, Libro I, prop. XXXIX).

⁶ Una fórmula por cierto insinuante del punto de vista de una ecología política. A la cual se agrega la idea según la cual la naturaleza constituyente remite a “la distinción entre naturaleza y cultura que es recusada por la inmanencia” (p. 61) que plantea Spinoza.

⁷ Lo que Hegel denomina en la “Doctrina de la esencia” de su Lógica “in-sich und für-sich sein”.

⁸ Si para Nietzsche todo es valor, habría que preguntarse si para Spinoza todo es potencia...La fascinación de Nietzsche por Spinoza figura en una carta a Franz Overbeck entre 1880-1884:

¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi un desconocido: que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido un “acto instintivo”. No solo su planteamiento general coincide con el mío —hacer del conocimiento el afecto más potente—, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: niega la libertad de la voluntad—; los fines—; el orden moral del mundo—; lo no-egoísta—, el mal— [...] Mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos. (Nietzsche, 2010, pp.135, 143-144)

Referencias

- Althusser, L., y Balibar, É. (2004). *Para leer el Capital*. Siglo XXI Editores.
- Châtelet, F., Duhamel, O. y Pisier-Kochner, E. (1987). *Historia del pensamiento político*. Tecnos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.
- Fernández, E. (1981). Spinoza ante Hegel: un reto. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 31-88.
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM818111003A>

- Hardt, M. (2005). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Hardt, M.; Negri, A. (2004). *Multitud*. Debate.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica* (F. Duque, trad.). Abada Editores/UAM ediciones.
- Hegel, G.W.F. (1955c). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, v.3.* (W. Roces, trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1955c
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV, enero 1880-diciembre 1884*. Trotta.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Editorial Cactus.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del pensamiento; Principios de la filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1968). *Dieu (Ethique, 1)*. Editions Aubier-Montaigne.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. Alianza Editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la razón*. Anaya & Mario Muchnik.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astraín y Cristóbal Balbontín-Gallo

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astraín

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAduo Espinoza

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAduo Espinoza

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social

Cristóbal Balbontín-Gallo