



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# El problema del individuo en Spinoza. Una cuestión ontológica, ética y política.

Autor:

**Aguilar, Claudia**

Tutor:

**Solé, María Jimena**

**Sibilia, Guillermo**

**2021**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

**FILODIGITAL**  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# El problema del individuo en Spinoza

## Una cuestión ontológica, ética y política

Tesis de Doctorado  
Filosofía

ASPIRANTE

Prof. Lic. Claudia Aguilar

D.N.I./L.U. 33.709.996

DIRECTORA

Dra. María Jimena Solé

CO-DIRECTOR

Dr. Guillermo Sibia

Buenos Aires  
Noviembre de 2021

Esta tesis fue posible gracias a un gran número de individuos. Quisiera agradecer a las instituciones que formaron parte de esta investigación: al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), por otorgarme la beca doctoral que me permitió dedicarme de manera exclusiva a la investigación y la docencia durante todo el doctorado; al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), por la beca de estancia de investigación; y a la Universidad de Buenos Aires, mi lugar de trabajo y formación desde hace más de diez años.

Agradezco a mi directora, Jimena Solé, por los años a su lado y por su paciencia; a mi codirector Guillermo Sibilia, por las discusiones; y a quien fue mi profesor anfitrión en la Universidad Libre de Berlín, Jan Slaby, por su calidez.

Quisiera agradecer profundamente a quien acompañó todo el proceso de esta investigación de manera íntima y cotidiana, a Santiago, por el amor y la comprensión. Agradezco a mis amistades, por el sostén constante; especialmente a Marcos Travaglia, por sus lecturas; a Julieta Massacese, por los debates; a Brenda Carciochi, por la escucha; a Felicitas Fuertes, por el apoyo; a Vanesa Romualdo, por el acompañamiento. Si de amistades y cotidianeidad se trata, no puedo dejar de nombrar a mis compañerxs de otras especies que estuvieron conmigo día a día en la escritura, algo que por momentos puede sentirse un poco solitario. También quisiera dar las gracias a mi familia, especialmente a mi hermana Clara, por el apoyo y el cuidado; a mis sobrinas, que llenan mi vida de alegría y amor.

Quiero dar las gracias a mis compañerxs del Grupo Spinoza, a la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF) y a mis compañerxs del UBACYT “Representaciones artísticas plásticas en el espacio público y semi-público de Buenos Aires y su relación con el derecho”; especialmente a Andrea Gastrón, por su generosidad. Agradezco a la carrera de Filosofía de la UBA, a sus docentes y a quienes fueron mis compañerxs; al Estado Argentino y a quienes defienden la universidad pública; a todxs aquellxs sin los cuales estas páginas no existirían.

## Índice

Introducción.....5

### **Primera parte: La noción de individuo en Spinoza. Caracterizaciones y ventajas interpretativas**

1. Individuo como relación. La digresión física.....	23
1.1. Definición de individuo y sus componentes	
1.2. Propiedades y variaciones de los individuos	
1.3. Individuos humanos en la digresión física	
1.4. Alcances y límites de la digresión física	
2. Individuo como <i>conatus</i> . Una caracterización más intrínseca.....	50
2.1 Esencia	
2.2. <i>Conatus</i> , esencia actual	
2.3. Deseo: esencia de los individuos humanos	
2.4. La correlación de atributos en el <i>conatus</i>	
2.5. Recapitulación, alcances y límites de esta caracterización	
3. Individuo como cosa singular. Concurrencia/cooperación en una misma acción.....	78
3.1. La noción de cosa singular y la noción de acción en la <i>Ética</i>	
3.2. Individuos humanos como cosas singulares	
3.3. Aportes de la noción de cosa singular a las otras dos caracterizaciones de la noción de individuo	
3.4. Conclusiones sobre las tres caracterizaciones de la noción de individuo	
4. ¿Cuáles son los individuos en el universo spinoziano?.....	100
4.1. ¿Por qué los cuerpos simples no son individuos?	
4.2. ¿Por qué la sustancia no es un individuo?	
4.3. ¿Es la faz de todo el universo un individuo?	
4.4. A modo de conclusión: los modos finitos	
5. Ventajas interpretativas de la triple caracterización propuesta.....	122
5.1. Parte y todo	
5.2. Grados de individuación	
5.3. ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo?	

## **Segunda parte: Eficacia ético-política de la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales**

6. La ética spinoziana: su recepción actual.....	148
6.1. Discusiones actuales en torno a Spinoza y la autonomía relacional	
6.2. Tres problemas de esta recepción	
6.3. ¿Abandonar la libertad? Problemas abiertos y conclusiones parciales	
7. Libertad relacional: acción racional conjunta.....	173
7.1. Causalidad adecuada y acción conjunta	
7.2. Libertad como acción conjunta: concordancia activa, razón y nociones comunes	
7.3. Libertad y afectos activos de los individuos	
7.4. Conclusiones éticas	
8. La recepción política actual de la filosofía de Spinoza: teorías feministas y queer.....	201
8.1. El Spinoza del siglo XXI	
8.2. Discusiones que retoman a Spinoza en la actualidad: teorías feministas y queer	
8.3. Conclusiones parciales	
9. La política spinoziana: colectivos que son individuos.....	218
9.1. Discusiones spinozistas acerca de las conformaciones cuyas partes son humanos	
9.2. Colectivos como relación de partes	
9.3. <i>Conatus</i> de los colectivos	
9.4. Colectivos como cosas singulares: concurrencia o cooperación en una misma acción	
9.5. Conclusiones políticas	
Conclusiones.....	242
Bibliografía.....	250

## REFERENCIAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica:

Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.

-Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I [en] II, Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg 1925.

-Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Winter, Heidelberg 1925.

-Tomo III: *Tractatus theologico-politicus, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus*, Winter, Heidelberg 1925. Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg 1925.

Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas:

-TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado de la reforma del entendimiento)

-PPC *Renati Descartes principiorum philosophiae mori geometrico demonstrata* (Principios de filosofía de Descartes)

-CM *Cogitata metaphysica* (Pensamientos metafísicos)

-KV *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand* (Tratado breve)

-TTP *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico-político)

-TP *Tractatus politicus* (Tratado político)

-Ep *Epistolae* (Epistolario)

Para citar la *Ethica ordine geometrico demonstrata* se utiliza la abreviatura E, seguida de la parte con números romanos y las siguientes abreviaturas y números arábigos para indicar las diferentes secciones: def. (definición), ax. (axioma), prop. (proposición), lem. (lema), post. (postulado), esc. (escolio), cor. (corolario), ap. (apéndice), pref. (prefacio), def. gral. de los af. (definición general de los afectos).

# Introducción

El tema de esta investigación, el problema del individuo en la filosofía spinoziana, ha sido un eje de disputas desde su recepción inmediata hasta nuestros días. Si bien este es un tema que atraviesa la historia de la filosofía, en el caso de Spinoza se vuelve peculiarmente interesante ya que plantea el desafío de pensar qué hace que un individuo sea un individuo al interior de una filosofía monista en la que los individuos no son sustancias. Entre las interpretaciones suscitadas por el problema del individuo en la filosofía de Spinoza, podemos nombrar la famosa lectura de Hegel, según la cual nuestro filósofo identifica la sustancia con la totalidad aniquilando el mundo. Con otras palabras, para Hegel la filosofía spinoziana es un acosmismo, donde la sustancia es lo único verdadero, sin serlo los individuos.<sup>1</sup> Aunque este filósofo sea la referencia sobresaliente entre los que mantienen dicha postura, la lectura en cuestión fue anticipada por otros autores como Leibniz y Jacobi quienes consideran que Spinoza aniquila la finitud.<sup>2</sup> Asimismo, en el siglo XVIII encontramos también una lectura acosmista de Spinoza en Salomon Maimon;<sup>3</sup> pero fue la interpretación hegeliana la que causó un enorme impacto en su siglo.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Tomo III, México D.F., FCE, 1995, p. 304. En palabras de la *Ciencia de la lógica*: “en Spinoza no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, primera parte, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 123.

<sup>2</sup> Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Tomo IV, ed. Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, Berlín, 1875-1890, p. 509. Cf. Jacobi, Friedrich, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, en Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

<sup>3</sup> Cf. Maimon, Salomon, *Lebensgeschichte*, Frankfurt, Insel Verlag, 1984.

<sup>4</sup> En línea con la lectura hegeliana Zambrano afirma: “Toda vida individual es para Espinoza un naufragio”. Zambrano, María, “La salvación del individuo en Spinoza”, *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N°3, Universidad Complutense, Madrid, 1936, p. 15. De acuerdo a esta interpretación, que no considero plausible, el conocimiento claro de la verdadera esencia de los individuos consiste en el reconocimiento de la nulidad de ellos. Así también, encontramos lecturas del siglo XX que postulan la filosofía spinoziana como aquella en la que predomina el dominio apropiante del envoltorio (la sustancia). Según esta interpretación, el todo sería homogéneo y concéntrico, sin que la partición de la

Entre la literatura especializada reciente, algunos intérpretes como Yitzhak Melamed sostienen que, si bien es errónea la lectura acosmista, esta se explica porque Spinoza sostiene una concepción débil del individuo, con un criterio débil de individuación incapaz de determinar si algo es un individuo. Según este autor, en la concepción spinoziana la realidad no puede diseccionarse de forma objetiva por lo que ella puede parecer una cosa indiferenciada.<sup>5</sup> Así, la filosofía spinoziana es incapaz de delinear de manera terminante los individuos y la unidad de las cosas finitas es difusa. Esta cuestión manifiesta la inferioridad de los modos respecto de la sustancia.<sup>6</sup>

Contra ambas lecturas, mi interés es demostrar que en Spinoza encontramos una noción fuerte de individuo, entendiendo por esto, un criterio de individuación suficiente para determinar si algo es un individuo o no. Más aún, los individuos en el universo ontológico spinoziano poseen una unidad no difusa, una caracterización intrínseca y agencia. Para lo anterior es necesario una reinterpretación de lo que se entiende por la noción de individuo spinoziana.

Me abocaré a la *Ética demostrada según el orden geométrico*, ya que esta obra constituye la exposición más relevante de su pensamiento y es en ella justamente donde Spinoza presenta su concepción más acabada de la noción que nos interesa. Indagaré la pertinencia ontológica, ética y política de la noción de individuo y problematizaré su relación con otras nociones centrales de la obra como *conatus*, cosa singular, parte y todo, modos infinitos, modos finitos, concordancia, libertad, acción. Considero que lo anterior es imprescindible para contribuir a la exégesis crítica de la teoría ontológica-

---

parte pueda dar lugar a una deformación general del espacio (Cf. Derrida, Jaques, “Tympan”, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972).

<sup>5</sup> Cf. Melamed, Yitzhak, “Acosmism or Weak Individualism? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, N° 1, 2010, pp. 77-92.

<sup>6</sup> Cf. Melamed, Yitzhak, “Immanent Cause, Acosmism, and the Distinction between «Modes of God» and «Modes of an Attribute»”, *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, Nueva York, OUP, 2013.



ético-política spinozista, sobre todo si tenemos en cuenta las discusiones en las que Spinoza es retomado en la actualidad.

A partir de las distintas definiciones y aclaraciones que Spinoza brinda sobre la noción de individuo, y de la implicancia que tienen estas sobre otras categorías, surge la primera problemática de la tesis: *¿qué es un individuo según Spinoza?* O más en concreto, *¿cuáles son las características de los individuos tal como estos son presentados en la Ética?* *¿Cuáles son los individuos spinozianos?* Y *¿qué ventajas interpretativas respecto de la ontología spinoziana tiene el análisis que propondremos?* De allí se desprende la segunda problemática que articula nuestra investigación y a la que dedicaremos la segunda parte de este estudio, a saber, *¿qué eficacia ético-política tiene la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales?*

Usualmente, en lengua castellana, se ha asociado el concepto de individuo con algo que no puede ser dividido, o con un organismo respecto de su especie, entre otras acepciones.<sup>7</sup> En el diccionario de filosofía de Ferrater Mora, sin ahondar en la postura de Spinoza, encontramos una definición de la noción en tanto designa algo a la vez indiviso e in-divisible. El autor afirma que en la filosofía moderna existen diversas maneras de considerar la cuestión del individuo, y agrega: “ciertos filósofos han tratado esta cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo (o del «ser»). Se ha preguntado a tal efecto si los entes singulares son o no simples modos de una substancia única. La respuesta de Spinoza es positiva; la de Leibniz, negativa. Este autor ha destacado hasta el extremo la singularidad de cada individuo”.<sup>8</sup> El problema del individuo ha ocupado un lugar nuclear no sólo en Spinoza,

---

<sup>7</sup> Al respecto, el diccionario Larousse ofrece cuatro acepciones: “1. s. despectivo. Persona cuyo nombre y condición se ignoran o no se quieren decir. EJEMPLO: un individuo sospechoso pasea por la calle. SINÓNIMO: sujeto, tipo. 2 s. m. Cada uno de los seres, animal o vegetal, respecto de la especie a la que pertenece. SINÓNIMO: espécimen. 3 adj. Que no se puede dividir. SINÓNIMO: indivisible, indiviso. 4 Que afecta o está dispuesto para un solo individuo. SINÓNIMO: individual”. *Diccionario Larousse*, Larousse editorial, 2016.

<sup>8</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1964, pp. 936-937.

sino también en filósofos anteriores, contemporáneos y posteriores a él. Pero esta problemática toma una peculiar relevancia en la filosofía moderna; dentro de la temprana modernidad encontramos junto con la de Spinoza, las posturas de René Descartes y Gottfried Leibniz (a quien ya mencionamos), entre otros. Sobre ellos me explayaré oportunamente ya que el primero es la fuente ineludible de nuestro filósofo y el segundo realizó una crítica, en cierto punto atinada, a la concepción spinoziana del individuo. Sin embargo, la importancia de la noción de individuo no es exclusiva del siglo XVII, su relevancia acompaña a toda la filosofía moderna, teniendo un rol central en los siglos también XVIII y XIX, al ser Spinoza una fuente constante tanto para la ilustración alemana como para el idealismo alemán.

La respuesta spinoziana al problema del individuo, puntualmente, a lo que hace que un individuo sea un individuo, es fundamental por su originalidad, complejidad y riqueza ético-política. Las interpretaciones respecto a la noción de individuo spinoziana distan mucho de ser unánimes. Incluso, y esto podría ser parte de la explicación, en los textos de Spinoza encontramos diferentes maneras de abordar y presentar esta noción. Así, entre quienes no adscriben a la lectura acosmista y tampoco consideran que la noción de individuo sea débil, podemos dividir las interpretaciones sobre el problema del individuo en Spinoza en dos grandes grupos.

Por un lado se encuentran aquellos autores que sostienen que en Spinoza hay una suerte de atomismo inicial, es decir, que en un primer momento el individuo spinoziano se encontraría aislado y que se une a otros ulteriormente a causa de su propia utilidad. En un segundo grupo se encuentran aquellos que, dado el propio proceso de conformación de los individuos, niegan la posibilidad de que haya en la teoría spinoziana espacio para este tipo de atomismo. En el primer grupo se ubica la lectura de

Stanley Rosen,<sup>9</sup> según la cual Spinoza equipara los individuos humanos a átomos individuales ya que estos son, a su juicio, individuos pre-sociales en el estado natural. El autor afirma que en dicho estado la supremacía la tiene el individuo y enfatiza el hecho de que este es caracterizado por su forma atómica, es decir, por no tener relación con otros individuos. Por lo tanto, la sociabilidad aparece como un momento posterior del individuo inteligente que calcula costos y beneficios y en base a ellos se relaciona con otros individuos:

En la aplicación del análisis “matemático” al orden humano, Spinoza resuelve este orden en sus átomos individuales, de tal manera que el hombre natural es estrictamente presocial. Para Hobbes y para Spinoza el estado de naturaleza, por consiguiente, queda caracterizado por una supremacía del individuo, es decir, de la multiplicidad de los individuos, cada uno de los cuales se esfuerza por existir hasta donde se lo permiten sus facultades, lo que constituye el *datum* inicial. La sociedad aparece cuando el hombre, el individuo inteligente, reconoce las ventajas de la unión en el compromiso. Reconoce que la sociedad, el instrumento hecho por el hombre para la satisfacción de los deseos, es, en general, un aumento eficiente de su potencia individual.<sup>10</sup>

La lectura contraria es sostenida por muchos de los estudiosos más renombrados de la filosofía de Spinoza. En esta línea interpretativa, Etienne Balibar sostiene que el individuo spinoziano es siempre un compuesto y no puede ser pensado como un átomo.<sup>11</sup> Según el autor, los individuos no son dados, sino construidos; y su construcción implica una conexión previa con otros individuos, que conlleva, a su vez, procesos de individuación interdependientes. Por lo tanto, los procesos que llevan a separar las singularidades no están separados ellos mismos y la idea de proceso aislado de individuación resulta para Balibar inconcebible dentro del planteo spinoziano. Partiendo de considerar la individuación como un proceso, el autor define la ontología

---

<sup>9</sup> Cf. Rosen, Stanley, “Baruch de Spinoza” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México D. F., FCE, 1972, pp.433-450.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>11</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. A. Torres, Córdoba, Brujas, 2009.

de Spinoza como una ontología relacional.<sup>12</sup> Al mismo tiempo, Balibar afirma que la distinción entre totalidad y parte es relativa: algo que es considerado una parte en un nivel puede ser una totalidad en otro nivel, y viceversa. Sin caer en la arbitrariedad, su distinción se basa en el hecho de que hay unidades estables, caracterizadas por una proporción constante entre sus partes. La interpretación de Balibar ha sido una de las más predominantes a la hora de abordar el problema del individuo en Spinoza.

Dentro de esta línea de lectura, tenemos otros autores, cuyas interpretaciones mencionaré brevemente. Jason Read, al igual que Balibar, presenta a Spinoza como un filósofo de la transindividualidad, ya que el proceso de individuación es relacional.<sup>13</sup> Asimismo, Stefano Visentin centra su análisis del individuo spinoziano en la concordancia. Afirma que el acto de *convenire* de los seres humanos consiste en una tendencia natural, tal como sucede en cualquier cuerpo, a agregarse con otros elementos con los que comparten alguna característica, para lo cual nos remite a la digresión física.<sup>14</sup> Marilena Chaui sostiene la postura según la cual el cuerpo, que define como una estructura compleja de acciones y reacciones, presupone la inter-corporeidad como originaria bajo dos aspectos: en primer lugar, porque él mismo es, en tanto individuo singular, una unión de cuerpos; en segundo lugar, porque su vida se realiza en la coexistencia con otros cuerpos externos. Por lo tanto, la intersubjetividad sería originaria.<sup>15</sup> Respecto de la ontología spinoziana Andrew Collier afirma que nunca hay

---

<sup>12</sup> Antes que Balibar, Bidney realiza en 1936 un análisis comparativo entre Whitehead y Spinoza en el que llama a la filosofía spinoziana “filosofía relacionista moderna”. Cf. Bidney, David, “The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead”, *The Philosophical Review*, Vol. 45, N°. 6, 1936, p 575.

<sup>13</sup> Cf. Read, Jason, “Desire is Man's Very Essence: Spinoza and Hegel as Philosophers of Transindividuality”, en Sharp, Hasana. y Smith, Jason (eds.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. Londres, Bloomsbury, 2012.

<sup>14</sup> Cf. Visentin, Stefano, *El movimiento de la Democracia: antropología y política en Spinoza*, trad. por A. Volvo, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2011.

<sup>15</sup> Cf. Chaui, Marilena, “Spinoza: poder y libertad”, en Borón, Atilio (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

atomismo y resalta la característica transpersonal del individuo.<sup>16</sup> En esta misma línea, Jimena Solé, acerca del individuo humano, sostiene que es imposible entenderlo separado de la totalidad (podríamos decir, como un átomo aislado), o incluso separado del contexto de su vida.<sup>17</sup> Gilles Deleuze —contra una lectura atomista del individuo spinoziano— afirma que la noción de individuo simple en Spinoza carecería del más mínimo sentido ya que, si bien habría términos últimos en la ontología spinoziana, el autor considera que estos no podrían ser átomos porque solo pueden darse en la existencia en conjuntos infinitos.<sup>18</sup> En consonancia con esta línea interpretativa, Heidi Ravven niega explícitamente la lectura de Rosen según la cual Spinoza parte de un individuo atómico luchando por su propia utilidad en un estado de naturaleza con primacía de lo individual.<sup>19</sup>

Tenemos entonces dos posturas claras contrarias a las interpretaciones de Hegel y Melamed: el atomismo y la transindividualidad. Como se puede observar, la gran cantidad de interpretaciones anti-atomistas superan por mucho a aquellas que postulan al individuo como un átomo que se une a otros por egoísmo. Considero que esta situación se debe a la poca plausibilidad que tiene la primera línea interpretativa en la misma letra spinoziana.

La segunda pregunta que motiva esta investigación, y que se desprende de la primera, es: *¿qué eficacia ético-política tiene la noción de individuo spinoziano en discusiones actuales?* Dada la propia impronta de esta filosofía, el análisis ético y político de la noción es una parte ineludible de su investigación. En otras palabras: una propuesta respecto de la noción de individuo spinoziano debe poder dar cuenta de su rol

---

<sup>16</sup> Cf. Collier, Andrew, “The Materiality of Morals: Mind, Body and Interests in Spinoza’s Ethic” en *Studia Spinoziana* N° 7, 1991, pp. 69-93.

<sup>17</sup> Cf. Solé, María Jimena, “La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, México D.F., N° 10, 2007, pp. 3-11.

<sup>18</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. y notas por Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2003.

<sup>19</sup> Cf. Ravven, Heidi, “Spinoza’s Individualism Reconsidered: Some Lessons from the «Short Treatise on God, Man, and His Well-Being»”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly* Vol 47, 1998, pp. 265-292.

ético-político. También en este punto encontramos diversas lecturas en la literatura especializada. Los senderos se vuelven a bifurcar entre aquellxs que consideraban que en la ontología spinoziana no podría darse ningún individuo de forma atómica; es decir, la postura mencionada en segundo lugar. Podemos separar, nuevamente, dos grupos. En primer lugar, están aquellxs que, asumiendo una postura transindividual o transpersonal en la ontología de Spinoza, consideran que esa base ontológica no se condice con la teoría ética y política. La noción de individuo explicada a partir de la conformación ontológica transindividual no tendría un rol pertinente en los planos ético y político. Dicha interpretación, en definitiva, resta importancia al problema del individuo. En esta línea, Jonathan Bennett sostiene la hipótesis según la cual Spinoza falla en dar apoyo metafísico a su visión moral. Según el autor, habría una moralidad sustantiva basada en un egoísmo individual fuerte (que es su único sistema de valor posible) y esta entraría en conflicto con la doctrina transpersonal de la individualidad spinoziana.<sup>20</sup> Una postura similar encontramos en Stuart Hampshire. El autor reprocha a Spinoza no lograr conectar su doctrina que trasciende las fronteras del ego con su teoría moral. De este modo, para Hampshire, dicha teoría moral queda relegada a la conversión intelectual que va desde el egocentrismo hasta el desapego. Sin duda, esta es una interpretación muy controversial y poco plausible de la ética spinoziana ya que lee su proyecto ético en clave religiosa. Esta conversión, que Hampshire considera similar a la de la religión, sería realizada por las personas (en el sentido más ordinario del término),<sup>21</sup> y no por los individuos (en los diversos grados que consideramos en esta investigación). Lee Rice, por su parte adscribe a una postura transindividual respecto de la ontología spinoziana, pero considera que en Spinoza la política es radicalmente individualista (que asegura

---

<sup>20</sup> Cf. Bennett, Jonathan, *Un estudio de la ética de Spinoza*, trad. por J. Garcia, México D.F., FCE, 1990.

<sup>21</sup> Cf. Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moral*, trad. por J. Utrilla, México D.F., FCE, 1984.

que no es lo mismo que egoísta) en el sentido de que postula un individuo humano prioritario respecto a la sociedad.<sup>22</sup>

A diferencia de lxs autorxs anteriores, muchxs estudiosxs de la filosofía spinoziana consideran que no hay ruptura o incoherencia entre los distintos planos, sino, más bien, continuidad. Una de las lecturas más sobresalientes al respecto es, nuevamente, la de Balibar. Así también, Deleuze afirma taxativamente que la relación entre una ontología y una ética ha sido fundada y desarrollada por Spinoza al ser las mismas “formas” las que se dicen de Dios y de los seres finitos, resaltando la univocidad del ser que resulta en la imbricación de los aspectos ontológicos, éticos y políticos.<sup>23</sup> Collier sostiene que la característica transpersonal del individuo spinoziano es la piedra de toque de su filosofía moral.<sup>24</sup> Por su parte, Ravven considera que el mismo Spinoza da a entender que su postura metafísica respecto al individuo tiene relevancia en las relaciones sociales.<sup>25</sup> Fernández, en la misma dirección, afirma que la novedad spinoziana consiste en fundar el orden político en la dinámica afectiva y en la estructura del individuo compuesto. Por lo que, según este autor, la vinculación spinoziana entre ontología y política es intrínseca.<sup>26</sup>

Otro autor que ha realizado un importante aporte a la discusión acerca de la noción spinoziana de individuo es Alexandre Matheron. Este intérprete considera que el Estado es una forma particular de individuo, uno de mayor grado de complejidad. La noción tendría, de este modo, un rol fundamentalmente político. Matheron distingue entre las partes que conforman un individuo, el elemento material, y su elemento formal

---

<sup>22</sup> Cf. Rice, Lee, “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology” en Curley, Edwin y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Amsterdam, Brill, 1990.

<sup>23</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.*

<sup>24</sup> Cf. Collier, Andrew, *op. cit.*

<sup>25</sup> Cf. Ravven, Heidi, “Spinoza’s Individualism Reconsidered: Some Lessons from the «Short Treatise on God, Man, and His Well-Being»”, *op. cit.*

<sup>26</sup> Cf. Fernández, Eugenio, “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, *Revista de Filosofía*. 3ª época. Vol. IX N° 15, 1996, pp. 97-126.

que le da unidad. Sostiene que tal como es caracterizado en Spinoza, el individuo solo puede ser comprendido en comunidad.<sup>27</sup> En línea similar a la de Matheron, Tatián resalta la dimensión colectiva de la perseverancia en el ser que no solo no se desentiende de lxs demás, sino que necesariamente incluye a lxs otrxs. La *utilitas* spinoziana no podría llevar a un egoísmo como tampoco a un “individualismo posesivo” en tanto que concepción instrumentalista del *ego*. Partiendo del hecho de que todo individuo está inserto en una composición mayor, en tanto que momentos del proceso de individuación, el autor retoma el término utilizado por Balibar, a saber, “transindividualidad”. De este modo, Tatián resalta el hecho de que la noción de individuo como compuesto de otros individuos no se refiere solamente a la intracorporalidad sino también a la relación con otros cuerpos con los que conforma individuos de mayor complejidad en base a procesos que intervienen en la conformación de los individuos. Por último, sostiene que la transindividualidad es precondition de lo que Balibar dio en llamar “esta forma superior de individualidad” e incluye tanto el plano ontológico como el ético y el político.<sup>28</sup> En definitiva, dentro de las lecturas transindividuales, la postura que resalta la continuidad entre los planos ontológico, ético y político es la que predomina entre lxs especialistas, teniendo un profundo anclaje en las propias obras de nuestro filósofo.

Entonces ¿qué es un individuo para Spinoza? ¿Qué hace que un individuo sea un individuo? Mi propuesta se enmarca dentro de las lecturas transindividuales. Y, como hacen algunas de ellas, considero que hay una profunda continuidad entre los planos ontológico, ético y político (es decir, enmarcándome dentro de la segunda línea al interior de ese grupo). Sin embargo, mi trabajo resalta aspectos e implicancias específicas no abordadas en las investigaciones nombradas; aspectos e implicancias que

---

<sup>27</sup> Cf. Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

<sup>28</sup> Cf. Tatián, Diego, *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2012.



abogan por defender no solo que en Spinoza hay una noción fuerte de individuo, sino también que esta es un posible aporte a discusiones ético-políticas de la literatura de los últimos 20 años.

Mi hipótesis de trabajo es que la noción de individuo spinoziano debe ser entendida a partir de una triple caracterización (1) como una relación (*ratio*) de partes que conforman un todo y que se relacionan con partes externas a ese todo; (2) como *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser, esencia actual de la cosa; (3) como cosa singular (*res singularis*), según la concurrencia o la cooperación de sus partes en una misma acción. Las tres caracterizaciones se realizan partiendo de distintas preguntas que en conjunto responden qué es un individuo: ¿cómo se conforma un individuo? ¿Cuál es su esencia? ¿Cuál es su operatividad/acción? Las tres caracterizan de diferente manera al individuo spinoziano: en términos de la conformación, la esencia actual y la operatividad o acción del individuo respectivamente. Ellas son distintos niveles de análisis que enriquecen y a la vez especifican la noción de individuo, brindando una respuesta más acabada al problema del individuo que las analizadas previamente.

Si bien, en primer lugar, como sostiene Balibar, el individuo es una relación entre las partes que lo conforman —y esta lectura ha sido crucial en distintas investigaciones sobre el tema—,<sup>29</sup> sostengo que lo anterior debe ser completado. La caracterización del individuo como relación no agota el carácter explicativo que debe tener la noción de individuo para dar cuenta de los distintos temas que Spinoza pretende abordar en la segunda parte de la *Ética* y las partes siguientes (no nos aporta una explicación sobre la naturaleza y el origen de los afectos, el *conatus*, la acción y la libertad, por ejemplo). Sobre todo, explicarlo solamente como relación no da cuenta suficientemente de la función que cumple en la teoría ética y política. El análisis de individuo como *conatus* enriquece el abordaje al otorgar una caracterización más

---

<sup>29</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit. p. 160.

intrínseca de la noción de individuo que la ofrecida por la definición de la digresión física. Si bien otras investigaciones ya han definido la noción de individuo de Spinoza como una “integración” de relación y *conatus*;<sup>30</sup> al sumarle el análisis de la noción de individuo como cosa singular me centro en la acción de ellos. Al equiparar individuo y cosa singular Spinoza mantiene uno de los aspectos adscriptos a la noción de individuo en su siglo,<sup>31</sup> que sin embargo no ha tenido un lugar notable en su recepción. La caracterización de cosa singular resalta la acción y operación de los individuos, cuyas partes concurren o cooperan en una acción conjunta. Esta última no ha sido explorada en detalle y en conjunción con las otras dos caracterizaciones en la literatura especializada. Considero que la triple caracterización defendida en esta investigación es original, permite analizar cuáles son los individuos spinozianos e implica ciertas ventajas interpretativas respecto de cuestiones ontológicas de máxima relevancia como: las relaciones entre partes y de las partes con el todo, los distintos grados de individuación y la doble atribución (es decir, un mismo orden que se expresa en infinitos atributos de los cuales conocemos dos). En definitiva, las tres caracterizaciones permiten sostener que existe una noción de individuo fuerte en la filosofía spinoziana

---

<sup>30</sup> Así, por ejemplo sostiene Heidi Ravven: “Individuality emerges from the *conatus* —from the *conatus*’s integration, and ongoing urge toward coherent integration, of these interactions as the individual’s particular *ratio*, its unique homeodynamic stability and identity. And hence the *conatus* —this stable relation of parts and maintenance of coherence amidst the destabilising forces of interaction with the environment— is the essence of each individual (body and mind)”. Ravven, Heidi, “Spinoza’s Path from Imaginative Transindividuality to Intuitive Relational Autonomy: From Fusion, Confusion and Fragmentation to Moral Integrity” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, op. cit., p. 102. Por momentos, también Balibar enfatiza la importancia del *conatus* en el proceso de individuación, sumado a la definición como relación. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., pp. 61-62. Además, quien ha definido la noción de individuo spinoziana a partir de dos aspectos correspondientes a la relación de movimiento y reposo, y el *conatus* es Sean Winkler. Este autor los identifica como aspecto relacional y aspecto singular respectivamente. A su juicio, el aspecto relacional es pre-individual y, a diferencia de lo que yo afirmo, no son simultáneos (Cf. Winkler, Sean, “The Conatus of the Body in Spinoza’s Physics”, *Society and Politics*, Vol. 2, 2016, pp. 95-114). De todas maneras, en este caso tampoco aparece la tercera caracterización propuesta.

<sup>31</sup> Esta cuestión ha sido oportunamente apuntada por Ursula Renz. Cf. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza’s Theory of the Human Mind*, Nueva York, OUP, 2018, p. 55.

(que permite determinar qué hace que un individuo sea un individuo) y que ella misma tiene implicancias ético-políticas.

En cuanto a la segunda pregunta: *¿qué eficacia ético-política conlleva la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales?* Mi propuesta se ubica en la mencionada línea de lectura, que postula la continuidad de los distintos planos partiendo de una ontología relacional; pero prestando una atención específica a discusiones de la literatura especializada del siglo XXI. Sin embargo, por haber definido de otra manera al individuo con una caracterización específica que no brindan lxs autorxs mencionadxs, mi respuesta a esta pregunta será también diferente. Puntualmente, me interesa enfocarme en dos discusiones actuales, de nuestro siglo: la de la libertad o autonomía y el cruce de la filosofía spinoziana con teorías feministas y queer respecto del problema de cómo entender los colectivos. Considero que el análisis a desarrollar permite entender que la libertad/autonomía spinoziana solo puede ser relacional, haciendo hincapié en la acción como concepto central para la libertad y para la conformación de individuos de mayor grado. Así definido el individuo, la libertad solo puede ser relacional, entendida como una acción conjunta entre varios individuos; y la acción política consiste en la acción de colectivos, que son individuos. En este sentido, en cuanto a las implicancias políticas, la noción de individuo spinoziana permite reconocer los movimientos políticos como la conformación de un individuo de mayor complejidad; a partir de entenderlos como relación, *conatus* y cosa singular; aportando de esta manera un marco conceptual más amplio que aquel referido a la recepción de la filosofía spinoziana en las teorías feministas y queer cuyo eje es la noción de potencia.

Así, mi trabajo se divide en dos grandes secciones según la pregunta o hilo conductor correspondiente. La primera parte (comprendida entre los capítulos 1 y 5) tiene como eje el interrogante: *¿qué es un individuo según la filosofía spinoziana?* La

segunda parte responde a la pregunta *¿qué eficacia ético-política tiene la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales?* En el primer capítulo se abordará la definición de individuo como relación de partes. Sin embargo, considero que la mencionada definición presente en la digresión física es demasiado general: hay cosas que esa definición no explica, como la esencia actual o la operatividad y acción de los individuos. La definición de la digresión física no es exhaustiva porque de ella no se siguen todas las propiedades de la cosa. Con la sumatoria de las distintas caracterizaciones, la noción de individuo se explica mejor que si considerásemos solamente su definición y, por tanto, las tres caracterizaciones son necesarias a la hora de abordar el problema del individuo. La noción de individuo se complejiza a medida que cambia el objeto a explicar y se complementa con las otras dos caracterizaciones: *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser; y cosa singular, cuando las partes concurren o cooperan en una misma acción. Estas dos caracterizaciones no implican un abandono de lo sostenido en la definición de la digresión física. De ellas me ocuparé en los capítulos 2 y 3 respectivamente. En el tercer capítulo me centraré en la noción de acción para analizar el individuo en tanto cosa singular, como partes que concurren o cooperan en una misma acción. Allí abordaré los dos sentidos en los que el concepto de acción puede ser entendido.

Retomando la pregunta/hilo conductor de esta parte *¿qué es un individuo?* Debo confesar que la respuesta es muy compleja, en parte porque Spinoza no responde unívocamente *qué* es un individuo y no da una enumeración cuantiosa de ejemplos de individuos. Siguiendo con esta pregunta me detendré en el cuarto capítulo en el interrogante *¿cuáles son los individuos en la filosofía spinoziana?* Para abordar una respuesta respecto de los cuerpos simples, la sustancia, la faz de todo el universo y los modos finitos. En el quinto capítulo exploraré las ventajas interpretativas que tiene la

triple caracterización propuesta: en torno a la relación parte-todo, los grados de individuación y lo que puede un cuerpo.

A partir del desarrollo de la primera parte, analizaré dos discusiones actuales: por un lado, referidas a la libertad/autonomía spinoziana, por otro, a los colectivos. Estas discusiones responden no ya a preguntas que Spinoza se plantea, sino a preguntas que se le plantean a Spinoza. Con lo anterior, me aboco al hilo conductor de la segunda parte: *¿qué eficacia ético-política tiene la noción spinoziana en discusiones actuales?* Dentro de las interpretaciones éticas yo discutiré puntualmente con aquellas que consideran su carácter relacional, y que realizan una propuesta en clave spinozista en torno a la autonomía relacional. Así, analizaré en el capítulo sexto la recepción actual de la ética spinoziana y las discusiones en torno a la autonomía relacional, discusiones generadas por las críticas que se le han hecho a la noción de autonomía desde teorías feministas. Allí me dedicaré a señalar tanto los aportes de estas discusiones como sus dificultades. En el séptimo capítulo, haré hincapié en la acción, la causalidad adecuada, la razón y las nociones comunes como conceptos centrales para la libertad. Entendiendo por esta una libertad relacional equiparable a la autonomía relacional. Esta propuesta, a mi juicio, superara los obstáculos de las interpretaciones en cuestión. Dedicaré el octavo capítulo al análisis de la recepción preponderante de Spinoza en nuestro siglo, referida a las teorías feministas y queer y al cruce entre los estudios spinozistas y estas teorías, en lo que refiere al problema de cómo entender los colectivos. Por último, en el noveno capítulo me ocuparé de los colectivos, a partir de la triple caracterización de este trabajo (relación, *conatus* y cosa singular). De este modo, pretendo allí complementar el enfoque del capítulo anterior, que solo esgrime la noción de potencia, y patentizar el posible aporte de la noción eje de esta investigación.

Habiendo enumerado las cosas sobre las que este texto va a tratar, quizá debería mencionar algunas de las que no va a ocuparse o que escapan a mi propósito. Este trabajo no pretende ser una recopilación exhaustiva de toda la bibliografía spinozista (y mucho menos extra-spinozista) respecto del problema del individuo. Más aún, excede el propósito de esta investigación el problema de la individualidad, es decir, qué hace que un individuo sea ese individuo específico. En otras palabras: lo que nos interesa aquí es analizar la noción de individuo para determinar un criterio de individuación suficiente en la filosofía spinoziana y no la individualidad específica de un individuo peculiar. Por este motivo no me ocuparé pormenorizadamente de la conciencia, la memoria, la esencia formal, la “identidad personal”, etcétera. De manera similar, así como reconocí lo que intento lograr, quisiera reconocer asimismo los límites a los que mi investigación no llega. En lo que al noveno capítulo respecta, no pretendo (ni podría) hacer una descripción empírica y exhaustiva de los colectivos (mucho menos prescriptiva, obviamente), sino simplemente un análisis que permita entrever la eficacia de considerarlos como individuos a partir de la triple caracterización que esta investigación le otorga a la noción de individuo.

Quisiera hacer una observación para evitar malentendidos. Una posible objeción a este trabajo podría ser respecto de la relación entre la primera parte de esta investigación en la que se caracteriza al individuo spinoziano —parte más ontológica, se podría decir— con el análisis de la segunda parte ético y político: que refiere a la libertad, la autonomía relacional y los colectivos, en la intersección que la política spinoziana tiene actualmente con teorías feministas y queer (parte que dialoga con bibliografía de los últimos veinte años que plantean problemáticas actuales). En otras palabras, una posible crítica podría negar la relación entre el análisis ofrecido en la primera parte y el análisis ético-político de la segunda parte del trabajo. La objeción

sería por el vínculo entre las preguntas: *¿qué es un individuo en la filosofía spinoziana?* y *¿qué eficacia ético-política tiene la noción de individuo spinoziano en discusiones actuales?* A dicha objeción podría contestar alegando la importancia de las apropiaciones actuales de la ontología spinoziana (apropiaciones de las que tenemos un sin número de ejemplos), o la actividad/acción por parte de quien lee/recepiona una filosofía. En definitiva, esta objeción se podría responder, sin demasiados problemas, apelando a la actualidad de las obras de Spinoza. Sin embargo, no seguiré ese camino. Aunque crea en la importancia de una lectura actual de la filosofía spinoziana, esbozaré otra explicación menos centrada en los efectos o en la eficacia de la “apropiación” de determinada filosofía. Sostengo que del concepto de una cosa deben seguirse todas sus propiedades.<sup>32</sup> De este modo, ni la parte ético-política es una consecuencia omitible del análisis estrictamente ontológico, ni el análisis ontológico es un mero medio para una apropiación o un planteo ético-político.<sup>33</sup> Por el contrario, la segunda parte es una consecuencia de la primera, consecuencia que deduce intrínsecamente las propiedades de la cosa.<sup>34</sup> Pero, a su vez, ambas partes en tanto tales son todas en sí mismas. Ciertamente, no es el interés de esta tesis afirmar que primero viene la ontología, después la ética y después la política, como si fuese un proceso diacrónico. La política no es la coronación de un camino ascendente que tiene como pasaje la ética. Por el

---

<sup>32</sup> Cf. Bender, Sebastian, “Spinoza on the Essences of Singular Things”, *Ergo*, en prensa.

<sup>33</sup> Respecto a la relación entre los aspectos teórico y práctico en la filosofía de Spinoza, son esclarecedoras las palabras de Jimena Solé: “El interés práctico de la obra se hace explícito desde el comienzo, incluso en las partes dedicadas a la ontología y a la gnoseología. El apéndice a E I deduce a partir de los principios de su ontología una serie de conclusiones de carácter eminentemente práctico (la inexistencia en el ser humano de una facultad del libre arbitrio, la ficción de la existencia de un Dios personal trascendente al que los seres humanos le deben obediencia, la inexistencia de valores morales absolutos). Al comienzo de E II, Spinoza señala que solo va a explicar las cosas que se siguen de Dios «que pueden llevarnos como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad» (E II, breve prefacio). También al finalizar E II Spinoza explicita en qué sentido la doctrina acerca del alma humana que acaba de demostrar es útil para la vida (cf. E II, 49, esc.)”. Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, Vol. 2, N.º. 1, 2019, p. 25.

<sup>34</sup> Véase Ep. 83. Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

contrario, este orden es una sucesión de índole expositiva que explica ámbitos que siempre se dan de manera sincrónica, aunque la ética y la política necesariamente se fundamenten en la ontología.<sup>35</sup>

Considero que este recorrido, en sus aspectos ontológico, ético y político, brinda un análisis interesante al problema del individuo en Spinoza; que permite considerar la noción de individuo como una noción fuerte, como una noción suficiente para determinar qué hace que algo sea un individuo, y como una posible clave de lectura en discusiones actuales. Estas discusiones del siglo XXI vuelven a Spinoza para pensar nuestro presente o, más precisamente, retoman la filosofía de Spinoza y forjan un Spinoza actual. La propuesta de esta investigación pretende sortear varios obstáculos de estas discusiones y hacer allí un posible aporte.

---

<sup>35</sup> Es en la correspondencia con Blyenbergh donde Spinoza sostiene que la ética debe fundarse en la metafísica y la física. *Cf.* Ep. 27.



# Primera Parte: La noción de individuo en Spinoza. Caracterizaciones y ventajas interpretativas

## 1. Individuo como relación. La digresión física

En la segunda parte de la *Ética* que se titula “De la naturaleza y origen de la mente” Spinoza define al individuo, otorgando una explicación que, a mi juicio, constituye solo una de las caracterizaciones de la noción. En esa parte, y en coherencia con la correlación de los atributos —hay una única sustancia que se expresa en infinitos atributos de los que conocemos dos—, se incluye lo que se dio en llamar “la digresión física” o “la pequeña física”.<sup>1</sup> Spinoza realiza un rodeo acerca de la naturaleza de los cuerpos para explicar la naturaleza de las mentes. Es en la digresión física donde nuestro filósofo ofrece la definición de individuo, a cuyo análisis dedicaré este capítulo. Así, el objetivo del presente capítulo es investigar el individuo como relación, es decir, según la primera caracterización de esta investigación.

Muchas discusiones surgieron respecto del rol y la importancia de la digresión mencionada. Autorxs como Alison Peterman, por ejemplo, sostienen que el objetivo de esta sección no es hacer un *excursus* sobre los cuerpos, sino simplemente ver cómo las afecciones del cuerpo son representadas en la mente.<sup>2</sup> Por mi parte, a lo largo de todo el capítulo, pretendo resaltar la importancia de la digresión para el análisis del problema del individuo en Spinoza. Otras discusiones han surgido en torno a la relación de la digresión física con el resto de la *Ética* y de la filosofía de Spinoza en general. Sostengo

---

<sup>1</sup> El que acuña la terminología “digresión física” es Lachterman. Cf. Lachterman, David, “The physics of Spinoza’s Ethics”, en Shahan, Robert y Biro, John (eds.), *Spinoza: new perspectives*, Norman, University of Oklahoma Press, 1978, pp. 71-111. Este término no aparece en la *Ética*.

<sup>2</sup> Cf. Peterman, Alison, “The «Physical» Interlude” en Melamed, Yitzhak (ed.) *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 103.

que en una ontología inmanente y relacional, plantear una escisión entre física y metafísica no resulta del todo plausible. Por el contrario, considero que la digresión llamada “física” es también ontológica.<sup>3</sup> De este modo, una de mis intenciones a lo largo de todo el presente trabajo es demostrar la importancia que esta tiene en el problema del individuo spinoziano; ya que las distintas caracterizaciones son complementarias y la primera de ellas la encontramos allí. Por el momento, lo primero es establecer que dicha digresión es el conjunto de cinco axiomas, una definición, siete lemas y seis postulados que se encuentran entre la proposición 13 y la proposición 14 de la segunda parte de la *Ética*. Si bien encontramos allí primero dos axiomas, seguidos de tres lemas, y luego dos lemas más; nuestro análisis comienza por la definición.

### 1.1. Definición de individuo y sus componentes

La única definición de la digresión física es la que define al individuo. Spinoza afirma allí:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.<sup>4</sup>

*Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.* (E II, prop. 13, def.)

---

<sup>3</sup> En este punto sigo a Balibar, quien sostiene: “Con esto no quiero decir que Spinoza tiene dos doctrinas o teorías diferentes, una «física» y otra «metafísica», como Gueroult y también Jonathan Bennet (*A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge 1984, cap. 4 y 5) parecen admitir. Por el contrario: la «física» de Spinoza expresa adecuadamente su ontología, según la definición de los atributos.” Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 34.

<sup>4</sup> A menos que explicito lo contrario, utilizo la traducción de Atilano Domínguez indicada en la bibliografía modificando solo aquellas menciones al término “mens” por “mente” que en la traducción aparece como “alma”.

Esta definición tiene un carácter genético, muestra de qué manera se conforma un individuo.<sup>5</sup> Justamente, al tener las definiciones spinozianas un carácter genético, es posible responder la pregunta ¿qué es un individuo? mostrando cómo se conforma, tal como aparece en su definición. Se conforma un individuo cuando las partes se comunican sus movimientos según una relación o proporción (*ratio*). Esta conformación de un individuo es equiparada a la conformación de un cuerpo complejo; el cual es caracterizado en relación a otros cuerpos: la relación interna de las partes (que son cuerpos) y la relación con los cuerpos que presionan.<sup>6</sup> Entonces, para conformar un individuo tiene que haber cuerpos que se comunican entre sí el movimiento y el reposo según una cierta relación. No basta con comunicar los movimientos. Conjuntamente, es necesaria la existencia de otros cuerpos presionando. Ambas cosas deben suceder. Lo que tenemos en la definición en cuanto a la conformación de un individuo, es que los cuerpos externos son una condición necesaria ya que este se conforma cuando ciertos cuerpos son forzados “a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción”. Lo anterior también ha sido denominado como “presión de ambiente”. En otras palabras, los cuerpos externos son un factor de la definición del individuo, en tanto condición ineludible para su conformación.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Este tipo de definiciones son explicadas en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como aquellas que contienen en sí la causa próxima. Spinoza las contrapone a aquellas que manifiestan meramente propiedades de las cosas. Cf. TIE, §51-§53, §95 y Ep. 60. Al respecto de la problemática de las definiciones en la filosofía de Spinoza véase Narváez, Mario, “La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza”, *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 36 (1), 2019.

<sup>6</sup> Sin embargo, en la definición aparece algo problemático, aparece la expresión “un cuerpo, o sea un individuo” que equipara totalmente cuerpo e individuo. Esta equiparación no resulta del todo exacta si consideramos los cuerpos simples, sobre los que se explayará el escolio del lema 7, que no son individuos. Individuo y cuerpo son equiparables, entonces, solo si circunscribimos los cuerpos a los cuerpos compuestos. Esto trae aparejado un sutil problema en la equiparación implícita en el presente trabajo entre individuo e individuación. Los cuerpos simples tienen individuación, se distinguen de otros cuerpos, sin ser ellos individuos. Sobre los cuerpos simples me extenderé en el capítulo 4.

<sup>7</sup> Quienes también sostienen que en la digresión física es preponderante el rol de los cuerpos externos son Macherey y Gueroult. Cf. Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza, op. cit.*, pp. 218-222 y Cf. Gueroult,

En cuanto a las partes internas, podemos pensar dos condiciones necesarias para la conformación y mantención de un individuo según la digresión física. La primera es que la relación de movimiento y reposo de cada parte no sea del todo independiente de la relación de movimiento y reposo de las partes restantes. Segundo (como se detallará en los lemas) la relación de las partes debe ser constante más allá de los distintos cambios que puedan tener estas.<sup>8</sup> La mantención de un individuo está dada por la mantención de la relación del movimiento y el reposo de las partes junto con la continuidad de los cuerpos externos que presionan y con los que se relaciona. Lo que hace que un individuo sea, precisamente, un individuo es la relación de sus partes entre sí. Esta relación los distingue de los demás. Pero dicha relación se da gracias a las relaciones externas de las partes, tanto en el proceso de conformación como en la mantención de un individuo, gracias a las relaciones externas no solo de las partes sino también del individuo conformado. En este sentido se puede sostener que Spinoza concibe los individuos de manera relacional.

Considerando la definición, desde la digresión física vemos que las lecturas que plantean el atomismo spinoziano son poco plausibles. Contra estas lecturas, afirmo que el individuo es definido como relación de partes internas que surge y se mantiene en virtud de relaciones externas con otros cuerpos. En tanto que comunicación de movimientos según una cierta proporción, no se podría pensar en un individuo aislado ni en su conformación ni en su mantención. Siempre tiene relaciones externas y estas se refieren a relaciones con otros individuos. Las relaciones internas y externas están desde el mismo proceso de conformación de un individuo, no son posteriores. Los individuos dependen para su conformación y para su conservación (como veremos en el postulado

---

Martial, *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*, Paris, Aubier-Montagne, 1974, p. 166. Este último es quien se refiere a los cuerpos exteriores de la conformación de los individuos como "presión de ambiente".

<sup>8</sup> Cf. Garret, Don, "Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation" en Barber, Kenneth y Gracia, Jorge (eds.) *Individuation in Early Modern Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 86.

4 referido a los humanos) de las relaciones que establecen con otros cuerpos, de la presión que otros cuerpos ejercen sobre ellos.

En la definición entran en juego algunos de los lemas y axiomas inmediatamente anteriores, que es necesario considerar para comprenderla en profundidad. La digresión comienza afirmando que “todos los cuerpos se mueven o están en reposo” (E II prop. 13, ax. 1) y que “cada cuerpo se mueve, ora más lenta, ora más rápidamente” (E II, prop. 13, ax. 2). En estos dos axiomas se deja entrever una característica de los cuerpos, y del individuo tal como aparece en la definición. Todo cuerpo se mueve o está en reposo, y se mueve de manera más rápido o más lento. Si se mueve, no importa si es más lenta o más rápidamente, este cambio no afecta el hecho de que siga siendo el mismo cuerpo, esto no afecta su carácter de individuo. Tenemos entonces dos primeras variaciones posibles de un cuerpo sin que deje de ser dicho cuerpo. Las definiciones de las nociones que juegan un rol en estos axiomas no están en la *Ética*. Es decir, tenemos una definición de cuerpo —que lo explica como una expresión de la esencia de la sustancia considerada como cosa extensa— (E II, def. 1) pero no de movimiento o de reposo.<sup>9</sup>

Aunque no haya una definición de movimiento y reposo, esto es lo que hace que se distingan los cuerpos simples, aquellos cuerpos que no tienen partes. Así lo establece Spinoza: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia” (E II, prop. 13, lem. 1). Aquí encontramos una diferencia y una similitud entre los cuerpos simples y los cuerpos compuestos, que son individuos. Los cuerpos simples se distinguen en virtud del movimiento y reposo, la rapidez o la lentitud. En cambio, los individuos se distinguen por la *ratio* de sus partes, como se establece en la definición. Lo que comparten tanto

---

<sup>9</sup> Sin embargo, es necesario aclarar que movimiento y reposo son, a su vez, como lo afirma en la carta 64, la modificación infinita que Spinoza equipara al modo infinito inmediato en el atributo extensión. Cf. Ep. 64.

los cuerpos simples como los individuos es que ninguno se diferencia en virtud de la sustancia. Ahora bien, para comprender por qué los cuerpos no se distinguen por la sustancia debemos abordar qué entiende Spinoza por ella.

La sustancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado” (E I, def. 3). La sustancia es causa de sí (E I, prop. 7, dem.), su esencia implica su existencia, en otras palabras, su naturaleza solo puede concebirse como existente (E I, def. 1). A partir de varias proposiciones de la primera parte, Spinoza demuestra que solo hay una única sustancia (E I, prop. 14) o naturaleza (E IV, pref.), estableciendo de esta manera su monismo sustancial. Ella es infinita (E I, def. 6), única (E I, prop. 14), eterna (E I, prop. 19), indivisible (E I, prop. 12 y E I, prop. 13), es la causa inmanente y no transitiva de todas las cosas (E I, prop. 18). Los individuos no son sustancias,<sup>10</sup> son en la sustancia y se conciben por ella. Dado que hay una única sustancia los cuerpos no se podrían distinguir por ella. Lo anterior sería absurdo en una filosofía monista, porque todo lo que existe es en esta única sustancia o naturaleza, y nada puede ser ni concebirse sin ella (E I, prop. 15).<sup>11</sup> Por este motivo, la filosofía de Spinoza se ha ganado la caracterización de pan-en-teísta, ya que todo lo que es, es en la sustancia (incluidos los cuerpos simples y los individuos) o es ella. La *natura naturans* es la sustancia, en cuanto se la considera como causa absoluta de todas sus modificaciones, y la *natura naturata* es lo que se

---

<sup>10</sup> Sobre el mismo tema sostiene Deleuze: “De cierta manera, no tiene opción, puesto que al definir las cosas, los seres, los entes como modos, se ha prohibido considerarlos como sustancias. Entonces no puede definir la unidad de cada cosa de manera sustancial. Su salida es entonces definirla como sistema de relaciones, es decir, lo contrario de una sustancia”. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza, op. cit.* p. 141. y más adelante agrega: “desde Aristóteles a Descartes —hasta Leibniz incluso, después de Descartes— el acuerdo de la tradición filosófica es absoluto: se consideraba que no se podía definir un cuerpo, un individuo, más que en referencia a la categoría de sustancia”. *Ibid.* p. 145.

<sup>11</sup> Para un análisis detallado del monismo spinoziano véase Laerke, Mogens, “Spinoza's Monism? What Monism?” en Goff, Philip (ed.), *Spinoza on Monism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011. En línea con lo sostenido en la introducción, Renz explica la complejidad de la noción de individuo spinoziano a partir de que exista una única sustancia. Cf. Renz, Ursula, “Epistemic Autonomy in Descartes, Spinoza and Kant: The Value of Thinking for Oneself” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019, p. 37.

sigue de esa causa, como efecto inmanente de su potencia, no como algo separado (e incluso, distinto) de su naturaleza (E I, prop. 29, esc.). Esto se manifiesta en el primer axioma de toda la obra: “todo lo que es, es en sí o en otro” (E I, ax. 1). La *natura naturans* es en sí y se concibe por sí, la *natura naturata* es en otro y se concibe por otro. Allí se ubican tanto los cuerpos simples como los individuos, modificaciones que no pueden distinguirse en virtud de la sustancia porque son en ella. En resumen, los individuos no son sustancias,<sup>12</sup> ni pueden distinguirse por ella.

Ya que el movimiento y el reposo son lo único que distingue a los cuerpos simples que componen los individuos, cuando dichos cuerpos se comunican entre sí el movimiento y el reposo, conforman un solo cuerpo, como se sostiene en la definición de individuo. Así como los cuerpos simples solo se distinguen por la rapidez y la lentitud, el movimiento y el reposo, los individuos (que son cuerpos compuestos) se distinguen por la relación que mantienen sus partes, por la relación en la comunicación del movimiento y reposo, rapidez o lentitud de sus elementos componentes; relación que se produce y mantiene gracias a las relaciones exteriores.

El siguiente lema de la digresión es el que establece: “Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas” (E II, prop. 13, lem. 2);<sup>13</sup> esto es así ya que implican el concepto de un solo y mismo atributo (el atributo extensión), pueden moverse o estar en reposo (remitiendo implícitamente al axioma 1), y pueden moverse más lenta o más rápidamente (según el axioma 2, aunque Spinoza no lo aclare de manera explícita). El

---

<sup>12</sup> Al respecto de la no sustancialización de los individuos, sostiene Solé en su análisis de la recepción de Spinoza por parte de Bayle y Leibniz: “Spinoza es para ellos un ateo, pues su compromiso con los principios de su propio sistema filosófico lo ha conducido a afirmar la existencia de un Dios que no coincide con el Dios del teísmo. Sería, pues, este exceso lo que había llevado a Spinoza a negar la libertad y a caer en contradicciones, a afirmar la existencia de una única sustancia y a aniquilar las sustancias individuales”. Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p. 74. A partir de aquí podemos observar que el hecho de que los individuos no sean sustancias es uno de los puntos más controversiales de la filosofía spinoziana; aunque también es necesario aclarar que, como podemos observar a partir de la digresión física, aniquilar las sustancias individuales no implica en el caso spinoziano aniquilar los individuos.

<sup>13</sup> Esta idea es retomada por Spinoza en E II, prop. 36 y será analizada en el cap. 7 del presente trabajo.

lema 2 podría ser visto como la contracara del lema 1: los cuerpos no se distinguen por la sustancia (caracterización negativa) sino que, por el contrario, todos concuerdan en el atributo. Es preciso aclarar en este momento qué entiende Spinoza por atributo y por qué todos los cuerpos concuerdan en que implican el concepto del mismo atributo (E II, prop. 13, lem. 2, dem.).

Spinoza define la sustancia, los atributos y los modos en la primera parte de la *Ética* y todas estas nociones funcionan como el umbral de su filosofía. En esa parte de la obra se redefine tanto la noción de sustancia como las de atributo y modo.<sup>14</sup> La única sustancia se expresa a través de infinitos atributos (E I, def. 6) y de infinitos modos. El atributo es “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia” (E I, def. 4). Los atributos —de los que conocemos el pensamiento (E II, prop. 1) y la extensión (E II, prop. 2)— expresan por igual, sin jerarquía, la esencia de la sustancia. De otra forma: ella se expresa tanto en el atributo extensión como en el atributo pensamiento. Los atributos son infinitos en su género, ya que de cada uno de ellos podemos negar infinitos atributos (E I, def. 6, exp.). La sustancia, en cambio, es absolutamente infinita, porque pertenece a su esencia todo lo que ella expresa y no implica negación alguna (E I, def. 6, dem.). Ella no es una causa trascendente de las modificaciones, sino que las modificaciones son en la sustancia. Esta relación inmanente entre la sustancia y sus modificaciones va a atravesar toda la ontología spinoziana, así como la gnoseología, la ética y la política. Los modos, entre los que se incluyen los individuos, son modalizaciones de la sustancia, ellos son definidos como “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa por medio de lo cual

---

<sup>14</sup> En ese mismo movimiento Spinoza instaura una nueva manera de comprender la causalidad divina y la relación entre las modificaciones y la causalidad de la sustancia, en tanto efectos inmanentes de ella. Este alejamiento de su tradición más inmediata, la cartesiana, a la hora de abordar la sustancia, los atributos y los modos se va a mantener en el resto de su filosofía. El cartesianismo es el suelo nutricio de Spinoza y, a su vez, el punto de partida del que se separa. Ahora bien, además de las nociones antes mencionadas, la filosofía de Spinoza también se dedica a redefinir la noción de individuo, concepto central de nuestra investigación.



es también concebido” (E I, def. 5). Respecto de los modos cabe considerar que “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (E I, prop. 24), no son en sí. Los modos finitos del atributo pensamiento son ideas y los modos finitos del atributo extensión son cuerpos (E II, prop. 7, esc.). Tanto los cuerpos como las ideas son expresiones de la esencia de la sustancia. Los modos finitos duran, son en la duración, y son expresiones de la sustancia, se siguen de la potencia de esta, potencia que es su misma esencia (E I, prop. 34). Los modos finitos son finitos en su género, porque pueden ser limitados por una cosa de la misma naturaleza; por ejemplo, un cuerpo es limitado por otro cuerpo y un pensamiento por otro pensamiento, siendo imposible que un cuerpo limite un pensamiento y viceversa (E I, def. 2). En lo que respecta a los individuos, estos son por igual tanto en el atributo pensamiento como en el atributo extensión. Un individuo es en tanto cuerpo como idea de ese cuerpo. Cada modificación, cuerpo o idea, concuerda con las modificaciones del mismo atributo en que implican el concepto de este.

Entonces, un individuo es definido como un cuerpo complejo, que consiste en la relación de partes, que no se distingue de otros cuerpos por la sustancia y que concuerda con otros cuerpos en ciertas cosas. Ahora bien, en cuanto a la definición, algunas interpretaciones plantean que en ella hay dos partes. O bien se conforma un individuo por cuerpos compelidos que se chocan unos contra otros; o bien, cuando se comunican sus movimientos según una *ratio*, es decir, una relación (o proporción en la traducción de Domínguez). Esta parecería ser, por ejemplo, la interpretación de Michael Della Rocca, según la cual la digresión física nos remite a dos maneras posibles de conformación de un individuo. Habría, de acuerdo a este autor, dos tipos posibles de individuos según qué condición suficiente para conformar un individuo cumplan. Ejemplo del primer tipo de individuo sería una piedra; en cambio, un organismo

viviente sería del segundo tipo.<sup>15</sup> Esta lectura no me parece del todo plausible porque plantea la posibilidad de que los cuerpos choquen unos contra otros sin comunicar sus movimientos según una cierta relación e, igualmente, conformen un individuo. Dicha posibilidad contradice la letra explícita de la digresión física, más específicamente, el axioma y los lemas posteriores a la definición que afirman la continuidad de un individuo sí y solo sí se mantiene la relación de partes, caracterizada en el lema 6 como lo que *por definición* constituye la forma del individuo. Es decir, no conforman un individuo los cuerpos que meramente chocan sin comunicarse una relación de movimiento y reposo; no es posible hablar de individuo en los casos en los que los cuerpos chocan unos con otros pero no se comunican entre sí sus movimientos según una cierta relación. La mera aplicación de los cuerpos contra otros es un criterio muy endeble para la individuación, que, por el contrario, considero que implica según la digresión física la relación de partes (internas), relación que se conforma y mantiene gracias a las relaciones exteriores.<sup>16</sup> Además, los cuerpos simples se distinguen en virtud del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; no por la magnitud de la que Spinoza habla al comienzo de la definición (“cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus

---

<sup>15</sup> Cf. Della Rocca Michael, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Nueva York, OUP, 1996, p. 31. Una lectura similar tiene Renz, cuando afirma: “A closer look at those extensional constraints reveals that *individuum* is Spinoza’s name for two genuinely different kinds of complex bodies. On the one hand, something is an individual if several bodies are conjoined so closely that they constitute a single unit of motion. On the other hand, we are dealing with an individual if the discrete components of a larger body communicate motions according to specific laws. We can therefore assume that Spinoza pictures at least two fundamentally different ways of forming a physical individual. But this does not imply that he postulates two distinct classes of individuals. On the contrary, while he obviously thinks of different kinds of objects— such as stones or projectiles, on the one hand, and living bodies or hydraulic systems, on the other— we can easily envision hybrids and transitions from one to the other. That is because individuals are themselves composed of bodies, which may include different types of individuals”. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza’s Theory of the Human Mind*, Nueva York, OUP, 2018, p. 51.

<sup>16</sup> Al respecto de esta definición, algunos intérpretes como Martin Lin plantean ambas posibilidades, pero terminan desestimando la primera. Cf. Lin, Martin, “Memory and personal Identity in Spinoza”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, 2005, p. 246.

movimientos en cierta proporción”. E II, prop. 13, def.). Con lo cual, resulta poco plausible que la primera parte por sí misma constituya un criterio de individuación en el que los cuerpos de distinta magnitud chocan entre sí y conforman un individuo sin necesidad de mantener una relación entre las partes.

Todo el punto está en cómo se interprete el “*vel si eodem aut*” que separaría la supuesta primera condición de la segunda en la lectura de Della Rocca. Según cómo se traduzca dicha expresión hay dos maneras (excluyentes si se la traduce por “o bien”) o solo una de conformar un individuo. La expresión es “*vel si eodem aut*”; “*vel si*” es traducida por una disyunción no excluyente, por ejemplo, para referirse a la ofensa, el odio o la ira en E V, prop. 10, esc. En definitiva, no hay ninguna necesidad de traducir la definición de individuo como dos partes excluyentes, sino que ambas podrían ser pensadas como equivalentes: cuando los cuerpos se chocan unos contra otros se comunican sus movimientos según una cierta relación.<sup>17</sup> Así, no solo las dos supuestas partes son equivalentes sino que la segunda es una versión más precisa de la primera expresión. Lo cierto es que lo que es retomado en el resto de la digresión es que hay individuo si hay mantención de la relación de partes, hay individuos si se mantiene la proporción constante entre las partes, para lo cual debe haber relaciones con cuerpos exteriores. No aparece nunca en la *Ética* que un individuo consista solo en que sus partes choquen entre sí.

---

<sup>17</sup> Sobre esta definición sostiene muy atinadamente Natalia Lerussi: “la disyunción que se presenta en la definición entre las dos nociones de cuerpo no debe considerarse excluyente. Por el contrario, la compulsión que ciertos cuerpos ejercen sobre otros no es distinta de la relación de comunicación de movimientos entre los mismos cuerpos. La situación de estar compelidos unos cuerpos respecto de otros no significa que el cuerpo sea el resultante pasivo de una fuerza externa y centrípeta ejercida sobre las partes más simples del cuerpo, juntándolas, digamos. Esto implicaría una noción no sólo estática sino además inerte de cuerpo. La compulsión es efecto no de una fuerza externa al cuerpo compuesto sino de una fuerza (o de una multitud de fuerzas) que se establece entre los elementos más simples que lo componen. Por eso, en lo que sigue, entenderemos la noción dinámica de cuerpo como una noción general del mismo”. Lerussi, Natalia, “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp. 290-291.

Quizá en este punto sea sugerente considerar la respuesta cartesiana al problema de cómo se individua un cuerpo. La propuesta que ofrece el filósofo francés al problema de la individuación de los cuerpos en *Los Principios de la Filosofía* (PF) es que un cuerpo es un conjunto de partes que se transportan juntas. Allí afirma: “Entiendo por UN CUERPO o bien por una parte de la materia todo lo que es transportado a la vez, aunque esté compuesto de partes diversas que emplean su agitación para producir otros movimientos”.<sup>18</sup> Esta postura ha sido interpretada como una respuesta externa, kinética y mecanicista al problema de la individuación.<sup>19</sup> Aunque no aparezca la palabra individuo, sino que la definición se refiere a un cuerpo, sí podemos observar la necesidad, en este filósofo que fue una de las fuentes principales (o la principal) de la filosofía de Spinoza, de dar una explicación por la individuación de un cuerpo. El contraste que me interesa resaltar, y para lo cual traigo a colación la definición cartesiana, es que a diferencia de Descartes para Spinoza no basta que las partes se transporten juntas, sino que tiene que haber una relación constante entre ellas, se tienen que comunicar su movimiento y reposo.

A su vez, dado que según la definición que brinda la digresión física la relación con otros cuerpos compuestos o individuos es constitutiva de la generación y mantención del individuo, sostengo —junto con Balibar— que la filosofía spinoziana es transindividual. Esto es así porque tanto el individuo conformado como sus partes (si los consideramos desde el atributo extensión) se relacionan con otros cuerpos o individuos externos desde su conformación. Los individuos siempre son un compuesto, un compuesto no dado sino construido. Lo que hay, según el autor antes mencionado,

---

<sup>18</sup> PF II, art. 25. Uso la siguiente traducción castellana: Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, trad., introd. y notas de G. Quintás, Alianza, Madrid, 2002. p. 88.

<sup>19</sup> Cf. Lecrivain, André, “Spinoza and Cartesian Mechanics” en Grene, Marjorie y Nails, Debra (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Holanda, Reidel Publishing Company, 1986, p. 39.

son procesos de individuación interdependientes, que nunca se dan de manera aislada.<sup>20</sup> En este sentido, se puede hablar de una ontología relacional, entendiendo por ella una ontología en la que “sea invertida la relación tradicional entre sustancia y relación”.<sup>21</sup> Cabe agregar, en la que los individuos no son sustancias sino relación de partes que se conforman y mantienen en virtud de relaciones externas.

## 1.2. Propiedades y variaciones de los individuos

Una vez caracterizados los elementos que conforman un individuo y definido este último como un compuesto de cuerpos que se comunican sus movimientos según una proporción constante, Spinoza se dedica a las propiedades y variaciones que pueden tener los individuos. Lo que pretendo mostrar en este apartado es que las partes componentes de los individuos, tienen un rol secundario en la mantención de la relación que define a estos.<sup>22</sup> Un individuo persiste en tanto y en cuanto se mantiene la relación entre sus partes, pero estas pueden variar.

Sobre las partes componentes de los individuos y su posible modificación, Spinoza establece cuatro lemas, que afirman que éstas pueden cambiar de diversas maneras sin que el individuo deje de ser el mismo. Se trata de los lemas 4 a 7. Así, el primero de estos lemas establece que ciertas partes pueden separarse y otras de la misma naturaleza ocupar su lugar: “si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma” (E II, prop. 13, lem. 4). Asimismo, las partes

---

<sup>20</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., pp. 17-18.

<sup>21</sup> Cf. Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, trad. por S. Torres, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010, p. 19.

<sup>22</sup> Al respecto sostiene Lerussi: “el cuerpo no se define por sus partes constitutivas, por un cierto contenido sino por su forma, y por ésta, debemos entender una cierta relación que las partes de un cuerpo establecen entre sí. La forma no podría «sobrevivir» a sus partes pues es una relación entre esas partes. Pero éstas no lo constituyen como el resultado de una suma”. Lerussi, Natalia, op. cit., p. 291.

componentes pueden aumentar o disminuir conservando no obstante entre sí la misma relación de movimiento y reposo. “Si las partes que componen un individuo se hacen mayores o menores, pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la misma proporción (*ratio*) de movimiento y reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma” (E II, prop. 13, lem. 5).

Asimismo, si las partes componentes de un individuo son compelidas a cambiar el sentido de sus movimientos, pero continúan moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo también conserva su naturaleza (E II, prop. 13, lem. 6). Lo anterior “es por sí mismo evidente, ya que se supone que mantiene todo lo que en su definición, hemos dicho que constituye su forma” (E II, prop. 13, lem. 6, dem.); es decir la relación de las partes y no las partes en sí. En la demostración anteriormente citada se pone de relieve que es la misma definición de individuo la que establece que este consiste en nada más y nada menos que en la relación de sus partes, que dependen, a su vez, de relaciones exteriores.

El último lema no se refiere a las partes del individuo sino al individuo en sí. Este conserva su naturaleza ya se mueva en un sentido o en otro, ya esté en reposo, con tal de que cada parte conserve su movimiento y reposo y lo comunique a las demás como antes (E II, prop. 13, lem. 7). El movimiento o reposo del individuo conformado no afecta su individuación en tanto y en cuanto cada parte mantenga su movimiento y reposo y lo comunique como antes a las demás. En los lemas, Spinoza no hace hincapié en las relaciones externas, sino que se enfoca solo en la relación de partes. Sin embargo, como se observa en la definición que analizamos anteriormente, las relaciones externas son una condición necesaria para la relación de las partes, tanto en la conformación del individuo como en su mantención. No se puede entender la relación de partes sin ellas.

Las partes componentes pueden sufrir muchas modificaciones sin que esto conlleve modificación alguna en la naturaleza del individuo, siempre y cuando se mantenga la relación que existe entre ellas y que define al individuo. Si cambian las partes pero no la relación de movimiento y reposo, el individuo es el mismo. Es así como la continuidad de la existencia de un individuo en la duración depende de la relación de sus partes entre sí; pero no de sus partes en particular. Esto se debe, justamente, a que lo que lo define es la relación de partes y no las partes en sí mismas.<sup>23</sup> Recurriendo a la explicación de Deleuze, podemos decir que “poco importa que las partes constitutivas de un modo existente se renueven a cada instante; el conjunto sigue siendo el mismo, mientras esté definido por una relación bajo la que sus partes cualesquiera pertenecen a tal esencia de modo”.<sup>24</sup> Ciertamente, mientras se mantenga la relación, se mantiene el individuo. Lo cual, nos permite concluir que, en la mantención de la naturaleza de un individuo, las partes en sí mismas tienen un rol marginal respecto de la relación entre ellas. Lo que cuenta a la hora de determinar qué hace a un individuo ser un individuo es la relación entre partes y no estas últimas.

### **1.3. Individuos humanos en la digresión física**

La digresión física concluye con seis postulados referidos a los humanos. El primer postulado sostiene que el cuerpo humano se compone de muchos individuos muy compuestos que tienen diversa naturaleza (E II, prop. 13, post. 1).<sup>25</sup> Los seres humanos no son conformados solo por cuerpos simples, sino por individuos o cuerpos complejos. Que cada cuerpo humano esté compuesto de individuos significa que sus partes tienen

---

<sup>23</sup> Cf. Ravven, Heidi, “Spinoza’s Path from Imaginative Transindividuality to Intuitive Relational Autonomy: From Fusion, Confusion and Fragmentation to Moral Integrity” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, op. cit., p. 103

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 201.

<sup>25</sup> Para un análisis del cuerpo humano definido como proporción de movimiento y reposo en el *Tratado Breve* véase Garret, Don, “Spinoza’s Theory of Metaphysical Individuation”, op. cit., pp. 76-77.

también partes; por lo que el cuerpo humano es una unión de muchísimas partes diversas. Así, la caracterización del cuerpo y la mente humanos no es una cuestión cualitativa sino de grado: el ser humano es un cuerpo muy complejo y una mente muy compleja. Lo anterior le permite a Spinoza afirmar una vez terminada la digresión:

La idea que constituye el ser formal de la mente humana, es la idea del cuerpo (por 2/13), el cual (por el post. 1) está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cualquier individuo que compone el cuerpo, se da necesariamente (por 2/8e) una idea en Dios. Luego (por 2/7) la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen. (E II, prop. 15, dem.)

En la digresión, Spinoza afirma que los individuos componentes del cuerpo humano son de los tres tipos: fluidos, blandos y duros (E II, prop. 13, post. 2). En el axioma inmediatamente posterior a la definición de individuo, se distinguen los cuerpos duros, blandos y fluidos, según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales chocan unas contra otras las partes de dicho individuo (E II, prop. 13, ax. 3). Los cuerpos duros son aquellos cuyas partes se aplican en superficies grandes, los blandos, en cambio, en superficies pequeñas. Los cuerpos fluidos son conformados por partes que se mueven unas a otras. Según qué tipo de composición de cuerpos duros, blandos y fluidos tenga un individuo dependerá la facilidad con que dichas partes pueden ser compelidas a cambiar de lugar y, en consecuencia, que el individuo revista otra figura.<sup>26</sup>

En definitiva: “algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano son fluidos, otros blandos y otros finalmente duros” (E II, prop. 13, post. 2).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> El interés de Spinoza por distinguir estos tres tipos de cuerpos puede observarse desde el comienzo de su correspondencia. En la primera carta, Oldenburg le comenta a nuestro filósofo que intentará hacerle llegar la obra *Ciertos ensayos fisiológicos* de Boyle donde trata, entre otras cuestiones, sobre los cuerpos fluidos y sólidos. Utilizo la traducción de Atilano Domínguez, indicando primero la paginación canónica de la edición de Gebhardt. Cf. Ep. 1, p. 6. Trad. cast.: 79. En la epístola 6 Spinoza resalta la importancia filosófica de la distinción de tipos de cuerpos. Cf. Ep. 6, pp. 33-34. Trad. cast.: 106. Este tema reaparecerá en la carta 32 cuando, en el ejemplo de la sangre, el hecho de que se considere algo como parte o todo dependerá de que las partes conformen o no un único fluido. Sobre esto nos ocuparemos en el capítulo 5.

<sup>27</sup> A propósito de estos tres tipos de cuerpos, Lin sostiene que la parte blanda del cuerpo es el cerebro (Cf. Lin, Martin, *op. cit.* p. 255). Por mi parte, considero que una interpretación como la de Lin puede resultar un poco forzada. En primer lugar, Spinoza habla de cuerpos duros, blandos y fluidos en este axioma en el



El tercer postulado establece que los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, dicho cuerpo humano como un todo, son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores (E II, prop. 13, post. 3).<sup>28</sup> Este postulado se comprende por un axioma que es anterior a la definición de individuo. Al respecto de este axioma se genera una ambigüedad porque, luego del lema 3, Spinoza brinda dos axiomas a los que llama de manera confusa 1 y 2, sin que sea fácil distinguirlos de los dos axiomas anteriores a los tres lemas. Al referirse a ellos en otras partes del libro los llama “axioma 1 o 2 que sigue al corolario del lema 3”. Agregaré un “bis” en la denominación de estos axiomas posteriores al lema 3 para intentar evitar confusiones y para denominarlos de manera más concisa. Estos axiomas, al estar antes de la definición de individuo, se refieren a los cuerpos simples que componen los individuos.

El axioma 1 bis sostiene que las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro cuerpo se siguen tanto de la naturaleza del cuerpo afectado como de la naturaleza del cuerpo que lo afecta. Así, un cuerpo puede ser movido de diversas maneras, según qué cuerpo lo mueva; y mover de distintas maneras distintos cuerpos siendo él el mismo (E II, prop. 13, ax. 1 bis). Este axioma será crucial para el abordaje posterior que realizará Spinoza sobre los afectos, por ejemplo, unas proposiciones tras terminar la digresión física, cuando sostiene: “La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior” (E II, prop. 16). En el caso del axioma en cuestión, lo que se puede avizorar es que incluso en cuerpos muy simples

---

que, por el lugar que ocupa, aún se refiere a los individuos de un primer grado de individuación: que no son compuestos por individuos, sino por cuerpos simples. En segundo lugar, cada individuo que conforma el cuerpo humano está compuesto, a su vez, por cuerpos de los tres tipos. Por lo anterior, es demasiado arriesgado identificar partes concretas del cuerpo humano con solo un tipo de cuerpos.

<sup>28</sup> Este postulado será central para mi análisis posterior de la autonomía/libertad relacional del capítulo 7, ya que parte de mi hipótesis es que esta autonomía/libertad relacional es ontológica y se perfila desde la propia definición de individuo de la digresión física. De este modo, como mostraré en su momento, la autonomía/libertad spinoziana solo puede ser relacional, en el sentido de “afectada por cuerpos exteriores”.

que no son individuos la manera en la que un cuerpo es afectado se sigue tanto de la naturaleza del cuerpo afectante como del afectado.

El cuarto postulado es aquel que afirma: “el cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado” (E II, prop. 13, post. 4). Sobre este tema, lo que señala Balibar es que estos cuerpos que parecerían regenerarlo continuamente producen una composición con el individuo mismo.<sup>29</sup> El cuerpo humano necesita una conservación constante. Conservación para la que requiere de muchísimos otros cuerpos. Tal como sostuvimos respecto de cualquier individuo, este tiene necesariamente relaciones con muchísimos cuerpos exteriores.

El quinto postulado establece que cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada a chocar con otra parte blanda por un cuerpo externo, altera la superficie de la última imprimiendo, a su vez, un vestigio del cuerpo externo que la impulsa (E II, prop. 13, post. 5). La digresión concluye con el sexto postulado según el cual un cuerpo humano puede mover y disponer de muchísimas maneras a los cuerpos exteriores (E II, prop. 13, post. 6).<sup>30</sup>

Al respecto sostiene Chauí:

¿Qué es el cuerpo humano? Es un modo finito del atributo extensión constituido por una diversidad y pluralidad de corpúsculos duros, blandos y fluidos, relacionados entre sí por la armonía y el equilibrio de sus proporciones de movimiento y reposo. Es una singularidad, esto es, una unidad estructurada: no es un agregado de partes ni una máquina de movimientos, sino un organismo o unidad de conjunto, equilibrio de acciones internas interconectadas de órganos.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 42.

<sup>30</sup> No es arriesgado sostener que los postulados 3, 5 y 6 están implícitos en E III, prop. 51 cuando Spinoza sostiene: “Hombres distintos pueden ser afectados de distinta manera por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto”. Esta proposición será pertinente para la teoría de los afectos.

<sup>31</sup> Chauí, Marilena, “Spinoza: poder y libertad”, op. cit., p. 118.

Lo que me interesa retomar de esta cita es que las partes componentes de los individuos no son un mero agregado, sino una composición de partes que mantienen una relación de movimiento y reposo, una comunicación de movimiento y reposo según una cierta proporción. Pero es importante poner de relieve que lo anterior es válido tanto para los individuos humanos como para cualquier otro individuo.

En resumen, los postulados explican la composición del cuerpo humano como un cuerpo complejo conformado por partes diversas. Este cuerpo afecta cuerpos exteriores que a su vez lo conservan y afectan imprimiendo vestigios en sus partes. El hecho de que los postulados se refieran solo a los humanos genera una serie de interrogantes, a saber: ¿cómo se inserta su desarrollo sobre los humanos con el resto de la digresión? ¿Spinoza dedica seis postulados exclusivamente a los individuos humanos porque tendrían alguna propiedad privativa? ¿Es Spinoza un humanista en el sentido de que postula un excepcionalismo humano? Para responder estas cuestiones es necesario comenzar enmarcando el objetivo de la digresión física.

La digresión física se desprende de la proposición que sostiene: “el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo” (E II, prop. 13). El cuerpo es caracterizado como un modo de la extensión existente en acto y “lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto” (E II, prop. 11). Así, para explicar mejor la mente humana Spinoza considera necesario detenerse en un análisis específico de los cuerpos (E II, prop. 13, esc.). Ahora bien, aunque el objetivo de la digresión sea analizar los cuerpos humanos para explicar mejor la mente humana, la caracterización del individuo ofrecida por la definición, los axiomas y lemas no se refieren particularmente a los humanos, se aplican a todos los individuos. Podemos entonces pensar aquí ¿por qué Spinoza no se dedica directamente a los humanos si ese es su objetivo en la digresión física? Sobre

este punto considero que si bien hay un interés peculiar por parte de nuestro filósofo en los humanos, esto no lo obliga a considerarlos por fuera de la noción de individuo cuyo alcance es mayor. Spinoza considera a los seres humanos como individuos, al igual que a otros modos. A pesar de su objetivo de explicar la mente humana, no encontramos en la *Ética* una definición de ser humano. Un poco antes de la digresión física nuestro filósofo sostiene: “a la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre” (E II, prop. 10). Pero, si bien esta proposición es esclarecedora, lo es meramente en un sentido negativo. Solo dice que los seres humanos no son sustancia, como tampoco lo son el resto de los individuos. Lo que tenemos es una digresión física que hasta los postulados no dice nada particularmente sobre los humanos. Así, no es del todo aventurado afirmar que, si bien el campo de análisis primordial son los individuos humanos porque este es el objetivo de la digresión, lo que se puede observar allí es un intento por pensarlos fuera de un paradigma antropomórfico. Ciertamente, a partir de la digresión física, podemos ver que la noción de individuo spinoziana escapa a una concepción humanista o antropomórfica.<sup>32</sup> Aunque algunas investigaciones defienden la prioridad del individuo humano frente a otros grados de individuación,<sup>33</sup> el individuo como es definido en la

---

<sup>32</sup> Por ejemplo en E II, prop. 57, esc., Spinoza utiliza el término “individuo” para referirse a insectos, peces y aves. En sentido similar sostiene Williams: “Spinoza’s philosophy avoids the lure of anthropocentrism; his concern is with the production of an individuum conceived always as a composite of bodies and relations between parts, so that even the human body requires a wider body of organic and inorganic forms to maintain its existence. This premodern concept of individuum thus has nothing to do with atomistic, liberal notions that we tend to associate with the bounded individual and possessive individualism. When in Part 2 of the Ethics Spinoza constructs an ontology of the production of complex bodies as an individuum (E2p13–14), it is apparent that their composition (and decomposition) is a dynamic and continuous process”. Williams, Caroline, *op. cit.*, p. 119. Para una lectura antihumanista de Spinoza véase Melamed, Yitzhak, “Spinoza’s Anti-Humanism” en Perinetti, Dario; Fraenkel, Carlos; Smith, Justin (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer, 2010.

<sup>33</sup> Dentro de esta línea de lectura se encuentra, por ejemplo, Steinberg, quien señala: “But there is no necessary connection between state individualism and human subordination, and Spinoza shows how state individualism can be reconciled with the ontological and normative priority of the human individual.” Steinberg, Justin, “Bodies Politic and Civic Agreement” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, *op. cit.*, p. 136. Esta afirmación es difícil de sostener si consideramos tanto la digresión física (lema 7 puntualmente) como la carta 32 de la que nos ocuparemos en el capítulo 5. Aunque sí haya ciertas peculiaridades de los seres humanos, como veremos en el cap. 7, es complicado hablar de “prioridad” humana.

segunda parte de la *Ética* se refiere a un cuerpo compuesto, y es una noción mucho más abarcativa que el universal “hombre”, que es una idea inadecuada (E II, prop. 40, esc. 1). Más aún, el escolio del lema 7 postula distintos grados de individuación: desde individuos compuestos por cuerpos simples, individuos compuestos por estos individuos y así sucesivamente.<sup>34</sup> Es decir, hay individuos menos, más e igual de complejos que los individuos humanos.

Es necesario observar que hay una oscilación constante en la letra spinoziana entre un concepto de individuo en general, que incluye a humanos y no humanos, y un tratamiento específico de los individuos humanos. Esto se puede avizorar en las distintas partes de la *Ética*. Lo que es claro es que Spinoza está pensando la ética y la política en términos humanos. Este es su interés, sin que ello lo comprometa a plantear una caracterización excepcional de los individuos humanos. Tal es así, que me atrevo a sostener que los seis postulados referidos a los individuos humanos son válidos también para otros individuos. Pero el punto de la digresión es comenzar a delinear una física que le permita a Spinoza configurar una ética y una política, ambas humanas. Así, en consonancia con lo que encontramos en la *Ética*, en esta investigación nos vamos a referir mayormente a los individuos humanos; sobre todo en la segunda parte que consiste en los capítulos 6 a 9. Esto es así ya que, dada la propia letra spinoziana, otra temática tendría un carácter sumamente conjetural; porque Spinoza no se explaya sobre individuos por fuera de los individuos humanos y los individuos que estos conforman. Lo anterior, sin necesidad de caer en un humanismo o de postular los individuos humanos como un imperio dentro de otro imperio.

---

<sup>34</sup> Sobre este tema me ocuparé en el cap. 5.

#### **1.4. Alcances y límites de la digresión física**

Como mencioné al comienzo del capítulo, en la literatura especializada existe una discusión acerca de la relevancia de la digresión física. Sin embargo, la digresión es la base sobre la que se sostiene la fundamentación de varias proposiciones posteriores. Por ejemplo, una conjunción de la definición, lemas, axiomas y postulados de la digresión física se da cuando Spinoza afirma: “la mente humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano” (E II, prop. 24). Dicha proposición se demuestra apelando a que las partes no pertenecen a la esencia sino en cuanto se comunican sus movimientos según una cierta relación —por la definición—; asimismo cada parte es un individuo muy complejo —por el postulado 1— que puede separarse —por axioma 1 bis— conservando el cuerpo humano su naturaleza (E II, prop. 24, dem.). Sobre este tema volveremos al abordar el conocimiento inadecuado en el próximo capítulo. Por el momento, cabe destacar que a partir de esta proposición podemos comenzar a ver la importancia que tiene la digresión física tanto para la gnoseología spinoziana como para la ética y la política, al ser crucial para explicar el conocimiento y los afectos. En pocas palabras, la digresión no solo es importante porque es el cimiento sobre el que se construye nuestro análisis de la noción de individuo; sino que también lo es por su relevancia gnoseológica, ética y política.

Por otro lado, ya que la mente y el cuerpo son una sola y misma cosa pero concebida desde distintos atributos (E II, prop. 7, esc.), o, dado que mente y cuerpo son afecciones de los atributos de la única sustancia por las que éstos se expresan de cierta y determinada manera (E I, prop. 25, corol.); lo sostenido en la digresión física debe ser considerado sin perder de vista que todo lo explicado allí posee necesariamente un correlato en el atributo pensamiento. Como señalé, hay una única sustancia que se expresa de formas diferentes bajo los infinitos atributos, dentro de los que conocemos

solo dos: extensión y pensamiento.<sup>35</sup> Mente y cuerpo son expresiones finitas (aunque distintas) de una única sustancia que se modifica en modalizaciones; entre ellas los modos finitos, que constan de una mente y un cuerpo. Entonces, sin perder de vista los distintos atributos, la definición de individuo, y el resto de la digresión, deben ser consideradas como el correlato en la extensión de la relación entre ideas que se da en el atributo pensamiento. Así, la segunda proposición una vez concluida la digresión física sostiene: “la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (E II, prop. 15).<sup>36</sup> En la demostración es clara la correlación entre los dos atributos. Allí se sostiene que el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos muy compuestos. Y, al ser la idea del cuerpo la que constituye el ser formal de la mente humana, hay en la sustancia una idea de cada individuo componente de ese cuerpo. Por lo cual, la idea del cuerpo humano está compuesta de muchas ideas de sus partes componentes (E II, prop. 15, dem.). Queda así demostrada la complejidad de la mente humana.

Lo anterior en lo que respecta a la importancia y el alcance de la digresión. Falta ahora analizar sus limitaciones; puntualmente, dos límites que encuentro en su definición. En lo recorrido hasta el momento observamos que en la definición de

---

<sup>35</sup> Cabe remarcar aquí que han habido lecturas como la de Luce Irigaray, quien sostiene —basándose en que un cuerpo no puede ser limitado por un pensamiento y viceversa— que un cuerpo y una idea nunca se intersectan y que, por lo tanto, el llamado “paralelismo” spinoziano es dualista. Habría, según la filósofa feminista belga, una jerarquía entre alma y cuerpo en detrimento del “ámbito” corporal y de aquellas subjetividades asociadas por la historia de la filosofía occidental a él. (Cf. Irigaray, Luce, “The Envelope”, en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2009, p. 158). Contra esta lectura, afirmo que la postura spinoziana implica, justamente, lo opuesto. Para decirlo de la manera más sencilla, el hecho de que mente y cuerpo sean el mismo individuo comprendido desde distintos atributos, conlleva una no jerarquización entre ambos. Para una discusión sobre el término “paralelismo” véase Rovere, Maxime, “Le parallélisme, un fantasma géométrique dans l’histoire du spinozisme” en Jaquet, Chantal (comp.), *Le modèle spinoziste des relations corps/esprit*, Paris, Hermann, 2010. Asimismo, Jaquet insta a desterrar por completo el término y reemplazarlo por “igualdad”, reemplazo que —a mi juicio— no manifiesta que mente y cuerpo son el mismo individuo concebido desde un atributo u otro. Cf. Jaquet, Chantal, *La unidad del cuerpo y de la mente. Acciones, afectos y pasiones en Spinoza*, trad. por C. Paccazochi y M. E. Garbino, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013.

<sup>36</sup> Es decir, dada la complejidad del cuerpo, debe inferirse la complejidad de la mente humana. Al respecto puede consultarse Lin, Martin, “Memory and personal Identity in Spinoza”, *op. cit.*, p. 254; y Peterman, Alison, “The «Physical» Interlude”, *op. cit.*, p. 117.

individuo de la llamada digresión física este es explicado según su conformación, en cuanto las partes componentes mantienen una relación entre sí; para lo cual tiene que haber relaciones exteriores. La definición es necesaria: explica el proceso de conformación de los individuos. Pero no es suficiente: nada dice sobre la esencia y operación o acción de ellos. En otras palabras: la definición parecería suficiente para determinar cómo se constituye un individuo y en qué medida se mantiene este; pero es insuficiente a la hora de explicarse sobre todo lo que hace que un individuo sea un individuo. Y esto último es lo que pretendemos de una noción fuerte de un individuo, con un criterio capaz de determinar qué hace que un individuo sea un individuo también considerando su esencia actual y su acción. Esta noción fuerte de individuo que considera la esencia actual y la acción de los individuos es imprescindible para las consideraciones éticas y políticas.

En este sentido, si bien en primer lugar, como sostiene Balibar, el individuo es una relación entre las partes que lo conforman<sup>37</sup> —y esta lectura ha sido crucial en las distintas investigaciones sobre el tema— sostengo que lo anterior no agota la noción. No obstante la pertinencia de la digresión física, la caracterización del individuo como relación no agota el carácter explicativo que debería tener esta noción para dar cuenta de los distintos temas que Spinoza pretende abordar en la segunda parte de la *Ética* y las partes siguientes. Si bien la física es un pilar fundamental sobre el cual explicar la noción de individuo, por sí sola no da cuenta en forma acabada de los aspectos ético-políticos de esta noción. Es insuficiente para dar cuenta de la esencia actual de los individuos y de las variaciones de su potencia. Para hablar “del origen y naturaleza de los afectos”, como el nombre de la tercera parte lo indica, la caracterización del individuo como relación es deficiente. Considero que para explicar el origen y la naturaleza de los afectos es necesario primero referirse a la esencia actual de los

---

<sup>37</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., 160.



individuos, para poder definir los afectos como las variaciones de la potencia de esa esencia. Más aún, la definición de la digresión por si sola dice nada sobre la acción u operación de los individuos. De esta manera, aunque la lectura de Balibar sea crucial para el presente capítulo, por la importancia que le otorga a la relación (tanto en la definición del individuo como en la ontología spinoziana en general), ampliaré su propuesta con las otras caracterizaciones, que considero complementarias, de la noción de individuo: *conatus* y cosa singular. En este sentido, pretendo eludir las críticas que la caracterización del individuo como relación ha tenido: la de ser un criterio insuficiente para determinar qué hace que un individuo sea un individuo.<sup>38</sup>

Hay una segunda limitación que se desprende de la primera. La definición de individuo brinda una caracterización poco intrínseca ya que los cuerpos externos son condición necesaria tanto para la conformación de un individuo como para su mantención. Sobre este tema Macherey afirma que el individuo spinoziano es solo una unión de cuerpos, un ensamblaje de elementos que concuerdan entre ellos. Pero los individuos no existen absolutamente, sino en relación con circunstancias o con un punto de vista, dependiendo su unidad de las condiciones que la hacen y la deshacen. Entonces, los cuerpos singulares no conforman un individuo por una necesidad interna de la esencia, sino por una coacción que es exterior; y, por lo tanto, es coyuntural en cuanto a su existencia.<sup>39</sup> Sin entrar en detalles en la lectura de Macherey, lo que me interesa resaltar es el rol preponderante de los cuerpos exteriores en la conformación de un individuo y en la mantención de la relación que lo define.

---

<sup>38</sup> Sumado al citado texto de Melamed en el que considera que en Spinoza encontramos una “individualidad débil”, se encuentra la lectura de Martin Lin, quien sostiene: “Spinoza’s account of ratio thus need not have the wildly implausible consequences that some commentators have thought it has. We might still wonder if Spinoza’s account of *ratio* is sufficiently robust to do the work that Spinoza needed it to do. To say that what makes a thing the same thing over time and through change is sameness of *ratio* is, it might seem, extremely unhelpful.” Lin, Martin, *op. cit.*, p. 252.

<sup>39</sup> Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, trad. por M. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, pp. 217-218

En este punto es pertinente considerar la crítica leibniziana a Spinoza. Ella se enfoca en la noción de individuo. Según el filósofo alemán, en la filosofía de Spinoza la conservación de un cuerpo o un individuo no sucede en virtud de un esfuerzo intrínseco de este. Al contrario, la mantención de los individuos sería gracias a que los cuerpos componentes sigan comunicándose sus movimientos. En esta crítica leibniziana Spinoza incurriría en la misma carencia que Leibniz le reprocha a Descartes: no contar con una caracterización intrínseca de los individuos.<sup>40</sup>

En un punto coincidiría con la crítica de Leibniz, porque considero que la definición del individuo de la digresión física es necesaria para comprender la conformación pero otorga una caracterización poco intrínseca de los individuos. La relación entre las partes no llega a proveer un criterio inherente de la singularidad de ellos. Sobre todo si consideramos la necesidad de las relaciones externas para que esas partes mantengan su relación y para que conformen un individuo. Ahora bien, en realidad la crítica no es acertada si tenemos en cuenta que la noción de individuo no se caracteriza solamente por la definición de la digresión física. Los cuerpos externos que presionan son un elemento ineludible en la definición, mas no en las otras caracterizaciones que —en mi propuesta— complementan y especifican dicha definición: *conatus* y cosa singular. A diferencia de nuestra primera caracterización (de individuo como relación), como veremos a continuación, el *conatus* no se fundamenta en los cuerpos externos; y, de este modo, es una caracterización más intrínseca que la *ratio*.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923-sig. (cito como A). A, VI, iv, p. 1715. Al respecto, véase Jabase, Leila, “Individuación y *conatus*: puntos de intersección entre Spinoza y Leibniz”, *Coloquio Spinoza y las Américas 2019*, en prensa.

<sup>41</sup> Deleuze también distingue el *conatus* de la relación de movimiento y reposo a partir de considerar la última algo extrínseco. Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.* pp. 201-202.

Debemos abordar, entonces, la segunda caracterización de la noción de individuo: el individuo como *conatus*. El individuo definido como la relación de partes, que dura en la existencia lo que dura esa relación, tiene un *conatus*. Algunas lecturas han sostenido que lo que Spinoza presenta en la tercera parte de la *Ética* como *conatus* no es sino una reconstrucción de lo que en la segunda aparecía como movimiento y reposo.<sup>42</sup> Esta equiparación surge porque en la segunda parte lo que es caracterizado como la forma y la esencia de un individuo es la relación de movimiento y reposo de sus partes. En la parte tercera, Spinoza sostiene que la esencia actual de cada una de las cosas es su *conatus*. Así, Spinoza deja la tarea de cómo interpretar el vínculo entre ambas nociones: relación y *conatus*. Sin embargo, como mostraré a continuación, considero que estos términos no son del todo intercambiables, sino dos caracterizaciones distintas de la noción de individuo spinoziana.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Así parece afirmarlo Balibar: “(en E3P6 a P8), la «proporción constante de movimiento y reposo» puede ser reformulada en otras palabras como *conatus*, por el que todas las cosas se esfuerzan por preservar su propia existencia, identificando así cada modo individual como una parte o fracción de la *potentia* de la Naturaleza (en este caso, la Naturaleza está siendo entendida como *Natura naturans*)”. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, *op. cit.*, p. 34. Esta lectura es retomada por Caroline Williams. Cf. Williams, Caroline, “Revisiting Spinoza’s Concept of Conatus: Degrees of Autonomy”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>43</sup> En este punto coincido con Peterman quien sostiene: “In the DPP, Spinoza does follow Descartes in acknowledging a use of «motion» that refers to a force of motion rather than local motion, a use that contributes to the difficulty of understanding Spinoza’s meaning [...]. But there is no philosophical or historical reason to read «motion and rest» as anything like «energy» or «power»”. Peterman, Alison, “The «Physical» Interlude”, *op. cit.*, p. 117. Sobre la diferencia entre relación de movimiento y reposo y *conatus* manifestada en el caso del Modo Infinito Mediato nos explayaremos en el capítulo 5.

## 2. Individuo como *conatus*. Una caracterización más intrínseca

### 2.1 Esencia

La definición de individuo como relación de movimiento y reposo entre las partes presenta dos problemas: ser una caracterización poco intrínseca del individuo (ya que los cuerpos exteriores son condición necesaria tanto para la conformación del individuo como para su mantención), y no dar respuesta a la preguntar por la esencia de los individuos.<sup>1</sup> Estas dos cuestiones están íntimamente relacionadas, dado que es la esencia la que otorga una caracterización más intrínseca de la noción de individuo.<sup>2</sup> Un análisis de dicha noción debe dar cuenta de su esencia de estos porque pertenece a la esencia de una cosa “aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido” (E II, def. 2). En efecto, un individuo no puede ser concebido sin su esencia. La esencia no es una posibilidad o una virtualidad; por el contrario, es lo que hace a la cosa, posibilita tanto que la cosa sea como que sea concebida. Por este motivo, no hay esencias universales en la filosofía de Spinoza, toda esencia es singular. Así, un análisis del problema del individuo en Spinoza debe dar cuanta de la esencia de los individuos ya que pertenece a la esencia de los individuos aquello sin lo cual ellos no pueden ser ni ser concebidos.

---

<sup>1</sup> Como anticipé, el modo infinito mediato, la faz de todo el universo (véase Ep. 64), es presentado como un individuo en la digresión física. Pero las otras dos caracterizaciones que postulamos circunscriben nuestro análisis de la noción de individuo a un dominio dentro de los modos finitos. Dedicaré un apartado a este modo infinito para explicar lo anterior. Asimismo, en lo que sigue, con “individuo” me refiero a aquellos que son existentes. El análisis de las cosas no existentes exceden el objetivo de la presente investigación.

<sup>2</sup> Con la valoración de más/menos intrínseca o extrínseca postulo una cuestión de grados. Es decir, no quiero afirmar con lo anterior que la esencia es una cuestión completamente íntima. Sobre este problema puede consultarse Morfino, Vittorio, “Esencia y Relación”, *Revista Pensamiento Político*, N° 6, pp. 1-26.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la esencia de las cosas producidas por la sustancia no implica la existencia (E I, prop. 24). Dado que los individuos son cosas producidas por la sustancia, son *natura naturata*, hay que indagar en qué consiste su esencia. Spinoza se refiere tanto a la esencia actual y como a la esencial formal de las cosas. Respecto de la esencia formal nuestro filósofo establece: “la verdad y la esencia formal de las cosas es tal, justamente, porque existe objetivamente como tal en el entendimiento de Dios” (E I, prop. 17, esc.).<sup>3</sup> La esencia formal no es anterior a las modificaciones, sino que refiere a ellas pero en cuanto son expresiones de los atributos de la sustancia (E II, prop. 10, corol.). Esta esencia refiere a los modos (tanto existentes como no existentes) en cuanto son expresiones determinadas de los atributos de Dios. Por su parte, la esencia actual consiste en el esfuerzo de cada cosa por perseverar en el ser, cuestión de la que nos ocuparemos en el próximo apartado. Ahora bien, no hay que entender a partir de estos términos que la esencia actual es una suerte de actualización de la esencia formal. Como sugiere Mogens Laerke, en realidad no hay dos tipos de esencias —formales y actuales—, sino dos aspectos —aspecto actual y aspecto formal— de cada esencia.<sup>4</sup> Sin embargo, a los fines expositivos, nos referiremos mayoritariamente a la esencia actual y a la esencia formal ya que esta es la denominación prominente en la literatura especializada.

Ahora bien, en esta investigación no analizaremos el aspecto de la esencia en tanto expresión de un atributo de la sustancia sino su aspecto actual. Ya que lo que nos interesa aquí es analizar la noción de individuo para determinar un criterio de individuación suficiente en la filosofía spinoziana y no la individualidad específica de

---

<sup>3</sup> Spinoza también se refiere a las esencias formales cuando sostiene que el tercer género de conocimiento: “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II, prop. 40, esc. 2).

<sup>4</sup> A este respecto sostiene el autor: “When Spinoza speaks of formal essence and actual essence, he is not referring to two entities or even to the same entity in distinct states, but to two eternal aspects of one and the same essence, namely form and power”. Laerke, Mogens, “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,” en Sinclair, Mark, (ed.), *The Actual and the Possible*, Nueva York, OUP, 2017, p. 15.

un individuo peculiar. En otras palabras: nos interesa el *conatus* en tanto aspecto actual de todos los individuos existentes y no el aspecto formal de la esencia de tal o cual individuo. Así, el objetivo en este capítulo es analizar el *conatus*, en tanto esencia actual de los individuos en aras a complementar la explicación de la noción de individuo de la definición de la digresión. La hipótesis que me interesa defender en este capítulo es que la caracterización del individuo como *conatus* es más intrínseca que aquella otorgada por la digresión física, que lo definía como relación de movimiento y reposo, relación en la que eran necesarias los cuerpos externos para su conformación y mantención. La caracterización como *conatus*, en cambio, se fundamenta en la sustancia, como pretendo demostrar. La segunda caracterización es más intrínseca que la primera, pero ninguna de las dos es completamente intrínseca o completamente extrínseca, como veremos.

## **2.2. *Conatus*, esencia actual**

En la tercera parte de la *Ética*, titulada “Del origen y naturaleza de los afectos”, encontramos lo que consideramos la segunda caracterización de la noción spinoziana de individuo. Allí nuestro filósofo afirma:

Cada cosa en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.

*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (E III, prop. 6)

Aquí es preciso aclarar que Spinoza no utiliza el término “individuo”, opta en cambio por una de sus nociones más ambiguas: la de “cosa”. Sin embargo, podemos afirmar que esta caracterización compete a los individuos ya que Spinoza utiliza a veces los conceptos de cosa e individuos como equiparables. Por ejemplo, cuando establece: “la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión. De ahí que la idea de la mente y la

mente misma es una y la misma cosa” (E II, prop. 21, esc.).<sup>5</sup> En la proposición citada aparece en forma de verbo, como acción, *conai* algo que en las dos proposiciones siguientes se va a sustantivar como *conatus*. Lo que se deja entrever aquí es que el *conatus* no es una cosa, o algo fijo, sino un esfuerzo que es una acción constante.<sup>6</sup> Esfuerzo que, por lo tanto, es dinámico.

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.

*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.* (E III, prop. 7)

La esencia actual, lejos de ser la actualización de algo que estaría *en potencia* es el *conatus*. Y este se demuestra porque:

En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (por 1/25c); es decir (por 1/34), son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa.

*Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per coroll. prop. 25. p. 1.), hoc est (per prop. 34. p. 1.) res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet.* (E III, prop. 6, dem.)

Cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser cuanto esté a su alcance, dado que cada cosa es un modo que expresa de cierta y determinada manera la potencia de la sustancia. Allí Spinoza remite al corolario que establece: “Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera. La demostración es evidente por 1/15 y 1/d5” (E I, prop. 25, corol.). Lo que se observa en la demostración es que el esfuerzo que cada cosa realiza se demuestra únicamente por la sustancia. No avizoramos en

---

<sup>5</sup> Este punto será aclarado de manera más extensa cuando demuestre oportunamente en el próximo capítulo que todas las cosas singulares son individuos.

<sup>6</sup>Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, Paris, PUF, 1995, p. 80.

dicha demostración los cuerpos exteriores, como sí ocurría en la definición de la digresión física.

En este momento es preciso retomar la noción de inmanencia. Dijimos que hay una causalidad inmanente entre la sustancia y sus modificaciones. Es decir, todos los efectos, las modificaciones, son en la sustancia, no son externos a ella (E I, prop. 18). Todo lo que es, es en la sustancia (E I, prop. 15); no hay un despliegue de la sustancia en modificaciones separadas de ella. Las modalizaciones son una expresión de la potencia absolutamente infinita. Más aún, “Dios no solo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (E I, prop. 25). Las cosas son en la sustancia y ella es la causa de su esencia y existencia. Es más, “Dios no solo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia” (E I, prop. 24, corol.). En consonancia con lo anterior, en E II, prop. 6 dem. Spinoza fundamenta el esfuerzo por perseverar en el ser en tanto y en cuanto las cosas expresan de cierta y determinada manera la esencia de la sustancia. La fundamentación ontológica del *conatus* es la relación inmanente entre la sustancia y sus modalizaciones, en tanto estas son una expresión de la potencia de aquella. Aquí nuestro filósofo no explica el *conatus* por la intervención de una presión externa,<sup>7</sup> por otro modo finito, aunque cada cosa esté necesariamente en relación con otros modos finitos. Ahora bien, en tanto que es una expresión de la potencia de la sustancia, el *conatus* no es solo el esfuerzo por perseverar en el ser, sino perseverar con la mayor potencia posible.<sup>8</sup>

En la segunda parte de la *Ética* se establece que la idea de cualquier cosa finita que existe en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios (E II, prop. 45). En el escolio subsiguiente afirma que lo que luego será definido como

---

<sup>7</sup> Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, op. cit.*, p. 81.

<sup>8</sup> Me distancio aquí de aquellxs intérpretes que equiparan, sin más, *conatus* y supervivencia. Entre ellxs, por ejemplo, Martin Lenz. Cf. Lenz, Martin, “Spinoza on the Interaction of Ideas: Biased Beliefs” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others, op. cit.*, p. 66.



*conatus* se sigue de Dios más allá de la determinación intramodal, más allá de la determinación por otro modo finito: “pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios” (E II, prop. 45, esc.). Allí Spinoza remite al corolario anteriormente mencionado que establece que la sustancia no es sólo causa del comienzo de la existencia de las cosas sino de que perseveren en la existencia (E I, prop. 24, corol.). A partir de lo anterior, podemos sostener que el *conatus* —aunque no su grado de potencia— se sigue de la sustancia y no se demuestra a partir de otros modos finitos, si bien la relación intramodal es lo que puede sacar a una cosa de la existencia. Así, es una caracterización más intrínseca del individuo que la relación de movimiento y reposo. Es necesario aclarar que en la ontología spinoziana no hay nada absolutamente intrínseco o absolutamente extrínseco, siempre es una cuestión de grado. Por eso sostengo que la caracterización de individuo como *conatus* es más intrínseca aunque en ella también jueguen un rol otras cosas finitas —como veremos inmediatamente— y aunque la caracterización de la digresión física consista en la conformación de partes internas. En otras palabras, que el *conatus* sea una caracterización más intrínseca de los individuos, porque se fundamenta en la relación de estos con la sustancia, porque es su esencia actual, no implica que sea completamente independiente de los otros individuos. Si bien se puede concebir la esencia actual de algo separado de su entorno, de hecho, nada existe de manera aislada.<sup>9</sup> Ahora bien, las cosas finitas expresan la esencia de la sustancia; pero en tanto *finitas* tienen que esforzarse porque su potencia puede ser limitada por otra cosa de la misma naturaleza (E I, def. 2). Como sostuvimos en el capítulo anterior, que sean finitas en su

---

<sup>9</sup> Cf. Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza, op., cit.*, Cap. 3: “L’ unification externe: individualité complexe et univers organisé”.

género quiere decir que pueden ser limitadas por otra cosa de su misma naturaleza, por otra cosa finita.

Por otro lado, si en la demostración del *conatus* Spinoza nos remite al corolario que versa sobre las afecciones de la sustancia, lo que es claro aquí es que la sustancia no tiene *conatus*, que es algo que incumbe a sus afecciones. Más aún, a aquellas modificaciones de la sustancia que pueden ser destruidas. La finitud de las cosas que tienen *conatus* también se manifiesta en la misma proposición que presenta el *conatus* porque ella establece que se esfuerza “cuanto está en ella” (*quantum in se est*, E III, prop. 6). Tanto en su formulación como en su fundamentación el *conatus* parece referirse solo a cosas destructibles. Lo anterior nos da la pauta de que *conatus* y potencia no son enteramente sinónimos; ya que la sustancia tiene potencia, pero no *conatus*. Que el *conatus* sea algo exclusivo de las cosas destructibles se hace patente a partir de E III, prop. 4 y E III, prop. 5:

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla. (E III, prop. 4 y E III, prop. 4, dem.)

Una cosa solo puede ser destruida por una causa exterior, es decir, ninguna cosa puede ser causa de su propia destrucción, ya que la definición de una cosa solo puede afirmar y no negar la esencia de esa cosa. Si bien en el caso de las cosas finitas la esencia no implica la existencia —como sí sucede en la sustancia— la esencia no puede implicar la no existencia. Por eso la destrucción siempre tiene una causa externa. Dicho de otra manera: la esencia de una cosa, en la medida en que no es una sustancia, no entraña la existencia; sin embargo, es imposible que conlleve su inexistencia. Si consideramos solo la cosa en cuestión es indestructible y solo es susceptible de ser destruida por una

causa externa.<sup>10</sup> De este modo, no pueden darse cosas contrarias en un mismo individuo, en la medida en que una de ellas pueda destruir a la otra:

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sólo en la medida en que una puede destruir a otra. (E III, prop. 5)

Acá aparece un término inusual, Spinoza viene refiriéndose a cosas y de repente encontramos el término “sujeto” (*subjecto*). Es la primera vez que aparece esta palabra en la *Ética*. Reaparece solamente en la quinta parte (cuando postula que “Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias”, E V, ax. 1). Pero este término debe comprenderse en un sentido meramente lógico, el sujeto de una predicación en el que no pueden coexistir cosas contrarias. No se sigue de esta proposición una teoría spinoziana del sujeto, independientemente de los conflictos entre cosas que constituyen el orden externo de la naturaleza.<sup>11</sup>

Lo que sí se colige de la proposición 5 es que, dado que la causa de la destrucción de una cosa siempre debe ser externa, no puede haber cosas que se destruyan mutuamente en un mismo individuo. La muerte siempre viene de afuera, pero lo que hace que cada cosa se esfuerce cuanto está a su alcance por perseverar en su ser es su relación con la sustancia, en tanto que es una expresión de esta. Ciertamente, aunque la destrucción de una cosa se explique por otros modos finitos externos, el *conatus* se fundamenta en la relación sustancia-modo.

Demostración: Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el mismo sujeto, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (por la prop. precedente) es absurdo. Luego las cosas, etcétera (E III, prop. 5, dem.).

---

<sup>10</sup> Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, op. cit.*, p. 76.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 78. Sobre la teoría del sujeto en Spinoza indica Agustín Volco: “Zac ha señalado con claridad cómo la noción de sujeto no juega ningún rol relevante para Spinoza, mientras que la noción de individualidad se encuentra al centro de su reflexión antropológica, política y ontológica.” Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, Tesis de Doctorado, Università di Bologna, 2010, p. 93.

Las cosas contrarias son aquellas que, si pudieran estar en un mismo sujeto, podrían destruirlo; pero no puede darse en el mismo individuo algo que tenga la capacidad de destruirlo porque este expresa la esencia de la sustancia. Así, Spinoza repone el clásico principio de no contradicción. Las cosas contrarias no pueden conformar el mismo individuo porque una cosa no puede ser internamente constituida por cosas contrarias. La contrariedad es siempre una posible relación con el exterior. De esta manera, en E III, prop. 4 y 5 se manifiesta la exterioridad como riesgo de destrucción: ya sea planteando que la destrucción solamente puede ser por causas exteriores, ya sea postulando la imposibilidad de una incompatibilidad interna. Estas afirmaciones de índole lógica habilitan las proposiciones siguientes, proposiciones ontológicas que establecen una cosa como una positividad intrínseca. Las cosas finitas son intrínsecamente indestructibles, pero el riesgo de destrucción lo implican las causas exteriores.<sup>12</sup> No solo la destrucción no está en la esencia, sino que la esencia de cada cosa es esforzarse por perseverar en el ser.

Aquí podemos introducir una diferenciación foránea a la filosofía spinoziana pero muy útil, sin embargo, para la comprensión de la relación entre el *conatus*, la sustancia y otras cosas finitas. Podemos postular que la sustancia es el origen del *conatus*. Ahora bien, los modos se esfuerzan por perseverar en el ser ya que hay otras cosas finitas que podrían sacarlos de la existencia. El comienzo, relacionado con la duración (E IV, prop. 33, esc.), se da por otros modos finitos. Parecería entonces existir una doble vía para abordar la esencia actual de los individuos: por su fundamentación ontológica (causa y razón): la sustancia; o por su explicación en la duración siempre en conjunción con otros individuos. Si bien esto último es un paso ineludible en la

---

<sup>12</sup> Cf. Chauí, Marilena, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol II, op. cit.* Especialmente el apartado 2.5: A essência de uma coisa singular como potencia.

deducción del *conatus*, lo que me interesa poner de relieve es que el *conatus* se fundamenta por la sustancia, por la relación inmanente de los individuos y ella.

Así, esta segunda caracterización de la noción de individuo es más intrínseca que aquella que brinda la definición de la digresión física, según la cual los cuerpos exteriores son la condición necesaria. Respecto del carácter intrínseco del *conatus*, sostiene Vittorio Morfino: “la esencia de una cosa es concebible solo *post festum*, esto es, únicamente a partir del hecho de su existencia o, más precisamente, es a través de su potencia de actuar que se revela su verdadera interioridad”.<sup>13</sup> El aspecto actual de la esencia revela lo más intrínseco del individuo, sin la génesis de los cuerpos externos que presionan en la conformación. El *conatus* no es algo exterior a la cosa; es, en cambio, su esencia. Cada modo finito expresa la potencia de la sustancia (como aparecía en E III, prop. 6, dem.), el *conatus*, en la medida en que —como dice Spinoza— está en cada cosa, no es una fuerza que le sea concedida desde el exterior, sino que es ella misma la esencia actual de la cosa. Esta esencia es una fuerza para perseverar en la existencia (E IV, prop. 26, dem.), y mantiene, en su fundamentación, cierta independencia de las causas externas que llevaron esa cosa a la existencia; que son el mismo tipo de cosas que pueden sacarla de la existencia: otras cosas finitas.<sup>14</sup> El *conatus* (aunque no las variaciones de su potencia) se fundamenta en la sustancia y no en otros modos finitos. El esfuerzo por perseverar en el ser tampoco depende de una deidad trascendente a la misma cosa, sino que, por el contrario, es su propia esencia. Entonces, el esfuerzo con el que una cosa (ya sea sola, ya sea con otras) realiza algo, es decir, el esfuerzo por el que persevera en el ser, es la esencia actual de esa misma cosa:

De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas (por 1/36), y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada (por 1/29). De ahí que la potencia de

---

<sup>13</sup> Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, op. cit., p. 47.

<sup>14</sup> Cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, op. cit. p. 86.

cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es (por 3/6), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa. (E III, prop. 7, dem.)

Para explicar que el *conatus* es la esencia misma de la cosa, Spinoza resalta la efectualidad de las cosas; remitiéndonos a la proposición que establece que en la naturaleza no existe nada de lo que no se siga algún efecto (E I, prop. 36), porque todo lo que existe expresa de manera cierta y determinada la potencia de la sustancia, que es la causa de todas las cosas, por lo que debe seguirse de ello algún efecto (E I, prop. 36, dem.). A lo anterior, le suma el hecho de que no haya nada en la naturaleza que sea contingente (E I, prop. 29) y, también en la demostración citada, Spinoza remite a E III, prop. 6, proposición en la que se establece el *conatus*. La potencia con la que una cosa ejerce su *conatus*, ya sea sola o con otras, es la potencia con la que realiza algo. Y esta aclaración “sola o con otras” es un indicio del ámbito colectivo que entraña el *conatus*. Este es un elemento novedoso de la séptima proposición. Ya no están las cosas externas como causa de la destrucción, como aparece en E III, prop. 4 y 5, sino que ahora las cosas externas también pueden ser aquellas junto con las que se realiza el esfuerzo por perseverar en el ser. Un esfuerzo siempre en acto que es ejercido junto con otras cosas.

Por lo analizado hasta el momento, en la tercera parte encontramos la caracterización del individuo como *conatus*, es decir, según lo que hace que todas las cosas se esfuerzen por perseverar en el ser. Ahora bien, quisiera detenerme en E III, prop. 7, dem., lugar donde Spinoza presenta una equiparación que dará lugar a varios malentendidos entre sus lectorxs. Allí Spinoza afirma: “la potencia de cualquier cosa o el conato”, y, también, “la potencia o el conato con el que se esfuerza por perseverar en su ser” (E III, prop. 7, dem.). Spinoza en esta demostración equipara explícitamente *conatus* y potencia. Sin embargo, una lectura precisa de los términos permite ver que el

*conatus* es el esfuerzo con que cada cosa finita persevera en el ser y que este esfuerzo tiene un grado de potencia. Para el caso de la sustancia Spinoza es taxativo: “la potencia de Dios es su misma esencia” (E I, prop. 34). Para el caso de los individuos, la esencia actual es igual al *conatus*, al esfuerzo, que tiene un grado de potencia. Por lo anterior, la equiparación no resulta del todo exacta. Aunque esta diferenciación sea sutil, nos permitirá evitar confusiones. Por ejemplo: que el esfuerzo no varía, varía la potencia que tiene ese esfuerzo. Como se puede observar, no es posible hacer esta distinción si equiparamos *conatus* y potencia. Y, sobre todo, no es posible poner de relieve la relación inmanente e intrínseca entre la esencia actual de los individuos y la sustancia si no distinguimos el *conatus* de la potencia; ya que esta varía según cosas externas.

El aspecto actual de la esencia de los modos puestos en la existencia es, entonces, igual al *conatus*, al esfuerzo por el que se realiza algo. Este esfuerzo implica un tiempo indefinido:

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido. (E III, prop. 8)<sup>15</sup>

La demostración de esta proposición tiene dos momentos: el primero es un argumento por el absurdo, el segundo es afirmativo. La primera parte de la demostración establece con otras palabras algo similar a lo que aparece en E III, prop. 4: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”. Si el *conatus* implicara un tiempo limitado, entonces de la misma cosa se seguiría su destrucción. Y lo anterior es absurdo. Obviamente la diferencia entre ambas proposiciones es que a la altura de E III, prop. 8 está demostrado el *conatus* como esencia actual de las cosas. Pero ambas son como dos caras de una misma moneda: la destrucción solo puede ser exterior; el *conatus* de cada cosa implica un tiempo indefinido (hasta que algo exterior la destruya). Entonces, como

---

<sup>15</sup> Así también lo sostiene Spinoza más adelante: “la duración de las cosas no puede ser determinada en virtud de su esencia, supuesto que la esencia de las cosas no implica un cierto y determinado tiempo de existencia”. (E IV, pref.)

en la esencia no puede estar la destrucción, la destrucción siempre es por algo exterior y el *conatus* implica un tiempo indefinido, es decir, es un *conatus* de cosas que duran indefinidamente. En esto consiste la segunda mitad de la demostración (E III, prop. 8, dem.).

El *conatus* es el esfuerzo de una cosa por perseverar en su ser. El punto entonces es ¿por la mantención de qué es el esfuerzo? Él es el esfuerzo por la perseverancia de la relación que mantienen sus partes. Perseverar en el ser para un individuo requiere como mínimo que se mantenga la *ratio* entre sus partes. Para el caso del cuerpo humano Spinoza establece que son buenas las cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo que mantienen entre sí las partes de este cuerpo; son malas las que hacen que estas partes tengan otra proporción (E IV, prop. 39). Sin *ratio* no hay *conatus*. A su vez, el *conatus* de un individuo es su esfuerzo, cuya potencia tiene múltiples variaciones que son los afectos, es decir, los aumentos o disminuciones de su potencia de actuar (E III, def. 3). Debemos considerar a su vez que llamamos bueno o malo a algo según ayude o estorbe, esto es, aumente o disminuya, nuestra potencia de actuar (E IV, prop. 8, dem.).<sup>16</sup> Si tenemos en cuenta ambos pasajes de la cuarta parte, lo que es bueno aumenta la potencia de actuar y hace que se conserve la relación de movimiento y reposo de ese cuerpo, es decir, que se sigan comunicando las partes su movimiento y reposo. Ahora bien, si bien el *conatus* es la esencia actual de todos los individuos, tan pronto como Spinoza plantea que el *conatus* implica un tiempo indefinido, se enfoca en la esencia de los individuos humanos. Sobre este tema nos explayaremos inmediatamente.

---

<sup>16</sup> El término utilizado por Spinoza es "*agendi potentiam*" traducido usualmente como "potencia de actuar" y en esta ocasión como "potencia de obrar". Opto aquí por modificar la traducción a "potencia de actuar" a fin de reservar el término "obrar" para el verbo *operari* y mantener la ambivalencia de la palabra "actuar" que será analizada en el siguiente capítulo.



### 2.3. Deseo: esencia de los individuos humanos

En este apartado analizaremos qué rasgos toma el *conatus* en el caso de los individuos humanos, ya que gran parte del análisis spinoziano se ocupa en ellos. No me interesa analizar si este es o no un rasgo privativo de los seres humanos. Opto por limitarme a lo que efectivamente dijo Spinoza al respecto del *conatus*, la conciencia y el deseo. En efecto, algo similar a lo que ocurre en la digresión física vuelve a suceder: Spinoza inicia un planteo general sobre el *conatus* de los individuos y luego se refiere a los humanos, sin explicitar si lo anterior implica una característica excepcional de ellos. De hecho, no es arriesgado sostener que existen otros individuos no humanos capaces de tener ideas.<sup>17</sup> Sin embargo, prefiero referirme aquí a lo que encontramos por extenso en la letra spinoziana.

Si bien no aparece la palabra “yo” en toda la *Ética*, nuestro filósofo se refiere a la conciencia de un tipo peculiar de individuos: los humanos. Dentro de este grupo de individuos cuando el *conatus* se refiere a la mente sola se llama “voluntad”, cuando se refiere a la mente y al cuerpo “apetito”, y en cuanto que son conscientes de su apetito se llama “deseo” (E III, prop. 9, esc.). Así:

Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. (E III, prop. 9, esc.)

---

<sup>17</sup> Si bien Spinoza circunscribe el análisis de los géneros de conocimiento a los individuos humanos, nada obliga a pensar que las ideas inadecuadas no abarque también otros tipos de individuos. La imaginación de los animales no humanos se patentiza cuando él habla de los afectos de estos: “De aquí se sigue que los afectos de los animales, llamados irracionales (pues, después de haber conocido el origen de la mente, no podemos en absoluto dudar que los brutos sienten), difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Sin duda que el caballo y el hombre son arrastrados por el deseo sexual (*libídine*) de procrear; pero aquél por un deseo equino y éste, en cambio, por un deseo humano. Y así también los deseos sexuales y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos los unos de los otros”. E III, prop. 57, esc. Para un tratamiento sobre el sentimiento de los animales no humanos según Spinoza puede consultarse Wilson, Margaret, “«For They Do Not Agree in Nature with Us»: Spinoza on the Lower Animals”, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

El deseo no es una inclinación o tendencia, una virtualidad teleológica, menos aún una carencia, sino la esencia actual cuando el apetito es acompañado de conciencia:

El deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo por cualquier constitución suya dada (ver 3/9e). (E III, prop. 56, dem.)

El deseo es la esencia de cada individuo humano, más precisamente, es su esencia actual y no una pasión orientada al futuro. El deseo no es desear algo: no se relaciona a adquirir un bien que aún no tenemos o evitar un mal que creemos que puede llegar.<sup>18</sup> Tampoco es una voluntad indeterminada. En la primera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que la voluntad no puede llamarse causa libre, sino solo necesaria (E I, prop. 32), y que dicha voluntad requiere una causa en cuya virtud sea determinada a existir u obrar (E I, prop. 32, dem.). En concordancia con el resto de la primera parte, el análisis está centrado en la sustancia. Los corolarios de la proposición se refieren a que la sustancia no obra en virtud de la libertad de su voluntad (E I, prop. 32, corol. 1); que la voluntad y el entendimiento deben ser determinados por la sustancia a existir y obrar de determinada manera (E I, prop. 32, corol. 2). En la segunda parte de la *Ética* el eje vira hacia la voluntad y el entendimiento de los modos finitos. No hay en la mente voluntad libre, sino que es determinada a querer algo por una causa, y ésta es determinada por otra causa y así hasta el infinito (E II, prop. 48). Al no haber en la mente ninguna voluntad absoluta o libre, no hay ninguna facultad absoluta de entender, desear, etc. Estas facultades son entes metafísicos ficticios, que se forman a partir de los particulares. La distinción entre voluntad indeterminada y deseo se comprende en su totalidad cuando nuestro filósofo identifica el deseo a la esencia misma del ser humano. El deseo es el esfuerzo acompañado de conciencia, ciertos individuos tienen conciencia de sí mismos. Este deseo, que es la esencia actual de los seres humanos, no es más que

---

<sup>18</sup> Así es caracterizado por Descartes en *Las pasiones del alma*. Cf. Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Edaf, 2005. Art. 57.

el esfuerzo por perseverar en el ser, un esfuerzo del que somos conscientes. Simplemente en ello consiste la esencia actual de estos individuos.

En cuanto a la consciencia, debemos tener en cuenta que la idea que constituye el ser formal de la mente humana está compuesta de muchas ideas (E II, prop. 15). La mente conoce el cuerpo y los cuerpos exteriores a partir de las afecciones del cuerpo del que es idea (E II, prop. 16); y es más apta para percibir más cosas cuanto más apto esté dispuesto su cuerpo (E II, prop. 14). La mente conoce y además sabe que existe el cuerpo humano por la idea de las afecciones del cuerpo (E II, prop. 19); percibe no solo las afecciones, sino también las ideas de esas afecciones (E II, prop. 22); y conociendo estas ideas se conoce a sí misma (E II, prop. 23). Vemos acá la ambivalencia del concepto “idea”. Por un lado la idea de la modificación del atributo pensamiento: la mente como idea del cuerpo; por otro lado existen las ideas como conceptos de la mente (E II, prop. 48, esc.). No solo la mente humana es la idea del cuerpo, entendiendo por esto su correlación anímica, sino que tiene ideas, incluso ideas sobre sí misma, sobre su propio esfuerzo. Por lo anterior, los individuos humanos son conscientes tanto de sí mismos como de cosas exteriores. Pero la consciencia no se relaciona solo con el grado de complejidad sino con el tipo: es el tipo de complejidad lo que le permite a la mente humana producir ideas. De hecho, podemos sostener que los individuos conformados por humanos son más complejos que sus partes; sin embargo, lo anterior no habilita a afirmar que los primeros tengan consciencia.<sup>19</sup> No hay una correlación lineal entre la complejidad y la consciencia. La complejidad es una condición necesaria pero no suficiente. Es el tipo de complejidad del cuerpo y de la mente humana lo que posibilita que esta tenga ideas, que los individuos humanos sean conscientes y que su esencia actual sea el deseo.

---

<sup>19</sup> Sobre esto nos volveremos en el cap. 9. Al respecto de la consciencia de los individuos humanos véase Travaglia, Marcos, “*Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, en prensa.

Los individuos humanos tienen distintas ideas. Spinoza distingue las ideas de una mera reproducción mental de objetos exteriores. Las define, en cambio, como conceptos de la mente, conceptos que esta produce en tanto que es un modo del pensar (E II, prop. 48, esc.), por ser una cosa pensante (E II, def. 3). Spinoza señala que evita la palabra “percepción” porque esta da a entender que la mente padece por causa del objeto. Prefiere “concepto” para expresar una acción de la mente, para resaltar el hecho de que ella actúa (E II, def. 3, exp.). Entonces, los individuos humanos son conscientes porque tienen ideas de sí mismos, de cosas exteriores y de su *conatus*. Por lo anterior, el *conatus* humano es deseo. El deseo es la esencia actual de aquellos individuos que tienen conciencia de su apetito. Así, el deseo es la esencia individual de *cada* ser humano. Como mencionamos, no hay esencias universales en la filosofía spinoziana, por lo que el deseo no puede ser entendido como algo universal, que compartimos en tanto humanos, sino que es un deseo singular, el esfuerzo consciente que constituye a cada ser humano.

Luego, tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; esto es, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surge cada uno de esos deseos. (E III, prop. 56, dem.)

La potencia con que cada individuo realiza ese esfuerzo va a variar, va a aumentar o disminuir, según las circunstancias en que se encuentre, según las afecciones que reciba de los otros cuerpos, según las ideas que produzca. Esas variaciones de potencia se expresan en su vida afectiva. La definición de los afectos establece:

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba, la potencia de actuar de ese mismo cuerpo, al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. (E III, def. 3)

Los afectos son las afecciones por las cuales aumenta o disminuye la potencia de actuar. El deseo es siempre un deseo afectado. No hay posibilidad de ataraxia en la filosofía spinoziana: siempre hay afectos; y la potencia varía según ellos.

La definición de individuo que encontramos en la digresión física no alcanza para el objetivo concreto de la tercera parte de la *Ética*: explicar el origen y naturaleza de los afectos. La noción de individuo tiene que poder dar cuenta de su vida afectiva, en tanto es una propiedad de este; porque una noción debe hacer la cosa en cuestión plenamente concebible,<sup>20</sup> pero la comunicación de los movimientos de las partes según una relación no logra explicar la vida afectiva de los individuos.

Ahora bien, si somos causa adecuada el afecto es una acción, un afecto activo; si no, es una pasión. En cuanto tiene ideas adecuadas nuestra mente actúa, en cuanto tiene inadecuadas, padece (E III, prop. 1); o, lo que es lo mismo, “las acciones de la mente surgen solo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, solo dependen de las inadecuadas” (E III, prop. 3). En cuanto a la adecuación o inadecuación, sostiene Spinoza: “llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, *inadecuada* o *parcial* a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola” (E III, def. 1). Acá hay una diferencia interesante. Hay un cambio de “misma” por “sola”. Causa adecuada no es aquella cuyo efecto puede entenderse clara y distintamente por ella *sola*, sino por ella misma. Entonces, la exigencia de ser causa adecuada no implica que el efecto se explica solamente por esa causa, pero sí que pueda ser explicado por ella misma. Puede actuar con otros y seguir siendo causa adecuada.<sup>21</sup> Tenemos así la distinción entre cuando un individuo es causa adecuada o inadecuada, según sus efectos se expliquen por sí mismo

---

<sup>20</sup> Cf. Bender, Sebastian, “Spinoza on the Essences of Singular Things”, *op. cit.*

<sup>21</sup> Por todo lo sostenido hasta el momento, la noción de causa adecuada no puede ser una causalidad de un individuo aislado, concepción que responde solamente a la imaginación, que es inadecuada y confusa. Sobre esta diferenciación volveré en el capítulo 7 dedicado a la libertad.

o no. Spinoza también distingue actuar y padecer:<sup>22</sup> actuamos (*agere*) cuando ocurre algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada. Padecemos, en cambio, cuando somos causa parcial, cuando operamos (E III, def. 2).<sup>23</sup>

Aquí es donde se establece el vínculo ineludible entre la esencia actual de los individuos humanos, el deseo, sus ideas adecuadas o inadecuadas y sus afectos. La potencia con la que un individuo ejerce el *conatus* varía, tiene variaciones que son afectos, y estos dependen de si es causa adecuada o inadecuada, si tiene ideas adecuadas o inadecuadas. El primer género de conocimiento, la imaginación, comprende las ideas inadecuadas. La imaginación versa sobre cosas singulares, siendo en este caso experiencia vaga; o bien, sobre singulares y universales a través de signos (E II, prop. 40, esc.). La imaginación considera las cosas como contingentes (E II, prop. 44, corol. 1). Las ideas son inadecuadas ya que las ideas de las afecciones del cuerpo referidas solo a la mente son confusas (E II, prop. 28). De las ideas inadecuadas no conocemos sus verdaderas causas, son como conclusiones sin premisas (E II, prop. 28, dem.).<sup>24</sup> Las ideas inadecuadas de un individuo son ideas mutiladas, confusas. Son el correlato en la mente de las afecciones del cuerpo, pero no explican por sí solas las causas de esas afecciones. En cuanto la mente humana conoce las afecciones del cuerpo del que es

---

<sup>22</sup> Al respecto de la relación entre ideas y las nociones de actuar y padecer sin que jueguen, aún, un rol los afectos véase Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción...”, *op. cit.*, p. 34

<sup>23</sup> El que aborda de manera detallada la diferencia entre los verbos *agere* y *operari* es Macherey. Cf. Macherey, Pierre, “Agir, opérer”, en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, pp. 80-93. El autor enfatiza el hecho de que *agere* aparezca primeramente para denominar la acción divina (E I, prop. 17), la causalidad inmanente de la sustancia. Lo que resalta Macherey allí es que este verbo excluye una determinación externa. Cf. *Ibid.* p. 82. La causa de la operación, en cambio, remite a un orden de exterioridad. Cf. *Ibid.* p. 89. Lo anterior no quita que el ser humano pueda ser explicado como determinación intrínseca. Cf. Tosel, André, *Spinoza ou l’autre (in)finitude*, Paris, Editions L’Harmattan, 2008, pp. 165-166. Sobre este tema volveré en el próximo capítulo.

<sup>24</sup> Al respecto del carácter problemático de la imaginación es importante considerar que: “No dan cuenta de las causas y por lo tanto, no son en sentido estricto conocimiento, ni pueden jamás llegar a serlo”. Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción...”, *op. cit.*, p. 33. Asimismo: “Es posible preguntarse también si las ideas inadecuadas pueden, en rigor, ser consideradas ideas. La definición de idea establece, como vimos, que una idea es «un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante» (E II, def. 3) y, en la explicación, Spinoza afirma que prefiere el término concepto, porque «parece expresar una acción del alma», mientras que la palabra percepción «parece indicar que el alma padece por obra del objeto» (E II, def. 3, explicación)”. *Ibidem.*

idea, y, a su vez, desconoce las causas de dichas afecciones, tiene ideas inadecuadas. Lo importante aquí es que un individuo humano es consciente de su esfuerzo aunque tenga ideas inadecuadas (E III, prop. 9).

Dentro de las ideas adecuadas tenemos las nociones comunes. Ellas se forman porque hay propiedades comunes a todos o a ciertos cuerpos —y por lo tanto a las ideas de esos cuerpos—, las cuales deben ser percibidas adecuadamente (E II, prop. 38, corol.). Se forman ideas adecuadas de aquello que es común del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado. Como detallaremos más adelante,<sup>25</sup> lo que es claro es que las nociones comunes se relacionan con afecciones. Podríamos distinguir dos tipos de nociones comunes: aquellas que son comunes a todos los cuerpos (como señalamos a propósito de E II, prop. 13, lem. 2) y aquellas que son comunes a ciertos cuerpos. Ya que de aquello que es común y propio de un cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que este suele ser afectado, habrá también en la mente una idea adecuada (E II, prop. 39). Las nociones comunes versan sobre las relaciones necesarias de las cosas y son el fundamento del raciocinio (E II, prop. 40, esc.). El tercer género de conocimiento es la ciencia intuitiva, género de conocimiento que progresa desde la idea adecuada de la esencia formal de los atributos de la sustancia hacia el conocimiento adecuado de las esencias (E II, prop. 40, escol. 2).<sup>26</sup> Este género de conocimiento junto con el segundo agrupan las ideas adecuadas (E II, prop. 41, dem.), considerando sus objetos como necesarios (E II, prop. 44) y desde una cierta perspectiva de eternidad (E II, prop. 44, corol. 2). Tanto el segundo género como el tercero enseñan a distinguir lo verdadero de lo falso (E II, prop. 42). Ahora bien, ya sea en la medida en que tenga ideas de la imaginación, nociones comunes o

---

<sup>25</sup> En el capítulo 7. Asimismo, sobre las nociones comunes volveremos en el siguiente capítulo.

<sup>26</sup> Para un análisis de la ciencia intuitiva véase Solé, María Jimena, “La intuición intelectual en Spinoza” en Tatián, Diego, (comp.), *Spinoza. Noveno Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013.

ideas del tercer género, un individuo humano es consciente de su esfuerzo por perseverar en el ser.

Todos los afectos, afectos que son variaciones de la potencia del individuo, se derivan de tres primarios: la alegría, la tristeza y el deseo. La alegría es el pasaje de la mente a una mayor perfección, es decir, el aumento de la potencia con la que se esfuerza en perseverar en su ser. La tristeza, en cambio, es el pasaje a una menor perfección, la disminución de la potencia con la que se esfuerza en perseverar en su ser (E III, prop. 11, esc.). El deseo ya fue definido como el apetito con conciencia, cuya potencia va variando según las alegrías y las tristezas. De estos tres se desprenden todos los afectos restantes de un individuo: amor, odio, esperanza, miedo, etc. Así, por ejemplo, en esta parte define el amor y el odio de la siguiente manera: “el *amor* no es otra cosa que la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior; y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior” (E III, prop. 13, corol.). En cuanto actuamos solo podemos tener alegría y deseo (E III, prop. 58). Ningún afecto de tristeza puede referir a la mente en tanto que actúa (E III, prop. 59), porque en la medida en que ella se entristece disminuye su potencia de actuar (E III, prop. 59, dem.). En efecto, la acción siempre aumenta la potencia de los individuos. Tenemos, de este modo, tres pasiones primarias y solo dos acciones de la misma característica, alegría y deseo, todas las cuales explican las variaciones de la potencia de los humanos.

El deseo que es la esencia actual de los individuos humanos es siempre un deseo afectado, un deseo entrelazado con los afectos y con las ideas en las que estos se basan: “tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza por perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene consciencia de ese esfuerzo suyo” (E III, prop. 9). Así, la segunda caracterización de la noción de individuo no solo lo caracteriza de manera más intrínseca que la definición de la digresión, sino también



logra dar cuenta de la vida afectiva de los individuos, un ámbito que solo aparecía esbozado al final de la digresión física.<sup>27</sup> Lo anterior, es algo que no se puede omitir en el análisis de la noción de individuo, ya que compete a las variaciones de la potencia de este, compete a su esencia actual. Asimismo, la teoría de los afectos es fundamental, como veremos en su momento, para la ética y la política spinozianas.

#### **2.4. La correlación de atributos en el *conatus***

Hemos analizado la segunda caracterización de la noción de individuo. En este punto, creo que es necesario demorarse brevemente en la correlación de atributos que corresponde a esta noción. Como mencioné en el capítulo anterior, si bien en la definición de individuo Spinoza no realiza una correlación explícita entre los atributos y se refiere solo al atributo extensión, es crucial no perder de vista ni el atributo pensamiento ni el atributo extensión a la hora de concebir los individuos. La misma advertencia vale para el *conatus*, siempre corresponde a todos los atributos aunque cuando *se refiere* a la mente sola se llame “voluntad” (E III, prop. 9, esc.).

Abocándose a los afectos, Spinoza vuelve a mostrar la correlación entre el atributo pensamiento y el atributo extensión. Hay un solo y mismo orden para las afecciones de un cuerpo y las ideas de esas afecciones, un solo y mismo orden expresado en los dos atributos que conocemos (E II, prop. 7, corol.). Es el mismo individuo expresado como mente o como cuerpo. Cuando la mente padece el cuerpo tiene una afección pasiva, y cuando la mente actúa el cuerpo también actúa. La potencia con la que un individuo se esfuerza por perseverar en el ser es variable, varía según padecimientos y acciones, pero lo que me interesa resaltar es que la idea de todo lo que

---

<sup>27</sup> Spinoza sostiene allí que los individuos que componen el cuerpo humano (y este mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores (E II, prop. 13, post. 3). También se refiere a los vestigios que puede causar un cuerpo exterior en el cuerpo humano, y que el cuerpo humano puede mover y disponer de cuerpos exteriores (E II, prop. 13, post. 5 y E II, prop. 13, post. 6).

aumenta o disminuye la potencia de actuar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye la potencia de actuar de nuestra mente (E III, prop. 11). En otras palabras: la potencia de un individuo varía, tiene afecciones, que competen a ambos atributos. Habiendo un solo y único orden, la potencia del esfuerzo por perseverar en el ser es la misma, ya sea considerada bajo un atributo o el otro.

Lo mismo sucede con el deseo: el deseo es apetito con consciencia, pero ese apetito corresponde tanto al pensamiento como a la extensión. Los individuos humanos siguen el orden común de la naturaleza y su *conatus* manifiesta una correlación entre los atributos. Respecto a la mente humana, la correlación con el cuerpo se patentiza en el hecho de que una mente es más apta para percibir más cosas cuanto más apto sea su cuerpo (E II, prop. 14). A mayor complejidad del cuerpo, mayor complejidad de la mente. Pero lo anterior también se correlaciona con el *conatus*, a mayor potencia del cuerpo, mayor potencia de la mente. Incluso la consciencia solo se entiende prestando debida atención a la correlación de atributos: la mente es consciente de sí y de otras cosas a partir de las afecciones corporales.

A su vez, cada atributo es irreductible al otro: “Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)” (E III, prop. 2). Es importante tener en cuenta esta proposición para no perder de vista la correlación de los atributos en las dos caracterizaciones de la noción de individuo hasta el momento: como relación y como *conatus*, el *conatus* es la esencia del individuo referido a todos los atributos, atañe tanto a la mente como al cuerpo (E II, prop. 2, esc.).<sup>28</sup> E III, prop. 2 es la contracara de la

---

<sup>28</sup> En *Senses of the Subject* Judith Butler afirma que el deseo de perseverar en el ser implica la vida en común, pero el cuerpo reaparece en tanto que condición inerradicable de singularidad. El cuerpo aparece para resistir al deseo que deshace el sentido de un cuerpo o unx mismx. Desde esta interpretación, habría en Spinoza una persistencia radical no conceptualizable del cuerpo. Cf. Butler, Judith, “The Desire to Live. Spinoza’s Ethics under Pressure” en *Senses of the Subject*, Nueva York, Fordham University Press, 2015. Considero que esta lectura pierde de vista la correlación de atributos y postula de manera injustificada el deseo como algo meramente anímico.

doble atribución: mente y cuerpo refieren al mismo individuo (aunque visto desde distintos atributos); pero ninguno puede determinar al otro porque los modos de cada atributo implican el concepto de ese atributo y de ningún otro (E II, prop. 6, dem.). Es decir, no puede haber una relación de causalidad entre ambos atributos, no puede haber ninguna interacción entre ellos. Hay, entonces, necesariamente un único orden para las cosas, que genera una igualdad entre el orden de las acciones y pasiones del cuerpo y el orden de las acciones y pasiones de la mente de los individuos.

## **2.5. Recapitulación, alcances y límites de esta caracterización**

La caracterización como *conatus* permite sortear ciertas críticas que la teoría del individuo spinoziana ha despertado, como la mencionada crítica de Leibniz; porque es una caracterización más intrínseca que la otorgada en la digresión. Por todo lo dicho me distancio de las lecturas que, acentuando que el individuo es meramente la relación de movimiento y reposo, consideran que la demanda de algo intrínseco a la noción de individuo es poco spinozista.<sup>29</sup> Por el contrario, afirmo que es el propio Spinoza el que caracteriza al individuo de manera intrínseca al identificar la esencia con el esfuerzo por perseverar en el ser que es una expresión de la potencia de la sustancia en la que no tienen mayor relevancia los cuerpos exteriores. Más aún, la relación de movimiento y reposo de las partes tampoco es una mera exterioridad del individuo: si bien las relaciones externas son una condición necesaria para la conformación y la mantención, la relación de las partes conformantes es interna, esta no es una caracterización completamente externa. Es siempre una cuestión de grados: la segunda caracterización es más intrínseca que la primera sin ser ninguna de las dos completamente intrínsecas o completamente extrínsecas. Aunque la determinación exterior sea mayor en la conformación de un individuo en tanto relación de las partes, dicha exterioridad se

---

<sup>29</sup> Cf. Steinberg, Justin, *op. cit.*, p. 134-135.

subsana por la segunda caracterización de la noción de individuo: el *conatus*, que otorga un criterio más intrínseco de la noción. Si bien los cuerpos exteriores hacen que aumente o disminuya la potencia de ese individuo, o sea, la potencia con la que se esfuerza, ese esfuerzo, en tanto que aspecto actual de la esencia, es propio de ese individuo porque es una expresión de la potencia de la sustancia, se explica por la causalidad inmanente de esta. He aquí la importancia de la distinción entre potencia y esfuerzo: el esfuerzo se explica por la potencia de la sustancia, la potencia, en cambio, varía según las afecciones.

Además, la caracterización como *conatus* es necesaria para comprender un aspecto crucial de los individuos: las variaciones de la potencia, es decir, sus afectos. Veámoslo en concreto. Para el caso de los individuos humanos sostiene Spinoza en E III, post. 1: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos, con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen mayor ni menor esa potencia de actuar”. Allí Spinoza complejiza un postulado anterior. Sostiene que esta afirmación se apoya en E II, prop. 13, post. 1 y en E II, prop. 13, lem. 5 y 7. Sin embargo, ese sustento es solo parcial. Dicho postulado establece que el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza que son muy compuestos (E II, prop. 13, post. 1). Los lemas, como sostuve en el capítulo anterior, afirman la mantención del individuo a pesar de que sus partes se vuelvan mayores o menores (E II, prop. 13, lem. 5); ya se mueva en un sentido o en otro, o bien, esté en reposo (E II, prop. 13, lem. 7). Curiosamente, la mantención del individuo aunque cambien sus partes (como aparece en los lemas) y el hecho de que el cuerpo humano sea muy compuesto (como aparece en el postulado) no son un cimiento suficiente para lo que Spinoza postula en la tercera parte: que el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras por las que puede variar o no su potencia de actuar.

Justamente de lo que se trata es que la digresión física, dado su objetivo, no puede ser un apoyo contundente a la hora de explicar las variaciones de la potencia. Ahora bien, otro postulado de dicha digresión se acerca más a la afirmación de la tercera parte: “los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores” (E II, prop. 13, post. 3). Sin embargo, lo que establece el postulado de la tercera parte —que las afecciones del cuerpo humano pueden aumentar o disminuir su potencia de actuar— es más complejo y no podía ser afirmado a la altura de la digresión física. Allí faltaba un concepto para referirse a los individuos: el de potencia de actuar. Concepto que aparece por primera vez en el prefacio de la tercera parte, para referirse a la potencia de actuar de la naturaleza que es siempre la misma, y luego, cuando se ocupa de los afectos en E III, def. 3. Vemos, nuevamente, la insuficiencia en la que nos deja varadxs la digresión física. Insuficiencia que es enmendada por la caracterización del individuo como *conatus*.

Sumado al carácter intrínseco de la segunda caracterización y al hecho de que es fundamental para explicar las variaciones de la potencia, su mayor aporte es que se refiere a la esencia actual de los individuos. Y esta debe estar necesariamente incluida en el análisis de la noción. Un individuo es más que una relación de movimiento y reposo de partes, es más que la comunicación de los movimientos según una relación, es también *conatus*. Relación de movimiento y reposo y *conatus* no son lo mismo; no es lo mismo la definición física de un individuo y aquella caracterización que da cuenta de su esencia actual. No es que la relación de movimiento y reposo sea “reformulada” como *conatus*.<sup>30</sup> Son dos caracterizaciones distintas de la misma noción. Sin ser lo mismo, ellas son inescindibles en los individuos, porque el *conatus* es su esencia actual.

---

<sup>30</sup> Como ya mencionamos, este sería el caso de Balibar. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 34. Entre quienes no consideran que la relación de

Hasta aquí los alcances de la segunda caracterización de la noción. Faltan sus límites. Como mencioné en la introducción, otras investigaciones ya han definido la noción de individuo de Spinoza como una “integración” de relación y *conatus*. Este es el caso de Heidi Ravven.<sup>31</sup> Sin embargo, mi análisis no termina acá. Esto es así porque ni la primera caracterización, ni la segunda se enfocan en la acción y operación de los individuos; un aspecto del problema del individuo en Spinoza que no se puede omitir. Para postular que encontramos en Spinoza una noción fuerte de individuo, no basta con las caracterizaciones de individuo como relación y como *conatus*. Es necesario analizar la tercera caracterización de individuo como cosa singular.

En este punto es importante un análisis riguroso de los límites de la noción de esencia spinoziana.<sup>32</sup> Spinoza no afirma que todo lo que se necesita para concebir una cosa esté en la esencia. De hecho, la sustancia no es parte de la esencia de los individuos, pero no es posible concebir adecuadamente estos sin aquella (E II, prop. 10, esc. 2). Para deducir todas las propiedades de la noción no basta ni su definición ni su esencia actual. En la definición en la que Spinoza afirma lo que pertenece a la esencia, nuestro filósofo no incluye en la esencia todo lo que es necesario para concebir una cosa. Por el contrario, lo que pertenece a una esencia es solo aquello que no puede ser ni ser concebido sin la cosa (y viceversa). En efecto, el *conatus* nos otorga una caracterización más intrínseca de la noción; pero la esencia actual no hace a la cosa completamente concebible, si bien la hace parcialmente concebible y contribuye a nuestro entendimiento de ella.<sup>33</sup> Hasta el momento no nos hemos centrado en la acción y operatividad de los individuos; aspecto ineludible si queremos proponer una noción

---

movimiento y reposo y *conatus* sean lo mismo, es interesante el texto de Sean Winkler. Cf. Winkler, Sean, “The Conatus of the Body in Spinoza’s Physics”, *op. cit.*

<sup>31</sup> Cf. Ravven, Heidi, “Spinoza’s Path from Imaginative Transindividuality to Intuitive Relational Autonomy: From Fusion, Confusion and Fragmentation to Moral Integrity” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, *op. cit.*

<sup>32</sup> Sigo aquí el estudio de Sebastian Bender, Cf. Bender, Sebastian, “Spinoza on the Essences of Singular Things”, *op. cit.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

fuerte de individuo. Pues, no podríamos afirmar que esta es una noción fuerte de los individuos si ellos no tuvieran algún tipo de agencia. Para explicar la noción necesito más que la definición y la esencia actual, necesito analizar la agencia de los individuos, su acción y operatividad. Esta constelación problemática se manifiesta en las investigaciones sobre el problema del individuo spinoziano, que han ahondado en la definición y la esencia actual, pero no así en la acción de los individuos. De esto nos ocuparemos a continuación.

### 3. Individuo como cosa singular. Concurrencia/cooperación en una misma acción

En varias ocasiones, Spinoza equipara individuo y cosa singular;<sup>34</sup> pero es necesario recalcar aquí que, en el orden de la *Ética*, la definición de cosa singular es anterior a la de individuo. En esta investigación, sin embargo, opté por invertir ese orden a fin de reflejar en la argumentación primero las caracterizaciones a las que mayor importancia se ha dado en la literatura especializada. Así, la caracterización de individuo como cosa singular es la última, ya que la mayoría de las investigaciones se centran en la *ratio*, el *conatus* o en ambos, sin darle una real dimensión a esta caracterización del individuo. Esta equiparación agrega un aspecto crucial del problema del individuo, esto es, su acción y operación. Como mencioné, considero que no se le da una justa dimensión a esta caracterización dentro del problema del individuo en Spinoza, su análisis no tiene la misma presencia que las nociones de relación y *conatus*.<sup>35</sup> Incluso en aquellas lecturas que han establecido tres dimensiones del individuo no tiene un rol relevante la noción de cosa singular. Este es el caso, por ejemplo, de la caracterización deleuziana del individuo a partir de las partes extensivas, las relaciones y la esencia singular.<sup>36</sup> Dado que en las distintas caracterizaciones de los individuos, no tiene

---

<sup>34</sup> Por ejemplo, se refiere a individuos como cosas singulares en E II, prop. 19, dem.; E II, prop. 24, dem.; E II, prop. 31, dem.; E II, prop. 45; E IV, prop. 29, dem.; E IV, cap. 26.

<sup>35</sup> Este es el caso de las definiciones de individuo que postulan un componente cinético y otro dinámico: la relación de movimiento y reposo y la capacidad de afectar y ser afectado; por ejemplo, como aparece hacia el final de *Spinoza: Filosofía práctica*. Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, p. 150. Entre quienes siguen esta línea de lectura está Moira Gatens. Cf. Gatens, Moira, en “Feminism as «Password»: Re-thinking the «Possible» with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia*, Vol. 15, No. 2, 2000, p. 62. Mi primera caracterización (individuo como relación) sería el aspecto cinético, la segunda (individuo como *conatus*) el aspecto dinámico. La doble caracterización es retomada unas páginas más adelante en esta obra deleuziana como longitud y latitud. Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, p. 155. Quien sí da un papel preponderante a la noción de cosa singular, aunque con matices distintos a los de esta investigación, es Marilena Chauí. Sobre su lectura nos explayaremos en 3.4.

<sup>36</sup> En *En medio de Spinoza* Deleuze define el individuo de la siguiente manera: “Puedo decir que en Spinoza el individuo posee tres dimensiones. Primera dimensión: las partes extensivas que le pertenecen —entre paréntesis, «bajo tal relación»—. Segunda dimensión: las relaciones que lo caracterizan. Tercera



centralidad la noción de cosa singular, no aparecen desarrolladas su acción y operatividad.

En primer lugar, analizaré las nociones de: 1) cosa, 2) singular, 3) cosa singular y 4) las dos maneras en que esta última puede ser entendida según los dos sentidos de la noción de acción. En segundo lugar, mi análisis se enfocará en los individuos humanos como cosas singulares. En tercer lugar, me abocaré a explicitar qué aporta esta tercera caracterización de la noción de individuo. Por último, realizaré un recuento de las conclusiones alcanzadas hasta el momento en esta investigación.

### **3.1. La noción de cosa singular y la noción de acción en la *Ética***

“Cosa” (*res*) es uno de los conceptos más ambiguos de la filosofía spinoziana. Nuestro filósofo lo utiliza en sentidos muy variados, entre ellos para referirse a los individuos en más de una ocasión. El término “cosa” aparece en las definiciones de finito en su género y de sustancia (E I, def. 2 y 3); también lo usa para definir la eternidad y la propiedad de ser libre (E I, def. 8 y 7). Este es un término que se utiliza tanto para la *natura naturans* como para la *natura naturata*. Dado que la noción se utiliza para lo que es en sí así como para lo que es en otro, parecería que ella refiere a todo lo que es (E I, ax. 1). Sin embargo, nuestro filósofo postula un segundo sentido del término cuando se ocupa de los trascendentales. Junto con “ser” o “algo”, el término “cosa” se origina porque el cuerpo humano solo es capaz de formar un cierto número limitado de imágenes distintas

---

dimensión: la esencia singular que le corresponde”. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza, op. cit.*, pp. 323-324. Lo mismo ocurre en *Spinoza: filosofía práctica, Cf. Deleuze, Gilles, Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, p. 54. De manera similar, en *Spinoza y el problema de la expresión*, este autor presenta la teoría de la existencia a partir de tres elementos: esencia singular, existencia particular, forma individual. “La teoría de la existencia en Spinoza comporta pues tres elementos: la *esencia singular*, que es un grado de potencia o de intensidad; la *existencia particular*, siempre compuesta de una infinidad de partes extensivas; la *forma individual*, es decir, la relación característica o expresiva, que corresponde eternamente a la esencia del modo, pero bajo la que también una infinidad de partes se relacionan temporalmente a esta esencia. En un modo existente, la existencia es un grado de potencia; este grado se expresa en una relación; esa relación subsuma una infinidad de partes”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999, p. 201.

y en simultáneo; y si se supera ese número, estas imágenes comenzarán a confundirse, formando este tipo de ideas inadecuadas, vinculadas a ciertos términos (E II, prop. 40, esc. 1). Sin necesidad de ahondar en esta cuestión, lo que es cierto es que la noción de cosa por sí sola aporta muy poco al análisis de la caracterización de individuo como cosa singular.

En cuanto a la noción de singular, sus primeras menciones en la *Ética* son en tanto parte de la noción de cosa singular (E I, prop. 28; E I, prop. 28, esc.; E II, def. 7; E II, ax.5). Encontramos la noción singular sin referencia al término “cosa singular” recién cuando Spinoza sostiene: “Los pensamientos singulares, es decir, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera” (E II, prop. 1). La singularidad se refiere a “este o aquel”. Parecería, entonces, respetar su sentido etimológico de “relativo a uno”. Por lo tanto, la novedad conceptual spinoziana está en la conjunción de los dos términos en la noción de cosa singular y no en un tratamiento de ambas nociones por sí mismas. La noción de cosa singular es más que la suma de sus partes (“cosa” y “singular”).

La primera aparición del término “cosa singular” en la *Ética* la encontramos en la primera parte. Para explicar la determinación por la que las cosas obran, establece Spinoza que una cosa que ha sido determinada a obrar ha sido determinada necesariamente por la sustancia (E I, prop. 26); y que una cosa determinada por la sustancia no puede volverse a sí misma indeterminada (E I, prop. 27). Y para el caso de la determinación intramodal afirma: “Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa que también es finita y tiene una existencia determinada” (E I, prop. 28) y así sucesivamente. En este pasaje tenemos dos características de toda cosa singular: la de la finitud y la de tener una existencia

determinada. Así, podemos distinguir un uso no técnico del término “cosa singular”: las cosas finitas de existencia determinada.

Después de establecer la relación intramodal, Spinoza no vuelve a referirse a la noción de cosa singular hasta su definición. Allí afirma:

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

*Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.* (E II, def. 7)

Podemos pensar que las dos características que Spinoza adjudicaba a las cosas singulares en la primera parte se mantienen: ellas son finitas y su existencia determinada. Sin embargo, la novedad de la definición es lo que sigue a esa caracterización: “si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular.” Lo primero que hay que resaltar aquí es que aparece la palabra “individuo”. Ahora bien, dado que a la altura de esta definición no contamos con la definición de individuo, podemos pensar que el uso del término es en un sentido no técnico; al igual que aparece en la primera parte de la obra. Las cosas singulares tal como se especifica en la segunda mitad de la definición, no son cuerpos simples (cuerpos que no tienen partes), se componen de *individuos in una actione ita concurrant*.<sup>37</sup> Sus partes componentes tampoco son cuerpos simples, sino individuos. Dicho de otra manera: como mínimo, estas cosas singulares corresponden a individuos

---

<sup>37</sup> En el orden que aparece en la *Ética*, la distinción entre cuerpo simple e individuo será posterior: en la digresión física tras la proposición 13 de esa misma parte.

de un segundo grado de complejidad, tal como ellos son explicados en la digestión física.

En la segunda parte de la definición hay dos cuestiones cruciales: el verbo *concurrant* y el sustantivo *actione*. Las traducciones del verbo *concurrant* varían según la edición. Atilano Domínguez, cuya traducción utilizo en este trabajo, traduce “concurrir”, Vidal Peña, en cambio, opta por un significado más fuerte, “cooperar”:

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 sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

Lo que considero la salida del atolladero de tener dos traducciones disímiles es que ambas son correctas; situación que denota la ambivalencia de las nociones de cosa singular y de acción, como pretendo demostrar. El significado que se le otorgue al verbo *concurrant* dependerá de cómo se entienda el sustantivo *actione*. La acción puede entenderse en un sentido amplio o en uno restringido.<sup>38</sup> Queda entonces, indagar qué es concurrir/cooperar y qué es una acción.

El problema es que la noción de acción spinoziana oscila en una ambigüedad.

En principio parecería incluir todo lo que hace un individuo. Así Spinoza sostiene que:

Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. (E II, prop. 35, esc.)

En la cita anterior el concepto de acción aparece en un sentido muy laxo. ¿Acaso esta acción sobre la cual hay ignorancia de las causas excluye el padecimiento de la mente?

---

<sup>38</sup> Sobre la relevancia de la noción de acción afirma Solé: “Sorprendentemente, esta noción ha recibido poca atención por parte de los especialistas. Existen pocos escritos académicos que se hayan concentrado en este aspecto del pensamiento spinoziano. La mayoría de los léxicos que pretenden clarificar los conceptos centrales de la doctrina spinoziana no incluyen entrada para *actio*.” Sole, María Jimena, “El conocimiento como acción...”, *op. cit.*, p. 38.

Sostengo que no; de hecho, el ejemplo de la cita da cuenta de un padecimiento. En efecto, la hipótesis que quiero defender aquí es que actuar puede entenderse en dos sentidos: en un sentido amplio, que incluye tanto actuar como padecer (es decir, todo lo que hace un individuo), y en sentido estricto, que mantiene su antagonismo con el padecimiento. El sentido amplio de acción incluye la operación de los individuos, incluye el padecimiento. A su vez, en correlación, tenemos un sentido amplio de cosa singular y este coincide con la traducción que opta por “concurrir” en una acción. Este sentido amplio de acción no es un sentido técnico: esta acepción involucra partes que hacen algo conjuntamente, pero que pueden ser todas ellas causas parciales y basarse en ideas inadecuadas, partes que pueden padecer. Según dicho sentido, actuar es causar efectos ya sea siendo causa adecuada o inadecuada. Este aparece varias veces en la obra.<sup>39</sup> Ese es el primer sentido de acción, entendida ampliamente como aquello que hace un individuo.

Para comprender el sentido estricto del concepto de acción es necesario recordar las definiciones de la tercera parte de la *Ética*. Es allí donde Spinoza establece qué significa actuar, a saber: actuamos, cuando ocurre algo, en nosotrxs o fuera de nosotrxs, de lo cual somos causa adecuada (E III, def. 2). Ser causa adecuada implica que de nuestra naturaleza se sigue algo que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella misma (E III, def. 1). Pero esta definición de actuar no engloba a todo lo que ocurre en nosotrxs o todo lo que se sigue de nosotrxs. Por el contrario, podemos padecer. Padecemos cuando en nosotrxs ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E III, def. 2). Nuestro filósofo también sostiene que si somos causa adecuada de las afecciones del cuerpo el afecto es una acción, y si no lo

---

<sup>39</sup> Por ejemplo, en la definición general de los afectos Spinoza establece: “La vergüenza es la tristeza acompañada de la idea de alguna acción, que imaginamos ser vituperada por otros”. E III, def. gral. de los af. 31. Es claro que en este caso acción no refiere a ser causa adecuada.

somos, una pasión (E III, def. 3). Esta afirmación ha generado una serie de discusiones entre lxs estudiosxs de la filosofía spinoziana. Discusiones que siguen hasta nuestros días y sobre las que no hay acuerdo.<sup>40</sup> No me interesa en este punto la relación entre causalidad y afecto sino señalar que la noción de acción oscila entre un sentido amplio y uno restringido. En sentido restringido, actuar y ser causa adecuada quedan necesariamente entrelazadas. Ser causa adecuada es actuar. Esta acción excluye tanto el padecimiento como la operación (es decir, cuando la causalidad es inadecuada) de los individuos. La acción y la pasión comprenden el atributo pensamiento y el atributo extensión; tanto la mente como el cuerpo actúan, o ambos padecen.

Antes de ahondar en el sentido estricto de acción y de cosa singular (como haremos en el próximo apartado), es necesario detenernos en las investigaciones disponibles sobre la noción de cosa singular. La literatura al respecto es muy diversa. Así, por ejemplo, Nicolás Vainer en su análisis de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia sostiene: “«Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada.» E2 Def.7. Esta definición permite llamarlas indistintamente como «singulares» o «finitas»”.<sup>41</sup> Sin embargo, esta caracterización no hace totalmente justicia a la misma definición que cita Vainer. Justamente, la definición complejiza el hecho de que las cosas singulares sean meramente cosas finitas de existencia limitada resaltando la acción de las partes conformantes de las cosas singulares. En lo que a nuestro punto respecta, incluso en este artículo que pretende desambiguar la noción de cosa singular, Vainer unifica sin más cosas finitas y cosa singular.

---

<sup>40</sup> Cf. Sole, María Jimena, “El conocimiento como acción...”, *op. cit.*, p. 38.

<sup>41</sup> Vainer, Nicolás, “Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia”, *Analogía filosófica*, Vol. 18, N° 1, 2004, p. 125.

Don Garrett, por su parte, sostiene que Spinoza se refiere a las cosas singulares como sujetos y nos remite a E III, prop. 5;<sup>42</sup> que establece que las cosas de naturaleza contraria no pueden darse en un mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra. Como se puede apreciar, no aparece la noción de cosa singular y mucho menos aparece esta última equiparada a un sujeto. Lo mismo sucede en la otra referencia de Garrett, es decir, en E V, ax. 1. Allí refiriéndose a las acciones contrarias de un sujeto, Spinoza no utiliza el término “cosa singular”. Es difícil ver por qué motivo Garrett afirma que Spinoza se refiere a las cosas singulares como sujetos. Y la misma dificultad encuentro al leer la carta 23<sup>43</sup> de Spinoza a Blyenbergh, carta a la que nos remite este autor.<sup>44</sup> Asimismo, Garrett señala que algunas cosas singulares pueden no ser individuos, ya que una cantidad de individuos cooperando en una misma acción se considera una cosa singular pero quizá, a juicio del intérprete, no como un individuo de mayor grado de individuación.<sup>45</sup> Garrett no explica por qué o cómo es posible que una cosa singular no sea un individuo de mayor grado. Por el contrario, por mi parte, sostengo que toda cosa singular es un individuo.

Más allá de los ejemplos mencionados, es preciso recalcar que la noción de cosa singular no es de las más atendidas en la literatura especializada. Sin embargo, encontramos un abordaje pormenorizado de la relación entre individuo y cosa singular en un libro de Ursula Renz del año 2018 titulado *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind* (*La explicabilidad de la experiencia. Realismo y subjetividad en la teoría de la mente humana de Spinoza*).

---

<sup>42</sup> Cf. Garrett, Don, “Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of the Imagination” en Huenemann, Charlie (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 8.

<sup>43</sup> Cf. Ep. 23.

<sup>44</sup> Cf. Garrett, Don, “Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of the Imagination”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>45</sup> “Likewise, some singular things may not be individuals. For a number of individuals «concurring together in one action» may count to that extent as a singular thing but perhaps not as a further individual; and, in addition, singular things, unlike individuals, are not required by definition to be complex.” *Ibid.*, p. 9.

Me detendré en él porque allí encontramos el análisis más interesante acerca de la relación entre las nociones de individuo y de cosa singular. Renz se pregunta por qué Spinoza necesita de los dos términos, el de individuo y el de cosa singular. Y sostiene que aparentemente una cosa que puede ser denominada cosa singular puede ser también llamada individuo. Sin embargo, Renz indaga sobre la dualidad terminológica.<sup>46</sup> Hasta este punto concuerdo con su análisis. Respecto de la dualidad terminológica, la respuesta de la autora es que aunque los dos términos adscriban unidad a una cosa, lo hacen en diferentes aspectos, en dos perspectivas diferentes, aunque compatibles. La designación de cosa singular identifica algo como la causa de cierta acción. En cambio, según Renz, el término individuo es utilizado cuando el foco está puesto sobre la constitución física de algo. Entonces, si desde un punto de vista ontológico algo califica como cosa singular, que actúa como una causa unificada de una acción, puede resultar ser un individuo cuando se lo analiza físicamente.<sup>47</sup> La autora sostiene que, en definitiva, cosa singular e individuo son distintas descripciones de las cosas finitas. Así, algo que se caracteriza como una cosa singular puede también calificar como un individuo, sin que estas dos descripciones sean idénticas. Según Renz, una cuestión es la decisión ontológica de que hay una causa unificada detrás de un efecto; otra, examinar cómo un cuerpo es compuesto.<sup>48</sup> La interpretación que ofrece Renz al respecto de estas dos nociones es sumamente plausible. Empero, en este punto tengo dos diferencias con la autora. No es que una cosa singular pueda resultar un individuo; sino que una cosa singular es necesariamente un individuo. Más aún, todo individuo es también una cosa singular. Pero este distanciamiento se basa en otro más fundamental. Considero que las nociones de cosa singular e individuo no son dos perspectivas

---

<sup>46</sup> Cf. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit., p. 55.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.* p. 56.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem.*



distintas para analizar las cosas finitas; sino (y este es todo el punto de este capítulo) que la noción de cosa singular es una caracterización de la propia noción de individuo. Noción de individuo que no es meramente física, sino que tiene una definición en términos físicos pero que se complementa con otras caracterizaciones: *conatus* y cosa singular. Sostengo lo anterior, porque no separo de manera tajante, como sí parece hacer Renz, la ontología de la física spinoziana. Considero que la noción de cosa singular es una caracterización de la noción de individuo, que suma la especificidad del individuo como una unidad cuyas partes concurren o cooperan en una acción.

En definitiva, lo que se observa es que la ambigüedad ocasionada por la letra de Spinoza continúa en sus intérpretes. Pero, sin embargo, un análisis específico de la noción de cosa singular nos permite postularla como una caracterización de la noción de individuo. Más precisamente, dicho análisis nos permite caracterizar la noción de individuo según la acción que realizan conjuntamente las partes que lo conforman. Y dichas partes pueden ser causas adecuadas o parciales, generando dos sentidos de la noción de acción y, en correlación, dos sentidos de la noción de cosa singular.

Al comienzo de la tercera parte encontramos que:

Nuestra mente hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas.

*Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.* (E III, prop. 1)

El verbo que aparece traducido como “hacer cosas” es *agere* que podría ser mejor traducido como “actuar”. Lo que es claro en esta parte es que hay acción si hay ideas adecuadas; y hay padecimiento si las ideas son inadecuadas. El segundo sentido, el restringido, de la noción de acción se corresponde con un sentido restringido de la

noción de cosa singular. Cuando sus partes concurren en una acción siendo causa inadecuada, la noción de cosa singular es tomada en un sentido amplio. Cuando las partes cooperan<sup>49</sup> en una acción siendo causa adecuada, tanto la noción de acción como la de cosa singular son tomadas en sentido estricto.

Ahora bien, cabe preguntarse a quienes se refiere Spinoza en la cita anterior con “nuestra mente”. Esta proposición ya no se cuenta para todos los individuos de la digresión física, sino para los individuos predilectos del análisis spinoziano: los individuos humanos.

### **3.2. Individuos humanos como cosas singulares**

También los individuos humanos son caracterizados como cosas singulares. Por ejemplo, cuando nuestro filósofo establece: “Fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación” (E IV, cap. 26). Referido a los humanos, el concepto de acción tiene algunas especificaciones. Sostuvimos que cada individuo humano es un cuerpo muy complejo y una mente muy compleja. Esta última no solo es idea del cuerpo sino que produce ideas. En la explicación de la definición de idea Spinoza sostiene que utiliza la palabra “concepto” para expresar una acción de la mente, para excluir el padecimiento que podría indicar la palabra “percepción” (E II, def. 3, explic.). Allí parecería que la acción excluye el padecimiento; como cuando Spinoza distingue actuar y padecer en el pasaje ya mencionado de E III, def. 2.

En sentido estricto, las acciones brotan solo de las ideas adecuadas y las pasiones de ideas inadecuadas (E III, prop. 3). Lo interesante de esto último para nuestro punto es

---

<sup>49</sup> Es preciso aclarar aquí que el término “cooperar” abriga en sí el de “operar” que es justamente el que denota cualquier acción de los individuos activa o pasiva (recordemos la mencionada diferenciación entre *agere* y *operari*). Mantengo sin embargo esa terminología ya que “co-actuar” no figura en ninguna de las traducciones mencionadas y su sustantivación “co-acción” es sumamente inapropiada para el caso.

que es retomado cuando Spinoza afirma: “solo se dice que los hombres actúan (*agere*) en la medida en que viven bajo la guía de la razón (por la proposición 3 de la parte III)” (E IV, prop. 35, dem.). Es importante aquí que Spinoza utilice el término “actuar”, un término que en su sentido estricto remite no a cualquier cosa que haga un individuo, sino a lo que hace bajo la guía de la razón —en las palabras de la parte IV— o lo que brota de ideas adecuadas, según cómo lo explica en la parte III. Y para explicar qué entiende por actuar remite a E III, prop. 3, donde abordaba la noción de acción relacionada exclusivamente a las ideas adecuadas.<sup>50</sup> Por lo desarrollado hasta el momento, vemos que, en sentido estricto, actuar y ser causa adecuada son una sola y misma cosa y que este tipo de acción nuestro filósofo asocia a los seres humanos.

En la cuarta parte de la *Ética* acción ya no es simplemente aquello que realiza un individuo, no es cualquier cosa que realice un individuo, sino cuando este se guía por la razón, lo que en la tercera parte de la obra es nombrado como ser causa adecuada. Cuando Spinoza se refiere a ser causa adecuada lo hace en relación a individuos humanos. Por ejemplo, finalizando la parte IV sostiene:

Capítulo 2. Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren a la mente en cuanto que se concibe que ésta consta de ideas adecuadas. En cambio, los demás deseos no se refieren a la mente sino en cuanto que concibe las cosas de forma inadecuada, y su fuerza e incremento deben ser definidos, no por la potencia del hombre, sino de las cosas que están fuera de nosotros. De allí que aquéllos se llaman acciones y éstos, en cambio, pasiones; pues aquéllos indican siempre nuestra potencia y éstos, al contrario, nuestra impotencia y conocimiento mutilado.

Capítulo 3. Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea por la razón, son siempre buenas; en cambio, las demás pueden ser tanto buenas como malas. (E IV, cap. 2 y 3)

Los individuos humanos pueden no solo concurrir sino cooperar en una misma acción, siendo causas adecuadas y conformando una cosa singular que también es un individuo

---

<sup>50</sup> Así también en el *Tratado político* un ser humano libre es quien vive bajo la guía de la razón, determinado a actuar por su propia naturaleza. Cf. TP, II § 11.

de mayor complejidad que sus partes componentes. En sentido restringido, la cooperación en una *acción* no es ser solo causa sino ser causa *adecuada* de un mismo efecto. Esto último es ser causa adecuada de una acción conjunta, de una acción con otros, que también pueden actuar en el sentido estricto de la palabra.<sup>51</sup> Los individuos humanos no solo son cosas singulares sino que pueden conformar cosas singulares actuando, junto con otros, en sentido estricto.

Como sabemos, la mente humana es una idea que tiene ideas y estas ideas pueden ser de dos clases: adecuadas e inadecuadas. Ella tiene ideas inadecuadas que no implican el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano (E II, prop. 24), así como la idea de una afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior (E II, prop. 25) ni del cuerpo humano mismo (E II, prop. 27). Sin embargo, las ideas inadecuadas no revisten en sí mismas el carácter de falsedad (E II, prop. 35, dem.).<sup>52</sup> Por el contrario, un individuo yerra por la carencia de una idea adecuada, a partir de la cual se excluya la afirmación de existencia de lo ideado y no por la idea inadecuada en sí misma. Es decir, el error radica en el desconocimiento de una idea inadecuada en tanto que inadecuada. Intrínsecamente, no hay nada en las ideas en cuya virtud se digan falsas (E II, prop. 33). Sin embargo, este primer género es la única causa de la falsedad (E II, prop. 41). Si bien la mente humana no yerra por el solo hecho de imaginar, sí por la carencia de una idea adecuada a partir de la cual se excluya la afirmación de existencia de eso que se imagina. Así, pues, debemos considerar que nada de lo que hay de positivo en una idea inadecuada es suprimido por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino: “porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos” (E IV, prop. 1, esc.). La imaginación es un género de

---

<sup>51</sup> Este tema será abordado en el capítulo 7.

<sup>52</sup> No obstante, Spinoza nunca dice que sean verdaderas consideradas en sí mismas, como sí lo hace respecto de las adecuadas.

conocimiento inextirpable de los individuos humanos. Nuestra mente padece en la medida tiene ideas inadecuadas: en esa medida, nuestra mente no actúa (E III, prop. 1). Debemos considerar las ideas del otro tipo.

En sentido estricto nuestra mente actúa en la medida en que tenemos ideas adecuadas (E III, prop. 1). Las ideas adecuadas comprenden el segundo y el tercer género de conocimiento. Ellas son producidas por la potencia de pensar de la mente y consideradas en sí mismas poseen las características de una idea verdadera (E II, def. 4). En lo que respecta al segundo género de conocimiento, la razón, este es el conjunto de nociones comunes (E II, prop. 40, esc. 2). Spinoza establece:

Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase el lema 2) y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.

*Id, quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2.) quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.* E II, prop. 37

En esta proposición ocurre algo inusual: Spinoza remite en el mismo enunciado de la proposición a otra parte de la obra; cuando en general las remisiones se encuentran en la demostración, los escolios o corolarios. El lema al que se refiere afirma: “Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas” (E II, prop. 13, lem. 2). Todos implican el mismo atributo y pueden estar en reposo o moverse, ya sea más rápida o más lentamente (E II, prop. 13, lem. 2, dem.). Ya que en esta proposición en la que Spinoza comienza la explicación de las nociones comunes remite a E II, prop. 13, lem. 2, se puede afirmar que las nociones comunes se relacionan con afecciones corporales. Lo que es común no son cosas, en sentido estricto, sino más bien propiedades y relaciones. Así, las nociones comunes son el conocimiento de las relaciones entre los cuerpos, no son abstractas y solo pueden ser concebidas adecuadamente (E II, prop. 38). La demostración de lo anterior es contundente:

Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo. Digo que A sólo puede ser concebido adecuadamente. Pues su idea (por 2/7c) será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como que tiene las ideas de sus afecciones, las cuales (por 2/15, 2/26 Y 2/27) implican parcialmente la naturaleza tanto del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores; es decir (por 2/12 y 2/13), que esta idea será necesariamente adecuada en Dios) en cuanto que constituye la mente humana, o sea, en cuanto que tiene las ideas que están en la mente humana. Por consiguiente (por 2/11c), la mente percibe necesariamente A de forma adecuada, y ello tanto en cuanto que se percibe a sí misma como que percibe su cuerpo o cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebida de otra manera. (E II, prop. 38, dem)

Ya que los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, hay nociones comunes y estas solo pueden concebirse adecuadamente. Recordemos, las ideas adecuadas corresponden tanto al segundo género como al tercero. Este último, la ciencia intuitiva, progresa desde la idea adecuada de la esencia formal de los atributos de la sustancia hacia el conocimiento adecuado de las esencias. Que este conocimiento sea adecuado quiere decir que es perfecto, absoluto, necesario y verdadero (E II, prop. 34). Tanto el segundo como el tercer género de conocimiento permiten conocer la necesidad de las cosas, aunque de distinta manera. En esto se distingue la razón, el segundo género, de la imaginación, que no concibe las relaciones como necesarias sino como si los individuos fuesen átomos aislados y como si sus relaciones tuviesen un orden fortuito (E II, prop. 29, esc.). Es decir, una afección implica necesariamente una idea entre cuerpos, pero esta puede ser adecuada o inadecuada, esto es, imaginativa o racional. De la semejanza, surgen ideas inadecuadas, abstractas, que no son de la razón, sino nociones universales (E II, prop. 40, esc. 1). De las propiedades comunes, en cambio, surgen ideas adecuadas, racionales. En la medida en que tiene ideas adecuadas nuestra mente actúa, somos causa adecuada y conformamos cosas singulares actuando en sentido estricto.

Como ya mencioné, en el análisis de los géneros de conocimiento Spinoza se refiere a los individuos humanos, lo mismo sucede en la mayor parte del análisis de la

tercera parte. Por lo anterior, el enfoque spinoziano referido a la acción considerada en sentido estricto remite a estos individuos, en tanto que ellos pueden (aunque no necesariamente) ser causa adecuada basándose en ideas adecuadas, actuar en sentido estricto y conformar cosas singulares.

### **3.3. Aportes de la noción de cosa singular a las otras dos caracterizaciones de la noción de individuo**

En los primeros dos capítulos abordé la noción de individuo spinoziana como relación y como *conatus*. Como veremos en detalle en el próximo capítulo, la caracterización del individuo como relación comprendía tanto individuos finitos como a la faz de todo el universo. La caracterización del *conatus* acota el dominio de la noción de individuo a la finitud y excluye dicha faz, que no se esfuerza por perseverar en el ser, no tiene *conatus*. La equiparación de individuo y cosa singular, enriquece y especifica la noción de individuo, aporta el enfoque de la acción y operación de los propios individuos. No existe algo de lo que no se siga algún efecto (E I, prop. 36); este aspecto causal de todas las cosas, entre ellas los individuos, se patentiza en la tercera caracterización de dicha noción como cosa singular, en el hecho de que todo individuo sea una cosa singular. Aquí Spinoza parece revertir la forma tradicional del principio de causalidad: no hay efecto sin causa; nuestro filósofo afirma algo aún más fuerte: no hay causa sin efectos.<sup>53</sup> En la caracterización de individuo como cosa singular, lo que se resalta es la acción conjunta de las partes y no las partes en sí mismas. Así, esta tercera caracterización del individuo patentiza que este no pre-existe a sus efectos. Este es su aporte.

La concurrencia y la cooperación (depende si se es causa inadecuada o adecuada) se vuelve clave en el problema del individuo, pues considerando este como

---

<sup>53</sup> Cf. Macherey, Pierre *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme, op. cit.*, p. 104.

cosa singular, se hace hincapié en su acción y en la acción de las partes que lo conforman.<sup>54</sup> La concurrencia o la cooperación en una misma acción es una caracterización precisa de la noción de individuo. Cooperar en una acción no es más que la acción conjunta y adecuada, acción que causa un mismo efecto. Entonces, ser causa adecuada y la acción conjunta no son excluyentes, sino que acción conjunta y ser causa adecuada se solapan cuando consideramos la acción en su sentido restringido. De esta manera, cuando Spinoza equipara individuo y cosa singular, caracteriza al individuo como aquella cosa cuyas partes son individuos que operan o actúan conjuntamente, que concurren o cooperan en una acción; una cosa singular es aquella cuyas partes hacen algo de manera conjunta (adecuada o inadecuadamente). Hemos visto que al referirse a la acción adecuada Spinoza se enfoca en los individuos humanos, en tanto que individuos que pueden ser partes de una cosa singular a partir de una acción conjunta, considerando la acción en sentido estricto, en tanto tiene ideas adecuadas. El verbo utilizado para definir las cosas singulares *concurrant* guarda una ambivalencia que también patentizan las distintas traducciones castellanas de la *Ética*. Por un lado, es concurrir en una acción, en un sentido amplio; por otro, cooperar en una acción. Y cooperar en una acción, en sentido estricto, es cooperar en algo de lo que somos causa adecuada.<sup>55</sup>

Esta caracterización de la noción de individuo le agrega al análisis de dicha noción algo que no abunda en la literatura especializada: aborda la concurrencia o la cooperación en una acción, acentuando el hecho de que un individuo es una causa de la que se siguen efectos; e indaga en el aspecto novedoso de la noción de individuo. Este

---

<sup>54</sup> Sigo en este punto a Natalia Lerussi, quien sostiene en su análisis de la noción de cuerpo, al referirse a la definición de cosa singular: “aunque, en este punto, Spinoza no define la noción de cuerpo sino de cosa singular, patentiza que la noción de cooperación es clave a la hora de establecer un principio de diferenciación de las cosas”. Lerussi, Natalia, “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza”, *op. cit.*, p. 294.

<sup>55</sup> Vale señalar aquí que no hay inadecuación si consideramos las cosas desde la sustancia, “Todas las ideas en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas.” E II, prop. 32.



aspecto es imprescindible si queremos plantear una noción fuerte de individuo en Spinoza. Una noción fuerte que evita el acosmismo, pero también el atomismo, porque considera la acción conjunta de las partes. Más aún, no solo no se ha dado la justa importancia a la noción de cosa singular en el problema del individuo según Spinoza, sino que se ha llegado a sostener que la noción de cosa singular es el punto débil de la teoría del individuo spinoziano. Este es el caso de Melamed. Contrariamente a lo que sostiene este autor, que haya dos términos distintos para las cosas finitas no indica que ambas soluciones no sean satisfactorias.<sup>56</sup> Sino que en la noción de cosa singular radica la fuerza de la noción de individuo: porque gracias a ella se le da una verdadera dimensión a su acción. Acción sin la que no se distinguirían mucho de meros fantasmas evanescentes y fluidos de la única sustancia.<sup>57</sup> Lo anterior se comprende gracias a considerar la noción de cosa singular como una caracterización de la noción de individuo.

### **3.4. Conclusiones sobre las tres caracterizaciones de la noción de individuo**

Podemos concluir haciendo un recuento de lo sostenido en los primeros tres capítulos. La caracterización de individuo como cosa singular se suma a las caracterizaciones de individuo como relación y como *conatus*. Las tres caracterizaciones son inescindibles: los individuos son una conformación de partes que mantienen una cierta relación de movimiento y reposo, tienen *conatus* y son cosas singulares cuyas partes concurren o cooperan en una acción. Los individuos son partes de individuos de mayor complejidad, a partir de la operación u acción conjunta conforman cosas singulares que son, a su vez, individuos. Así un individuo puede ser considerado como la causa de un efecto. Un

---

<sup>56</sup> Cf. Melamed, Yitzhak, "Acosmism or Weak Individualism? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite", *op. cit.*, p. 85.

<sup>57</sup> Así se refiere Leibniz al estatuto de los individuos en la filosofía spinoziana. Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Tomo IV, ed. Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, Berlín, 1875-1890, p. 509.

individuo es una determinada causa, y de una determinada causa se sigue necesariamente un efecto; de manera conjunta, si no se da causa determinada no puede seguirse efecto alguno (E I, ax. 3). En otras palabras: una cosa singular conformada por individuos que concurren o cooperan en un solo efecto es a la vez un individuo de mayor grado de individuación que mantiene una cierta relación entre sus partes. Es asimismo un grado de individuación mayor con un propio *conatus*. No puede darse alguna de las tres caracterizaciones sin los otros dos: si hay conformación según *ratio*, hay *conatus* y hay *efectualidad* (ya sea en un sentido amplio o en un sentido estricto cuando las partes se basan en ideas adecuadas).

Ahora bien, las tres caracterizaciones no solo son inescindibles sino irreductibles entre sí. Así, a lo largo de los tres capítulos tenemos distintos niveles de análisis, distintas caracterizaciones de la noción de individuo que, en su totalidad, abordan cada aspecto de la noción: su conformación, su esencia actual y su acción. De este modo, la noción de individuo no solo se va enriqueciendo, sino que va mostrando distintas especificidades según las caracterizaciones. Con la sumatoria de las tres, la noción queda mejor explicada que si considerásemos solamente su definición. E, incluso, si consideramos su definición junto con el *conatus*. Considerando las tres caracterizaciones, es posible sostener que esta noción de individuo es una noción fuerte, ella otorga un criterio para determinar si algo es un individuo o no. Asimismo, elude tanto el acosmismo, porque se enfoca en su acción y en su esencia actual de los individuos; como el atomismo, porque considera su relacionalidad y la acción conjunta de sus partes.

Haciendo una equivalencia entre la noción de individuo y cómo es definida la cosa singular sostiene Marilena Chaui respecto del cuerpo humano:

[...] es un individuo, ya que, como explica Spinoza, cuando un conjunto de partes interconectadas actúan en conjunto y simultáneamente como una

causa única para producir un determinado efecto, esta unidad de acción constituye una individualidad [...]. Un cuerpo es una unión de cuerpos (*unio corporum*), y esta unión no es una reunión mecánica de partes. En cambio, sí es la unidad dinámica de una acción común de sus constituyentes.<sup>58</sup>

Aunque la autora se refiere al cuerpo humano, lo mismo vale para cualquier cuerpo compuesto. Lo que vemos en este texto es cómo se relaciona la primera caracterización de la noción de individuo con la tercera. El individuo entendido como relación (relaciones internas y externas) es un conjunto de partes que actúan en conjunto, y que, necesariamente relacionadas, producen un efecto determinado. Para que haya acción en sentido amplio tiene que haber *ratio* entre esas partes. Y más adelante agrega Chauí:

Los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia; [...] ¿Qué significa definirlo como esencia actuante? Significa en primer lugar decir que un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una “naturaleza humana”, sino una singularidad individual por su propia esencia. [...]. Si el deseo es la esencia de un hombre singular en tanto que determinado a hacer algo, ello significa no sólo que esta esencia es una causa que produce efectos, sino también que estar determinado a hacer alguna cosa no es señal de ausencia de libertad.<sup>59</sup>

En este pasaje encuentro dos puntos relevantes para mi análisis. Primero, la conexión entre la segunda caracterización y la tercera de la noción de individuo: la conexión entre individuo como *conatus* e individuo como cosa singular. En efecto, esta autora es la que más patentiza la relevancia del análisis de la noción de cosa singular a la hora de abordar el problema del individuo en Spinoza. El *conatus* es una *causa* que produce efectos. El individuo, y su *conatus*, es causa dentro de una cadena causal. De aquí surge el segundo punto: los individuos componentes de una cosa singular (que también es un individuo) son causa de un solo efecto, no de un solo fin. Aunque en distinta medida, tanto las partes como el todo son causas. La cosa singular es causa eficiente de un

---

<sup>58</sup> Chauí, Marilena, “Spinoza: poder y libertad”, en Borón, Atilio (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, op. cit., p. 118.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 120.

mismo efecto; están determinadas por otras causas eficientes y no por fines. Es decir, considerar los individuos como cosas singulares, por un lado, acentúa la acción conjunta de sus partes componentes; por otro, evita un abordaje teleológico de su causalidad, abordaje que consideraría la acción como un fin. La acción no es la finalidad de un individuo pre-existente. Cabe detenerse en este último punto para dar una justa dimensión al planteo spinoziano. Ya desde la digresión física se avizora que los individuos no pre-existen a la acción de las partes, Spinoza hiede de muerte cualquier concepción que postula al individuo como algo pre-existente a su misma acción, a sus acciones en sentido amplio. En este sentido, indagar la noción de cosa singular permite echar luz al hecho de que es la acción conjunta de las partes la que conforma un individuo. La noción de cosa singular pone de manifiesto que no hay ningún individuo anterior a sus acciones, ni anterior a sus partes.<sup>60</sup>

Ahora bien, como mencioné en la introducción, la pregunta por lo que es un individuo tiene una respuesta compleja que consta de tres partes porque Spinoza no responde completamente *qué* es un individuo en la definición, no explica todos los aspectos de él; y, sobre todo, no da una enumeración abundante de ejemplos de individuos. Spinoza caracteriza, más bien, cómo se conforma un individuo y cuál es su esencia actual y acción u operación. Siendo estas tres respuestas distintos análisis de la misma noción y de la misma cosa. Pero tenemos las tres caracterizaciones de la noción

---

<sup>60</sup> Al respecto, son esclarecedoras las palabras de Agustín Volco: “No podemos entonces pensar, para Spinoza, al individuo como realidad anterior e independiente de la acción, sino que debemos concebir a la acción conjunta de una multiplicidad de individuos como productora de una individualidad más compleja. Una multiplicidad de individuos se compone como un individuo, entonces, a través de su capacidad de ser todos ellos conjuntamente causa de un efecto [...]. En este sentido, podemos decir que, estrictamente, no hay un individuo que preexista a la acción conjunta de las partes que lo constituyen, sino que, por el contrario, es la convergencia en la acción misma la que constituye a un individuo como tal. La individualidad humana se revela, entonces, no ya como una «causa no causada», realidad esencial y primera, sino como un efecto, como el producto de la convergencia de una multiplicidad de potencias individuales en una acción que se disipará en el momento en que la colaboración entre los individuos se interrumpa [...]. Esta negación del carácter esencial de la forma individual alcanza en este punto su máxima radicalidad: en neta ruptura con la concepción clásica de la acción y del agente, Spinoza no concibe ya la acción como obra de un individuo que la preexiste y la supone, sino que, por el contrario, piensa al individuo como efecto de la acción.” Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, op. cit., p. 20.

de individuo sin muchos ejemplos explícitos; no encontramos en la *Ética* numerosos ejemplos de individuos.<sup>61</sup> Junto con los postulados dedicados a los humanos, lo único especificado como individuo en la digresión física es la naturaleza toda o, como aclara Spinoza en el epistolario, la faz de todo el universo; justamente, como veremos en el apartado oportuno, algo que trae muchos problemas. En consecuencia, por lo sostenido hasta el momento, cuándo una cosa es un individuo, o, mejor dicho, si tal cosa es o no un individuo se responde analizando la cosa en cuestión,<sup>62</sup> teniendo como criterio las tres caracterizaciones de la noción. Parecería, entonces, que la pregunta por lo que hace que un individuo sea un individuo cobija otra más específica: ¿cuáles son los individuos en el universo spinoziano? A este interrogante nos dedicaremos inmediatamente.

---

<sup>61</sup> Renz lo explica de la siguiente manera: “Less interested in discussing the question of what an individual actually is, it merely tells us when it is permissible to refer to an aggregation of bodies or objects as an individual. In other words, the definition refrains from elaborating on the intension of the term *individuum* while focusing on explicating its extensional constraints”. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit., p. 51.

<sup>62</sup> En un sentido similar afirma Renz al respecto de las cosas singulares: “In contrast to the one substance, finite things are in constant interaction with other things. Thus, the exact lines of demarcation between objects, and thus whether or not something is a singular thing, can never be determined outright but only on a case- by- case basis”. *Ibid.* p. 55.

#### 4. ¿Cuáles son los individuos en el universo spinoziano?

Si nos atenemos a los individuos mentados como tales en la *Ética*, hay que admitir que son muy pocos. En cuanto a los humanos Spinoza da por hecho que son individuos cuando remite a la definición de individuo para explicar las partes del cuerpo humano en tanto partes de un individuo (E II, prop. 24, dem.). A su vez, también son individuos dichas partes, dado que: “el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (E II, prop. 13, post. 1). Asimismo, Spinoza afirma que un ser humano puede ser parte de un individuo de mayor complejidad, pues “si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre” (E IV, prop. 18, esc.).<sup>1</sup> Es decir, son nombrados como individuos los seres humanos, sus partes y los individuos que los humanos conforman. Pero, como afirmamos respecto de la digresión física, la noción de individuo no se acota a los humanos; ni siquiera a ellos junto a sus partes o a los individuos de los que son parte. También son nombrados como individuos los insectos, los peces y las aves (E III, prop. 57, esc.).

Ahora bien, “ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida” (E I, prop. 8, esc. 2). Incluso considerando las tres caracterizaciones en conjunto esto no nos dice explícitamente cuáles son los individuos; sin embargo, a partir de ellas sí podemos determinar si tal cosa es un individuo o no. En otras palabras, el análisis realizado hasta el momento nos permite determinar qué hace que un individuo sea un individuo y, por lo tanto, si tal cosa es un individuo o no. Es decir, las tres caracterizaciones nos otorgan

---

<sup>1</sup> Volveremos en detalle sobre este escolio en la segunda parte de la presente investigación.

un criterio fuerte capaz de determinar si algo es o no un individuo. Queda ahora la tarea de indagar cuales son los individuos spinozianos y cuales no pueden serlo de ninguna manera.

#### 4.1. ¿Por qué los cuerpos simples no son individuos?

Respecto de la relación de los cuerpos simples y la noción de individuo la discusión entre lxs especialistas dista mucho del consenso. Este es uno de los temas menos diáfanos de la filosofía spinoziana. En principio hay dos vías posibles: considerarlos individuos o no. Algunas investigaciones han afirmado que los cuerpos simples son individuos, a pesar de que Spinoza nunca los llame de esa manera. Un ejemplo sobresaliente de esta línea de lectura es la de Alexander Matheron, quien considera que los cuerpos simples son individuos con un número de partes igual a 1.<sup>2</sup> Sostengo, —y distanciándome de las lecturas antes mencionadas— que estos cuerpos simples conforman individuos de un primer grado de individuación sin ser ellos mismos individuos. Recordemos que la definición de individuo es aquella que lo define como relación de partes *entre sí*. Entonces el punto está en si los cuerpos simples tienen o no tienen partes que se relacionan entre sí. Afirmando que, tomando seriamente la letra spinoziana, los cuerpos simples no tienen partes, o al menos así figura en la digresión física. Si la parte es una sola, como pretende Matheron, entonces es igual al todo y no es estrictamente una parte; ya que las partes solo son partes en cuanto se relacionan entre sí y conforman un todo.<sup>3</sup>

En el axioma 2, inmediatamente anterior a la definición de individuo, Spinoza explica que los axiomas y lemas hasta ese momento aportados hacen referencia a los

---

<sup>2</sup> Cf. Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 51. Una línea de lectura que sigue esta interpretación es Kizuk. Cf. Kizuk, Sarah, *Individuation and individuality: a reading of Spinoza's physical interlude*, Masters thesis, Memorial University of Newfoundland, 2014, p. 46.

<sup>3</sup> A este tema dedicaremos un apartado en el próximo capítulo.

cuerpos más simples, a saber, aquellos que solo se distinguen por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Por lo tanto, es para referirse a cuerpos compuestos que brinda la definición de individuo, ya que, por la propia definición, un individuo es siempre un compuesto de cuerpos. Lo único que distingue los cuerpos simples entre sí es el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Es decir, los cuerpos simples se distinguen entre sí, y por tanto tendrían algún tipo de individuación, pero lo anterior no alcanza para considerarlos individuos. Pues bien, los cuerpos simples no cumplen con la primera caracterización de la noción de individuo: no son una relación de partes. Ellos no tienen *ratio* de partes constitutivas, porque no tienen partes, aunque sí tengan relaciones con otros cuerpos, en tanto partes constitutivas de un todo, de un individuo. Dicho brevemente: al no tener partes, los cuerpos simples no pueden ser llamados individuos, si tenemos en cuenta la definición de la digresión. Si bien los cuerpos simples aparecen en la definición de la proposición 13 de la segunda parte, ellos no se explican por esta definición; tienen una *ratio* completamente externa, no tienen una relación interna de partes porque no tienen partes.<sup>4</sup>

Respecto de la segunda caracterización de individuo como *conatus*, la respuesta tampoco es afirmativa. Los cuerpos simples cuentan con un principio de inercia, principio que no es más que la mantención de un movimiento rectilíneo. Respecto de ellos lo que aparece en la digresión es que:

---

<sup>4</sup> Sigo en este punto lo que establece Deleuze: “Es evidente que no tienen ninguna interioridad. Entran en conjuntos infinitos. El conjunto infinito puede tener una interioridad, pero estos términos extremos infinitamente pequeños, evanescentes, no la tienen. ¿Qué constituyen? Constituyen una auténtica materia de exterioridad. Los cuerpos simples sólo tienen entre sí relaciones estrictamente extrínsecas, relaciones de exterioridad. Forman una especie de materia que se llamará, siguiendo la terminología de Spinoza, una materia modal de pura exterioridad. Es decir que los cuerpos simples reaccionan los unos sobre los otros, no tienen interioridad, sólo tienen entre sí relaciones exteriores.” Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, p. 388. Y estos cuerpos simples son términos últimos. *Cf. Ibid.*, p. 387.



Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose; y el ángulo que forma la línea del movimiento de rebote con el plano del cuerpo en reposo, sobre el que chocó, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano. (E II, prop. 13, ax. 2 bis)



Fig. 1

Los cuerpos simples no tienen esencia actual propia sino solamente en tanto partes de cuerpos más complejos; justamente, porque todas sus relaciones son externas.<sup>5</sup> Este principio de inercia no se corresponde con el *conatus* de los cuerpos complejos o individuos que consiste en el esfuerzo por perseverar en el ser.

En cuanto a la caracterización de individuo como cosa singular, los cuerpos simples son finitos y de existencia determinada. Estas eran los primeros dos componentes de la definición de cosa singular. Así, por ejemplo en la demostración de un lema que refiere a los cuerpos simples (por ser anterior a la definición de individuo) Spinoza sostiene que los cuerpos son cosas singulares (E II, prop. 13, lem. 3, dem.). Sin embargo, como hemos visto, el sentido técnico y novedoso de la definición de cosa singular aparece en la segunda parte de su definición, que afirma: “y si varios individuos concurren/cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” (E II, def. 7). Por lo anterior, se puede sostener que las cosas singulares además de ser finitas y de existencia determinada, son compuestas. Justamente, la riqueza de la definición está en el hecho de que las cosas singulares no son simplemente cualquier cosa finita, sino aquellas cuyas partes son causa conjunta de una acción. En

---

<sup>5</sup> “Estrictamente hablando, las partes simples no tienen ni esencia ni existencia que les sean propias. No tienen esencia o naturaleza interna; se distinguen extrínsecamente unas de otras, relacionándose extrínsecamente unas con otras”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 200.

este sentido, los cuerpos simples tampoco cumplen con la tercera caracterización de la noción de individuo: ser cosas singulares. Justamente por todo lo anterior, equiparar individuo y cuerpo es incorrecto; porque los cuerpos simples son cuerpos sin ser individuos.

Ahora bien, que los cuerpos simples no sean individuos no implica que ellos sean una idealización, si entendemos por ello algo que no existe realmente.<sup>6</sup> Sobre este tema es menester tener en cuenta algo que nuestro filósofo establece en la correspondencia. En la carta 6 Spinoza discute varios experimentos de Boyle: refiriéndose al nitro, habla sobre partículas tales que no puedan ser vistas con los ojos.<sup>7</sup> Allí sostiene que con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos hasta el infinito, pero que eso nunca se puede probar con experimentos.<sup>8</sup> Y más adelante afirma: “¿existe una porción de materia? Hay que responder afirmativamente, a menos que prefiramos indagar al infinito o, lo más absurdo de todo, que concedamos que existe el vacío”.<sup>9</sup> Considero que de esta carta se pueden inferir algunas cuestiones relevantes para nuestro tema: que los cuerpos simples existen, aunque no se puedan ver con los ojos; que los cuerpos se dividen hasta el infinito, aunque de ello no tengamos comprobación experimental; y, ya que la indagación al infinito es absurda, que los cuerpos simples son términos últimos. Todo lo anterior no implica que los cuerpos simples sean un átomo, ya que no hay átomos aislados en la filosofía spinoziana. Aunque estos cuerpos simples siempre vayan en conjunto,<sup>10</sup> no son idealizaciones porque existen realmente: son los componentes de los individuos, conforman los individuos de menor complejidad, sin ser ellos individuos. Más aún, a ellos incumben todas las propiedades de la digresión física

---

<sup>6</sup> Dentro de quienes consideran que los cuerpos simples son una idealización, encontramos el texto de Peterman. Cf. Peterman, Alison, “The «Physical» Interlude”, *op. cit.*, p. 117.

<sup>7</sup> Ep. 6, p. 24. Trad. cast.: 98.

<sup>8</sup> Ep. 6, p. 29. Trad. cast.: 102.

<sup>9</sup> Ep. 6, p. 32. Trad. cast.: 104.

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, p. 340 y p. 348.

anteriores a la definición de individuo: se mueven o están en reposo (E II, prop. 13, ax. 1), más rápida o más lentamente (E II, prop. 13, ax. 2), se distinguen por el movimiento y el reposo y no por la sustancia (E II, prop. lem. 1), etc.

Podemos concluir que no todas las cosas finitas existentes son individuos. Si bien dichos cuerpos son uno de los tópicos más controversiales de la literatura spinozista, lo que me interesa aquí es reafirmar que aunque sean los componentes ineludibles de los individuos ellos sin lugar a dudas no son individuos, porque no cumplen con ninguno de las tres caracterizaciones de la noción: no son una relación de partes, no tienen *conatus* y no son cosas singulares.

#### **4.2. ¿Por qué la sustancia no es un individuo?**

Es en la primera parte de la *Ética* donde se caracteriza de manera detallada la única sustancia. Uno de sus aspectos más desarrollados allí es que la sustancia no tiene partes, por ejemplo, cuando sostiene: “la sustancia absolutamente infinita es indivisible” (E I, prop. 13).<sup>11</sup> Si tomamos en consideración lo anterior con la definición de individuo que encontramos en la digresión física como una relación de partes, vemos claramente que ambos conceptos se excluyen. En primer lugar, entonces, la sustancia no es un individuo ya que no es divisible en partes (E I, prop. 12).

Lo mismo que encontramos en la primera parte de la *Ética* sobre la indivisibilidad de la sustancia, se sostiene en la carta 12: la sustancia no es la suma de las partes finitas.

Así lo explica Spinoza:

Por eso aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían. Es como si alguien se empeñara en formar, mediante la simple adición o conglomerado de muchos círculos, un cuadrado o un triángulo u otra cosa de esencia radicalmente diversa. De ahí que todo ese fárrago de argumentos con que los filósofos se afanan comúnmente por

---

<sup>11</sup> También en E I, prop. 15, esc.

mostrar que la sustancia extensa es finita, caen por su base, puesto que todos ellos suponen que la sustancia corpórea está compuesta de partes.<sup>12</sup>

Vemos claramente que la sustancia no tiene partes. Entonces, en primer lugar, la sustancia no es un individuo por este motivo, por no tener partes; no porque sea infinita, *causa sui* o eterna.<sup>13</sup> Sin embargo, otras afirmaciones de Spinoza prestan lugar a confusiones. Luego de hablar de los distintos grados de composición de los individuos sostiene nuestro filósofo: “si proseguirnos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (E II, prop. 13, lem. 7, esc.). El sentido de naturaleza que usa Spinoza aquí es ambiguo. Spinoza no se refiere a la sustancia sino, como lo explicará en las cartas, al modo infinito mediato.<sup>14</sup> Pero la ambigüedad surge porque varias veces llama a este último simplemente “naturaleza” y este puede ser tomado como si hiciese referencia a la *natura naturans*.<sup>15</sup>

El riesgo de atribuir partes a la *natura naturans* se origina en la propia letra spinoziana. Por ejemplo, cuando explica las pasiones en la cuarta parte, Spinoza sostiene que padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse sola, sin las demás partes (E IV, prop. 2). Cuando se refiere a los humanos

---

<sup>12</sup> Ep. 55-56. Trad. cast.: 131.

<sup>13</sup> En este punto mi lectura se distancia de la de Kizuk quien considera que la imposibilidad de la sustancia de ser un individuo se debe a que esta es causa de sí. Cf. Kizuk, Sarah, *op. cit.*, p. 42.

<sup>14</sup> Ep. 64: 278. Trad. cast.: 351.

<sup>15</sup> Al respecto de la discusión en Alemania (1670-1789), entre quienes interpretaron que el Dios de Spinoza se identificaba con todo el universo, sostiene Jimena Solé: “Borch [...]. En abril de 1662, de vuelta en Ámsterdam, apunta en su diario que en esa ciudad hay algunos ateos que son principalmente cartesianos y que enseñan sus convicciones a otros. Entre ellos, nombra a Franz van den Enden, antiguo maestro de latín de Spinoza, y afirma que, a pesar de que a menudo hablan de Dios, no entienden por Dios sino «la totalidad del universo» y remite a un escrito holandés anónimo que recogería esta doctrina. Dado que se sabía –y así lo confirman los estudios de especialistas– que Spinoza pertenecía también a ese círculo, Klever arriesga que este reciente escrito al que se refiere Borch, en el que, según su testimonio, se habla de un modo ordenado y sistemático de Dios como el universo, podría tratarse del *Tratado Breve acerca de Dios, el hombre y su felicidad* de Spinoza [...]. No se trataba, sin embargo, de una negación absoluta de la existencia de la divinidad. Según Borch, esta doctrina atea consistía en la identificación de Dios con la totalidad del universo. Spinoza es, pues, considerado partidario de una posición que años más tarde sería denominada como panteísmo.”(Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, *op. cit.*, pp. 33-34). Lo que se puede observar en esta reconstrucción es que el problema de la identificación de la sustancia con el universo está presente en la recepción de Spinoza más inmediata a este filósofo.

afirma que es imposible que no sean una parte de la naturaleza y que no puedan sufrir cambios más que los inteligibles por su sola naturaleza (E IV, prop. 4). De igual manera cuando afirma que los males de los seres humanos solo pueden venir de causas exteriores; solo en cuanto son una parte de la *naturaleza total*, cuyas leyes obedecen la naturaleza humana, acomodándose a dicha *naturaleza total* (E IV, cap 6).<sup>16</sup> De lo que se trata es de conocer que somos parte de una naturaleza total, naturaleza cuyo orden seguimos (E IV, cap. 32). Vemos que el uso del término “naturaleza” que hace nuestro filósofo no es claro. En los pasajes citados confluyen términos que se excluyen por definición si consideramos que esta naturaleza total es la sustancia, porque esta última en cuanto sustancia no puede tener partes. Ella no es un todo porque no tiene partes. La naturaleza que tiene partes no es la *natura naturans*, sino la *natura naturata*.<sup>17</sup> La sustancia nunca puede tener partes y por tanto se puede establecer sin dubitaciones que no cumple con la primera caracterización de individuo.

Queda averiguar si la sustancia cumple con las otras dos caracterizaciones de la noción de individuo: *conatus* y cosa singular. En cuanto al *conatus*, como vimos en el segundo capítulo, este concierne a las cosas destructibles en cuanto que son una expresión de la potencia de la sustancia. No es posible que la sustancia, que es *causa sui*, es decir, cuya esencia implica la existencia (E I, def. 1), se *esfuerce* por perseverar en el ser. En otras palabras: la potencia de la sustancia es su esencia misma (E I, prop. 34), esta no se esfuerza por perseverar en el ser como lo hacen sus modificaciones destructibles: por lo tanto, no

---

<sup>16</sup> La cursiva es un agregado mío.

<sup>17</sup> Sobre la importancia de este tema Maria Luísa Ribeiro Ferreira establece: “Se fizemos uma pesquisa na literatura espinosana verificamos que todos os grandes comentadores se debruçaram sobre este tema, sublinhando a sua dificuldade. De facto, quer o consideremos inconsistente, quer encontremos uma resposta satisfatória, não conseguimos fugir à aparente contradição e não conciliação de três teses simultaneamente defendidas pelo filósofo: a equivalência dos conceitos Deus, Substância e Natureza; a imutabilidade e indivisibilidade da Substância; a existência de partes da Natureza. Por muito que alguns reclamem contra a legitimidade de utilizar uma linguagem espacial quando trabalhamos os textos de Espinosa, é inegável que ele fala de «partes da natureza». Admitindo que este conceito foi ganhando conotações diferentes à medida que o seu pensamento se desenvolve, a verdade é que a expressão aparece logo nos primeiros textos, mantendo-se ao longo de toda a obra.” Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “«Um verme no sangue»: considerações sobre a relação Todo/partes na filosofia de Espinosa”, *Revista de Filosofia. Universidad Iberoamericana*, op. cit., p. 65.

tiene *conatus*. Las cosas se esfuerzan por perseverar en el ser en cuanto son una expresión de la potencia de la sustancia, que tiene potencia pero no *conatus*, no se esfuerza por perseverar en el ser porque no es destructible.

En cuanto a la caracterización como cosa singular, es claro que la sustancia no es una cosa finita de existencia determinada. Sería absurdo sostener que la sustancia es finita (E I, prop. 8). Más aún, como sostuvimos en relación a la carta 12, la sustancia no es el producto de la acción conjunta de sus partes. En definitiva, considerando las tres caracterizaciones de la noción de individuo, podemos concluir que la sustancia no es un individuo.

#### **4.3. ¿Es la faz de todo el universo un individuo?**

Los dos casos analizados permitieron una respuesta rotunda: ni los cuerpos simples ni la sustancia son individuos. Esto es así porque ninguno cumple con ninguna de las tres caracterizaciones de nuestra noción. Sin embargo, para el caso de la faz de todo el universo el análisis se complejiza.

El problema de si la faz de todo el universo es o no un individuo nos enfrenta al tratamiento de los modos infinitos, ya que la faz de todo el universo es uno de ellos. Más precisamente es el modo infinito mediato del atributo extensión.<sup>18</sup> Este modo infinito mediato es uno de los temas sobre el que menos acuerdo hay dentro de la literatura spinozista. Esto se debe, a mi juicio, al poco tratamiento que hace de él nuestro filósofo. Sin embargo, considero que una de sus características lo hace llamativo: su carácter híbrido. Es un modo y es infinito. Como veremos, no es una sustancia, pero tampoco es una

---

<sup>18</sup> Dado que nuestro problema se origina en la digresión física, analizaré el modo infinito mediato desde el atributo extensión. Teniendo en cuenta la correlación de los atributos, si el correlato en el atributo pensamiento de la faz de todo el universo lleva el mismo nombre o no parece ser un asunto meramente nominal. En lo que a nuestro tema respecta, si bien esta discusión corroe el análisis de los modos infinitos dentro de la literatura especializada, no es una cuestión relevante.

cosa singular; tiene partes, pero no *conatus*. Es *natura naturata* pero no dura.<sup>19</sup> Por último, pero lo más importante en lo que a mí me interesa, a pesar de todas estas caracterizaciones y todas las polémicas que genera, es mentado como un individuo en la digresión física. Así, ya se puede divisar la complejidad que trae aparejado su análisis. Para contestar el interrogante *¿es la faz de todo el universo un individuo?* dividiré el análisis en tres partes correspondientes a las tres caracterizaciones de la noción de individuo.

En la digresión física, más precisamente en E II, prop. 13, lem. 7, esc., Spinoza se refiere a individuos de distinta complejidad: a los compuestos por cuerpos simples, que son del primer grado, y a los individuos de un segundo grado, compuestos por los individuos del primer grado. Luego nuestro filósofo establece:

Si concebimos, a continuación, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno de su forma. Y, si proseguirnos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total. (E II, prop. 13, lem. 7, esc.)

Esta naturaleza total es lo que da unidad a todos los cuerpos finitos, los entrelaza, cuerpos finitos que pasan a ser partes de este modo. Los modos finitos conforman la naturaleza total en cuanto que partes de esta. Lo interesante del pasaje anterior es que esta naturaleza compuesta de todos los cuerpos es caracterizada como un individuo.<sup>20</sup> En dicho escolio no se agrega más información sobre lo que se postula como el individuo compuesto de todos los cuerpos.

---

<sup>19</sup> La distinción entre la existencia y la duración se establece en E II, prop. 45, esc. Sobre este escolio volveremos más adelante. Los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* son abordados en E I, prop. 29, esc.

<sup>20</sup> Spinoza afirma en un pasaje de la carta 32 que todos los cuerpos de la naturaleza deben ser concebidos de la misma manera que la sangre. Insiste en que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar, de manera que al mismo tiempo se mantiene siempre constante en el conjunto la misma proporción entre el movimiento y el reposo. Este conjunto aparece mencionado como “todo el universo”. Universo del que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado, debe ser considerado como una parte que se conecta con los demás cuerpos y está acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Ep. 32. pp. 172-173. Trad. cast.: 237. Encontramos aquí otra manera de caracterizar la faz de todo el universo. Sobre dicha epístola nos ocuparemos en 5.1.

En 1675 Spinoza recibe en una carta un pedido de aclaración por parte de uno de sus corresponsales. La carta es de Georg Hermann Schuller, médico alemán que estudió en Leiden y se radicó en Amsterdam. La actitud de Schuller lo muestra bastante absorto y su pedido es el siguiente: “Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. A mí me parece que son del primer género el pensamiento y la extensión, y del segundo, el entendimiento en el pensamiento, y el movimiento, en la extensión, etc.”<sup>21</sup> Como se puede observar, Schuller tiene sus reticencias sobre los modos infinitos; Spinoza responde al vigoroso pedido de su corresponsal en la carta 64 negando, en parte, la nominación sugerida por Schuller, que generaba una homonimia entre los modos infinitos inmediatos y los atributos. Contesta Spinoza:

Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II.<sup>22</sup>

Es decir, al ser consultado sobre los modos infinitos, Spinoza remite al escolio nombrado para explicar el modo infinito mediato del atributo extensión, que nomina “faz de todo el universo”. Así podemos sostener que lo que en el escolio es presentado como la naturaleza total o el individuo del que todos los cuerpos son parte es lo que en la carta anterior aparece como modo infinito mediato: faz de todo el universo. Todo remite a la misma cosa. Spinoza responde de una manera vertiginosa y fugaz. Los modos infinitos inmediatos son el intelecto absolutamente infinito en el atributo pensamiento, y movimiento y reposo en el atributo extensión. El modo infinito mediato en el atributo extensión es la faz de todo el universo. Un posible problema es que parecería no estar nombrado el modo infinito

---

<sup>21</sup> Ep. 63: 276. Trad. cast.: 348.

<sup>22</sup> Ep. 64: 278. Trad. cast.: 351



mediato del atributo pensamiento. Sin embargo, esto no generaría un desfase en la correlación de atributos.<sup>23</sup> La naturaleza toda en tanto modificación del que todos los cuerpos son parte tiene un correlato en el atributo pensamiento. De todas maneras, insisto, considerando la correlación de atributos,<sup>24</sup> el modo infinito mediato del atributo pensamiento es la totalidad de la que todas las ideas son parte.<sup>25</sup> Más allá del problema nominal de cómo llamar a esta totalidad. Si bien, considerando los dos atributos que conocemos, habría cuatro modos infinitos (aunque de uno de ellos parece no haber una denominación específica), este apartado se refiere al que aparece explícitamente nombrado en la digresión física como individuo en el escolio al que Spinoza remite en la sombría respuesta a Schuller: la faz de todo el universo.

Para saber si la faz de todo el universo cumple con la primera caracterización de individuo en tanto relación, es necesario explorar si ella es un cuerpo, ya que en su definición los individuos son caracterizados como cuerpos compuestos. En otras palabras: necesitamos explorar si podría haber en la filosofía spinoziana un cuerpo infinito. Para responder a esta inquietud hay que comenzar por la propia definición de cuerpo de la *Ética*: aquella que establece que un cuerpo es un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de la sustancia en cuanto se la considera una cosa extensa (E II, def. 1). Según esta definición la faz de todo el universo podría ser un cuerpo porque, en efecto, es

---

<sup>23</sup> Otra interpretación que ha surgido, y que no comparto, es aquella que considera que no falta el nombre del modo infinito mediato del atributo pensamiento, sino que la faz de todo el universo corresponde tanto al atributo extensión como al atributo pensamiento. Esto sostiene, por ejemplo, León Dujovne. Cf. Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Tomo II, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 84. Una línea de lectura disímil es la que afirma que un buen candidato para llenar el hueco que Spinoza deja en la carta es el entendimiento infinito en acto, del que habla en E I, prop. 31. Allí Spinoza se refiere a un entendimiento infinito en acto que pertenece a la naturaleza naturada. Esta es la interpretación, por ejemplo, de Vidal Peña (Cf. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980, nota 18), quien asimismo desarrolla los problemas de considerar la caracterización “en acto” de este entendimiento.

<sup>24</sup> Recordemos que un modo de la extensión y un modo del pensamiento son una sola y misma cosa pero expresada de dos maneras (E II, prop. 7, esc.). Aunque en realidad según dicha proposición la mismidad abarcaría cualquier atributo de los cuales solo conocemos dos.

<sup>25</sup> Así lo sostiene Elisabeth Schmitt (Cf. Schmitt, Elisabeth, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, Leipzig, Barth, 1910, p. 104.). La autora también considera que en los modos infinitos se encuentra el principio de individuación (Cf. *Ibid.*, pp. 119-120).

un modo que expresa la esencia de la única sustancia en cuanto se la considera una cosa extensa. Pero la misma definición remite a un corolario que versa sobre cosas particulares. En él Spinoza afirma: “Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera. La demostración es evidente por 1/15 y 1/d5” (E I, prop. 25, corol.). El punto aquí es ver qué quiere decir en ese corolario “de cierta y determinada manera” para poder entender qué son las cosas particulares. Spinoza remite allí a la definición de modo (E I, def. 5) y a la proposición que afirma que todo lo que es, es en la sustancia y sin ella nada puede ser ni concebirse (E I, prop. 15). ¿Significa esto, acaso, que la faz de todo el universo no puede ser un cuerpo? Ciertamente, no. Nada parece indicar que Spinoza equipare las cosas particulares con las cosas singulares, que son finitas y tienen una existencia limitada (E II, def. 7).<sup>26</sup> “De cierta y determinada manera” podría ser simplemente que no incluye el otro atributo.<sup>27</sup> Sin embargo, Spinoza también sostiene en la primera parte de la *Ética* que por cuerpo entendemos toda cantidad larga ancha y profunda, que está limitada según cierta figura (E I, prop. 15, esc.). ¿Es realmente esta la manera en que Spinoza caracteriza al cuerpo? Considero que no,<sup>28</sup> sino que es la manera en la que usualmente *entendemos* los cuerpos. Esta no es su definición, la definición de cuerpo recién se encuentra en la segunda parte de la obra. Por lo tanto, siguiendo el camino de la definición de cuerpo y los distintos lugares a los que remite, nada impide aceptar que la faz de todo el universo sea un cuerpo: el cuerpo del cual todos los otros cuerpos son partes, el único cuerpo infinito del que son partes todos los cuerpos finitos. En conclusión, nada hay

---

<sup>26</sup> Una lectura opuesta encontramos en León Dujovne, quien sí equipara cosas particulares a modos finitos. Cf. Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo II, p. 75.

<sup>27</sup> En este punto mi postura se distancia de la de Alison Peterman, quien sostiene: “Now, Spinoza defines «body (corpus)» in a way that entails that it is finite: it is «a mode that in a certain and determinate way expresses God’s essence insofar as he is considered as an extended thing», where something «determinate» is limited or finite (EId1, G II 45/C 408). So it is possible that Spinoza only means to say here that unlike a body, God is not limited or finite” (Peterman, Alison, “Spinoza on Extension”, *Philosophers’ Imprint*, N°. 15, 2015, p. 3).

<sup>28</sup> Coincido al respecto con Natalia Lerussi. Véase Lerussi, Natalia, “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza”, *op. cit.*

en la definición de cuerpo y en los pasajes a los que nos dirige que haga imposible considerar la faz de todo el universo como un cuerpo (E II, def. 1 y E I, prop. 25, corol.). Ahora bien, Spinoza equipara cuerpo y cosa singular, cuestión que sí impediría afirmar que la faz de todo el universo es un cuerpo porque claramente este modo al ser infinito no es una cosa singular. Pero la salida de este terreno pantanoso es el hecho de que Spinoza es sumamente impreciso cuando se refiere a la noción de cosa singular (tema observado con mayor detenimiento en el capítulo anterior).

La faz de todo el universo es lo que aúna todos los cuerpos finitos, cuerpos finitos que concuerdan entre sí. Es esa *ratio* que se mantiene siempre igual a pesar de que sus partes puedan cambiar infinitamente. Es aquel todo, que sin ser parte, hace posible que todos los cuerpos finitos sean parte de una misma cosa. En definitiva, la faz de todo el universo parecería poder encuadrar con la definición de individuo porque es una relación de partes, lo cual es la primera caracterización de dicha noción. Surge aquí el inconveniente de que si bien la faz de todo el universo es una relación de partes, esta no tiene relaciones externas, por lo cual su ajuste a la definición ofrecida en la digresión es solo parcial. Ella no se conforma por la presión de cuerpos exteriores, y esto era la condición necesaria para la conformación de un individuo. Sin embargo, en tanto *ratio* de partes internas puede ser postulada como un individuo hacia el final de la misma digresión.

Para averiguar si la faz de todo el universo tiene *conatus* y si es una cosa singular debemos adentrarnos en el tratamiento que hace Spinoza de los modos infinitos en la *Ética*. En particular, debemos considerar si son eternos o si duran. En cuanto a los modos infinitos en sí mismos, su abordaje ha sido muy variado. En general se ha desestimado su importancia, o bien, se ha resaltado su relevancia pero negando la diferencia con los modos finitos.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Este es el caso, por ejemplo, del artículo “Spinoza’s ‘Infinite Modes’ Reconsidered” de Kristin Primus (Cf. Primus, Kristin, “Spinoza’s «Infinite Modes» Reconsidered”, *Journal of Modern Philosophy*, 1(1),

Lo primero a distinguir para abordar los modos infinitos es la sustancia de los modos en general. En la definición de modo, recordemos, Spinoza sostiene que por modo entiende las afecciones de una sustancia, es decir, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido (E I, def. 5). Los modos son modificaciones de la sustancia, sustancia en la que son y por la que son concebidos. Ellos pueden ser finitos o infinitos. Aunque Spinoza no use la expresión modos infinitos, esta nominación, además de ser la utilizada en la literatura spinozista, es una manera breve y acertada de denominar a estos modos. Al respecto de ellos, se puede sostener que los modos infinitos no tienen equivalente entre los predecesores y contemporáneos a Spinoza.<sup>30</sup>

Si bien Spinoza nombra los modos infinitos en su carta de respuesta a Schuller, su análisis lo encontramos en la primera parte de la *Ética*. Nuestro filósofo aborda los modos infinitos en E I, prop. 21, 22 y 23, proposiciones que dieron lugar al pedido de aclaración de Schuller. Allí Spinoza explica los modos infinitos, entre ellos la faz de todo el universo desde la sustancia. En cambio, en la segunda parte de la *Ética*, más precisamente en E II, prop. 13, lem. 7, esc., nuestro filósofo explica la faz de todo el universo desde los modos finitos y ya no comenzando por la sustancia. El punto de partida para analizar los modos infinitos varía según qué quiere explicar en cada parte (como lo indican sus nombres “De Dios” o “De la naturaleza y origen de la mente”, respectivamente); empero explican lo mismo: entre otras cuestiones, la faz de todo el universo. De otra manera: Spinoza aborda la faz de todo el universo desde dos ángulos. En la primera parte de la obra lo explica desde la sustancia, la explica por su causa, como una modificación infinita de un atributo de la

---

2019. El carácter de suma importancia de los modos infinitos en la filosofía spinoziana ha sido resaltado por Elizabeth Schmitt, quien dedica un libro entero a estos: *Die unendlichen Modi bei Spinoza* (Cf. Schmitt, Elizabeth, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, op. cit., p. 121). Sobre la importancia de los modos infinitos sostiene Peterman: “Finally, drawing on recent work by Yitzhak Melamed, I consider the possibility that Spinoza’s infinite modes can bridge the gap between Extended substance and its modes such that modes are extended in space even though substance is not.” Peterman, Alison, “Spinoza on extension”, op. cit., p. 12.

<sup>30</sup> Cf. Melamed, Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, Nueva York, OUP, 2013, p. 144.

sustancia. En la segunda parte lo hace desde los modos finitos, desde las partes finitas que componen la infinita faz de todo el universo. Lo que se afirma allí es que la faz de todo el universo aúna todos los cuerpos finitos que pasan a ser parte de un mismo todo que los interrelaciona: el modo infinito mediato del atributo extensión. Partes que cambian continuamente en un todo en el que convergen y que permanece siempre el mismo.

En relación a los modos infinitos inmediatos, Spinoza sostiene: “Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo” (E I, prop. 21). Es decir, lo que se sigue inmediatamente de la naturaleza de la sustancia es eterno e infinito. Aquí Spinoza equipara existir siempre y eternidad, atribuyéndole eternidad a lo que se sigue de la naturaleza tomada en términos absolutos de algún atributo de la sustancia. Considero que a partir de esta proposición se puede colegir que los modos infinitos son eternos y no sempiternos.<sup>31</sup> Sostengo que afirmar que los modos infinitos son sempiternos es considerar, aunque furtivamente quizá, que los modos infinitos no son eternos. Por cómo define Spinoza los modos infinitos (lo que se sigue de la naturaleza tomada en términos absolutos de algún atributo de la sustancia) en la proposición anterior estos han debido existir siempre, su existencia se sigue necesariamente de la sustancia. Por ello, no se los puede explicar por la duración o el tiempo, aunque concibamos la duración como careciendo de principio y fin. En otras palabras: los modos infinitos no pueden ser sempiternos. Y esto, sobre todo, si consideramos la propia distinción que realiza Spinoza entre eternidad y duración sin principio ni fin, sumado al hecho de que explícitamente caracteriza los modos infinitos como eternos en la proposición mencionada. Sostener la

---

<sup>31</sup> Me distancio en este punto de Melamed quien afirma a los modos infinitos sempiternos (Cf. Melamed, Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, op. cit., p. 127. Ver en particular el capítulo “The Infinite Modes”). Asimismo, Schmaltz también sostiene la hipótesis de que el modo infinito mediato tiene duración sempiterna. Cf. Schmaltz, Tad, “Spinoza’s Mediate Infinite Mode”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, 1997, p. 210.

sempiternidad de los modos mitiga tanto la caracterización de eternidad de los modos que encontramos en el texto como la propia distinción spinoziana entre eternidad y duración.<sup>32</sup>

No solo los modos infinitos inmediatos son eternos, lo mismo vale para aquellos modos que se siguen de los modos inmediatos a la sustancia: “Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (E I, prop. 22). Así la modificación que se sigue de la modificación inmediata de la sustancia también es eterna e infinita, no sempiterna. Es decir, la eternidad abarca tanto a los modos infinitos inmediatos como a los modos infinitos que se siguen de ellos, esto es, los mediatos. Fuera de los modos infinitos mediatos e inmediatos no hay otros modos infinitos (E I, prop. 23).

En relación con la eternidad de los modos infinitos, es necesario poner de relieve dos cuestiones: por un lado, Spinoza nunca dice que solo la sustancia es eterna,<sup>33</sup> aunque sí es la sustancia lo que aparece caracterizada como eterna en una gran cantidad de ocasiones. Por otro lado, los modos infinitos son caracterizados como eternos tan pronto como Spinoza se explye sobre ellos. Los modos infinitos son infinitos en virtud de su propia

---

<sup>32</sup> Para dar apoyo a nuestro punto, a saber, que los modos infinitos son eternos y no sempiternos (entendiendo por sempiternidad una existencia indefinida) es necesario remitirse a la definición de eternidad que encontramos en E I, def. 8. Allí sostiene: “Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin” (E I, def. 8). Sobre este punto sostiene Guillermo Sibilia: “Para algunos intérpretes, resulta imposible calificar de eternos a los modos infinitos: en efecto, si la eternidad es la propiedad de aquello que existe por sí, esta modalidad de existencia no puede pertenecer a los modos (que existen por otro) sino exclusivamente a la Naturaleza Naturante. Esto ha llevado a esos intérpretes a pensar que la eternidad de los modos infinitos no es en realidad sino una existencia sempiterna o una duración infinita, o bien a considerar que Spinoza no es del todo riguroso en la presentación de su filosofía. Sin embargo, hay que tomar muy en serio el hecho de que Spinoza afirme explícitamente —y que demuestre en una proposición— que los modos infinitos son «eternos» (E I, 21-23)”. Sibilia, Guillermo, *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina, 2017, p. 243.

<sup>33</sup> Cf. Primus, Kristin, “Spinoza’s «Infinite Modes» Reconsidered”, *op. cit.*, p. 17.

causa y no de sí mismos.<sup>34</sup> Ellos no son infinitos por ser modos, ya que los hay finitos e infinitos, sino por su relación con la sustancia. Si la *natura naturans* es indivisible, autocausada y se concibe por sí, los modos infinitos, en tanto modos, son *natura naturata*.<sup>35</sup> Sin embargo, no duran,<sup>36</sup> es decir, son eternos.

Ahora bien, ¿qué aporta la eternidad de los modos infinitos a la pregunta por si el modo infinito mediato es o no un individuo? Considerar la eternidad de la faz de todo el universo permite sostener que, al igual que la esencia de la sustancia, la esencia de los modos infinitos no es el *conatus*, porque el *conatus* se relaciona con la duración. Según E III, prop. 8, el *conatus* implica *tiempo* indefinido por lo que la sustancia y los modos infinitos no pueden tener *conatus*.<sup>37</sup> Así, podemos sostener que la segunda caracterización de la noción de individuo es incompatible con la faz de todo el universo. Algo similar ocurre con la tercera caracterización de la noción de individuo: cosa singular. Las cosas singulares remiten a cosas finitas, algo que genera una contradicción insondable con la infinitud de la faz de todo el universo, en tanto es un modo infinito. De aquí se concluye que la faz de todo el universo ni tiene *conatus* ni es una cosa singular.

---

<sup>34</sup> Cf. Gainza, Mariana, “El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, n° 175, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, Vol. 69 Núm. 174, 2020.

<sup>35</sup> Cf. Kizuk, Sarah, *op. cit.*, p. 44.

<sup>36</sup> Al respecto, es preciso considerar las palabras de Spinoza: “Por «existencia» no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad” (E II, prop. 45, esc.). Sin embargo, algunas interpretaciones han establecido una conexión necesaria entre *natura naturata* y duración, por ejemplo, cuando Dujovne afirma que “la duración pertenece a existencias que tienen a Dios como su causa eficiente, es decir, pertenece a «cosas creadas», lo que la distingue de la eternidad” (Dujovne, León, Spinoza. *Su vida, su época, su obra, su influencia*, *op. cit.*, tomo II, p. 89). Lo anterior es válido para los modos finitos, no lo es para los infinitos que no duran, son eternos y no por eso no son modificaciones. Este carácter híbrido de no estar en la duración y sin embargo no ser *natura naturans* también es un rasgo propio de los modos infinitos. Además, en el caso de la faz de todo el universo, si bien no está en la duración, sus partes sí. Los modos finitos son efectos inmanentes de la sustancia y partes del modo infinito mediato.

<sup>37</sup> Si la sustancia, los cuerpos simples y los modos infinitos tienen o no *conatus* es una discusión dentro del spinozismo. Una interpretación contraria a la propuesta aquí se encuentra, por ejemplo, en el trabajo mencionado de Sarah Kizuk, cuando sostiene que todas las cosas tienen *conatus*: “In the scholium of the «physical interlude» Spinoza writes that what is demonstrated is «completely general» and further it does not «pertain more to man than to other individuals, all of which, though in different degrees, are nevertheless animate». Here one must understand «animate» as that which possesses a *conatus*, which, for Spinoza, all things do. As such, we should want to argue that simple bodies also possess a *conatus*” (Kizuk, Sarah, *op. cit.*, pp. 45-46). Pero, a mi juicio, el “ser animado” al que hace referencia la autora solo explicita la correlación con el atributo pensamiento y no el *conatus* de las cosas en cuestión.

Finalmente, la faz de todo el universo, en tanto modificación, es una expresión de la potencia de la sustancia; pero, ¿es un individuo? Sí y no. La respuesta no es lineal como en el caso de los cuerpos simples y de la sustancia. Podríamos decir que sí, ya que tiene relación de movimiento y reposo de las partes y, por lo anterior, aparece como un individuo en la digresión aunque no tenga relaciones externas. Sin embargo, es eterna, no destructible, por lo que no tiene *conatus*. De manera conjunta, es infinita por lo que no es una cosa singular. Por lo tanto, no cumple con la segunda ni con la tercera caracterización de la noción de individuo. Lo anterior nos permite plantear algo que fue esbozado de manera muy marginal al comienzo de esta investigación. La caracterización aquí ofrecida se refiere a individuos finitos. Spinoza postula un individuo infinito que no cumple con las caracterizaciones segunda y tercera de nuestra investigación. Solo cumple con la definición, definición que tomada por sí sola es un criterio muy endeble para caracterizar la noción de individuo.

Este individuo solo se postula en la digresión física, pero incluso considerando la definición allí ofrecida se presenta un problema al considerar la faz de todo el universo. En otras palabras: la faz de todo el universo, tal como la caracterizamos, es problemática si tenemos en cuenta un punto de la propia digresión: las relaciones exteriores. Pero de todas maneras la definición de individuo caracteriza a este como un individuo. Entonces ¿qué debemos entender por lo anterior? La faz de todo el universo es un cuerpo complejo cuyas partes son todos los cuerpos finitos. En definitiva, la faz de todo el universo es un individuo infinito solo si entendemos por este una *ratio* interna de partes. Porque ella no tiene relaciones externas, ni *conatus* ni es cosa singular. Parecería entonces que así como “naturaleza” se dice de forma distinta para la *natura naturans* y para la *natura naturata*; “individuo” se dice de muchas maneras; o, más precisamente, de más de una: de una manera para lo finito, de otra para lo infinito. Para decirlo con Balibar, esta es una categoría



plurívoca.<sup>38</sup> Siendo fiel a la letra spinoziana del escolio del último lema de la digresión, podemos sostener que la faz de todo el universo es un individuo pero en un sentido muy distinto al que lo son los individuos finitos. Por su infinitud solo puede serlo en tanto *ratio* de partes internas. Es, en síntesis, un individuo en un sentido diverso a la caracterización ofrecida en este trabajo, caracterización que brinda una noción fuerte de individuo, un criterio de individuación suficiente para determinar qué hace que un individuo sea un individuo y aborda no solo su conformación, sino también su esencia actual y su acción.

#### **4.4. A modo de conclusión: los modos finitos**

Las afecciones finitas de la sustancia son los modos finitos. Como vimos en el análisis de los modos infinitos, la noción de modo se encuentra ligada a alguno de los atributos, en tanto son modificaciones de los atributos de la sustancia. Pero, el punto aquí no es el atributo en cuestión o la relación entre los atributos y la sustancia, si no que “la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo” (E II, prop. 21, esc). Es decir, estas modificaciones finitas son el mismo individuo, expresado desde los dos atributos que conocemos. Sin embargo, las nociones de modo finito e individuo no son completamente idénticas. Un cuerpo simple es un cuerpo y, por lo tanto, un modo (finito en este caso); pero, como vimos, los cuerpos simples no son individuos. Por lo tanto, los modos finitos son individuos, siempre y cuando no sean cuerpos simples (o su correlato en el atributo pensamiento); son individuos solo si son cuerpos compuestos. Ahora bien, sumado a lo anterior, la noción de modo finito no es equiparable a la noción de individuo porque no tiene la riqueza explicativa que presenta esta última.<sup>39</sup> Cuando hablamos de modos finitos

---

<sup>38</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza político. Lo transindividual*, Barcelona, Gedisa, 2021, p. 77.

<sup>39</sup> De manera similar, ciertos interrogantes surgen a raíz de otras equiparaciones spinozianas, como la que establece entre modo y cosa singular. Por ejemplo, en E II, prop. 8, las dos veces que aparecen las cosas singulares Spinoza aclara que las equipara a los modos: “Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios”. En las aclaraciones

nos referimos a las cosas finitas en tanto modificaciones de la sustancia; cuando hablamos de individuos nos referimos a la conformación, esencia actual y acción de las cosas. Así, debemos analizar en cada caso si algo cumple con las tres caracterizaciones de la noción de individuo, debemos determinar si algo es un individuo o no desde la propia especificidad de esta noción, porque no se puede sostener simplemente que “todos los modos finitos son individuos”. Aunque los individuos estén comprendidos dentro del universo de los modos finitos, si intercambiamos “individuo” por “modo finito” también se cambia el significado, si bien en la mayoría de los casos pueden referirse a la misma cosa. Si digo que algo es un modo finito estoy afirmando que es una modificación finita que es y se concibe por la sustancia; si digo que algo es un individuo, estoy afirmando que es una relación de partes internas, que tiene esencia actual<sup>40</sup> y que sus partes son causa conjunta de una acción.

Así, desde los cuerpos compuestos más ínfimos, pasando por una célula, los componentes de la sangre, un órgano, un humano, una medusa, una colonia de hormigas, un animal no humano, un cardumen, un arrecife de coral, la tierra —y la lista podría continuar indefinidamente— todos ellos son individuos. En otras palabras: están conformados por partes que mantienen una relación, tienen relaciones externas, su esencia actual es el *conatus* y sus partes son causas de distintas acciones. Ellos, junto a todos los cuerpos finitos conforman la faz de todo el universo, que permanece invariable aunque sus

---

de esta proposición lo que se establece es una igualdad entre cosas singulares y modos. Cabe aclarar que las cosas singulares solo pueden equipararse a los modos finitos. Tal como ellas son definidas, como cosas finitas de existencia determinada, excluyen de su caracterización a los modos infinitos. Así también, en E III, prop. 6 Spinoza sostiene, como mencionamos en el capítulo anterior, que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser en cuanto está a su alcance. Para demostrarlo afirma: “las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios [...]” (E III, prop. 6, dem.). Pero, más allá de la aclaración anterior, en la identificación entre modos y cosas singulares se pierde toda la riqueza que la noción de cosa singular aporta.

<sup>40</sup> Por ejemplo, considerando el *conatus*, podemos sostener que una pila de piedras no conforma un individuo. Tomo en este punto el ejemplo de Barbone, quien sostiene: “Only entities that both exist and operate by a principle that functions as a *conatus* can be understood to be individuals. A pile of stones is not an individual, since there is nothing essential to it, nothing internal to it to function as a formal element to make it the pile of stones it is. No unifying force can be found within it which cannot be explained by external forces that form it”. Barbone, Steven, “What Counts as an Individual for Spinoza?” en Koistinen, Olli y Biro, John (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford, OUP, 2002, p. 100.

partes varíen constantemente. De esta manera, la finitud de los individuos finitos se interrelaciona con la infinitud de la que son parte, la de los modos infinitos mediatos, tanto en el atributo pensamiento como en el atributo extensión; en la inmanencia de la única sustancia que es a su vez infinita.

Ahora bien, la triple caracterización propuesta no solo permite determinar en cada caso si algo es un individuo o no, sino que también permite comprender cuestiones claves de la ontología spinoziana de manera más profunda. De este tema nos ocuparemos inmediatamente.

## 5. Ventajas interpretativas de la triple caracterización propuesta

La triple caracterización de la noción de individuo propuesta en este trabajo permite comprender de manera más acabada algunas cuestiones sumamente relevantes de la ontología spinoziana. En este capítulo nos ocuparemos de tres de ellas: analizaremos cómo gracias a la hipótesis de esta investigación se explican mejor las relaciones parte-todo, los grados de individuación y lo que puede un cuerpo.

### 5.1. Parte y todo

Lo primero que abordaremos son las nociones de parte y todo. Así, este apartado se dedica a la mereología, es decir, al estudio de las relaciones de las partes, tanto de las partes con el todo, como de las partes entre sí.<sup>1</sup> Lo que me interesa poner de relieve aquí es que las nociones de parte y todo no son ideas inadecuadas, sino que por el contrario dichas nociones corresponden a modificaciones reales, más precisamente, a individuos.

Según la digresión física, los individuos son una relación de partes que conforman un todo. Pero la digresión no se enfoca en cómo es esa relación de partes y cuál es la relación de las partes con el todo. Para abordar lo anterior, debemos remitirnos al epistolario. El análisis de la mereología en clave spinoziana tiene como fuente obligatoria la peculiar carta 32 a Oldenburg. En la carta 31, fechada en octubre de 1665, Oldenburg le solicita enérgicamente a Spinoza, tanto en su nombre como en el de Boyle, que le comunique si logra alguna luz en la indagación sobre *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás (quomodò unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat, & quâ ratione cum reliquis cohaereat)*. Spinoza comienza la carta 32 respondiendo a este pedido de explicación.

---

<sup>1</sup> El término “mereología” no es utilizado hasta el siglo XX y, por tanto, no es un concepto estrictamente spinoziano. No obstante, considero que si acotamos dicha noción a una teoría de las partes y sus relaciones, así entendida, la mereología es una preocupación recurrente en la filosofía de Spinoza.

Nuestro filósofo insiste, como ya lo había sostenido en su epístola anterior, en que ignora *cómo cada parte de la naturaleza concuerda (conveniat) con su todo y cómo se relaciona (cohaereat) con las demás*, porque conocerlo *realmente* requeriría conocer toda la naturaleza y todas sus partes. Se limita, entonces, a las razones por las que está convencido de eso. Tras aclarar que no puede atribuir a la naturaleza orden o fealdad, belleza o confusión, sostiene:

Por conexión de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte.

*Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quam quod leges, sive natura unius partis ita sese accommodat legibus, sive naturae alterius, ut quam minime sibi contrarientur. Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant, quatenus vero inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.<sup>2</sup>*

El término traducido por “conexión” es *cohaerentia*, el cual denota la coherencia entre las partes de un todo. Lo mismo vale para la formulación del problema: lo que hay que entender es la coherencia de las partes, cómo cada una *cohaereat* con las demás, cómo se relacionan entre sí y con el todo. En cuanto las cosas se ajustan unas a otras son partes de un todo. Son partes de un todo en cuanto concuerdan entre sí, en la medida de lo posible. La concordancia es lo que explica las partes en tanto partes de un todo. Y en cuanto discrepan, son cada una un todo y no una parte. Es importante resaltar que son las mismas cosas las que concuerdan y discrepan: en cuanto concuerdan son parte; en cuanto discrepan, son distintos todos. Por lo tanto, las mismas cosas son parte y todo.

---

<sup>2</sup> Ep. 32, pp. 170-171. Trad. cast.: 236.

Dada la complejidad del tema, Spinoza continúa la carta 32 con un ejemplo para explicar la conexión entre las partes y la relación de ellas con su todo. Encontramos allí el ejemplo de la sangre. En completa consonancia con lo anteriormente afirmado, nuestro filósofo establece que cuando los movimientos de las partículas de linfa, quilo, etc. se ajustan unos a otros, de suerte que concuerden entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido; y el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre. Pero si concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, de forma diversa a las partículas del quilo, tanto el quilo como la linfa son considerados como un todo y ya no como una parte. Así, la consideración de algo como un todo o como una parte de otro todo consistirá específicamente en la apreciación de que concuerde con las otras partes. Si varias partes concuerdan, conforman un todo sin dejar de diferenciarse como partes distintas. Si consideramos en cuanto discrepan entre sí, cada una es un todo y no una parte. Para aclarar el panorama, Spinoza ofrece una nueva imagen a sus corresponsales:

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí.

*Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, & valeret, & ratione ad observandum, quomodò unaquaeque particula ex alterius occurso, vel resilit, vel partem sui motûs communicat, &. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non vero ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali natura sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certa ratione inter se consentiant.*<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ep. 32, pp. 172-173. Trad. cast.: 237.

Lo primero a tener en cuenta es que aparece la palabra “razón” (*ratione*). Este gusano que vive en la sangre tendría vista y razón. Vista para discernir las partículas y razón para considerar cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos. Esto no es un dato menor: si la razón es la que considera cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos, entonces las nociones de parte y todo no son meras ideas de la imaginación, ideas que para Spinoza son inadecuadas. Aquí es preciso hacer un paréntesis respecto de las nociones de parte y todo y las maneras de conocer: adecuada o inadecuadamente. Afirmar que es la razón la que considera la comunicación del movimiento de las partes permite sostener que las partes y el todo son conocidos adecuadamente. Hay conocimiento adecuado de las partes y el todo en tanto tales. Así, solo si se considera las cosas imaginativamente, se puede pensar las partes de manera aislada, basándose en ideas inadecuadas. En cambio, comprender el complejo entramado de *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás* implica ideas adecuadas.<sup>4</sup> El gusano consideraría cada parte como un todo, ya que consideramos las partes como tales (en relación a un todo) cuando sus naturalezas coinciden entre sí; teniendo en cuenta la concordancia entre ellas. Consideramos como un todo a cada una de ellas en cuanto se distinguen entre sí. Vemos algo como un todo de acuerdo a sus diferencias y razonamos sobre las partes según las leyes que las interrelacionan. Este gusano “no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la

---

<sup>4</sup> Respecto de los géneros de conocimiento y las partes y el todo, es interesante el análisis de Maria Luísa Ribeiro Ferreira quien sostiene: “Até agora temos privilegiado a relação Todo-partes enfocando o registo ontológico. Se quiséssemos referi-la em termos gnosiológicos diríamos que o Todo se alcança pelo terceiro género de conhecimento ou ciência intuitiva. Um conhecimento adequado das partes ocorre quando percebemos os seus aspetos comuns, o que acontece no conhecimento do segundo género ou de razão. Este ao processar-se pelas «communes» permite-nos aceder às leis e constantes a que os modos obedecem” (Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “«Um verme no sangue»: considerações sobre a relação Todo/partes na filosofia de Espinosa”, *Revista de Filosofia. Universidad Iberoamericana*, N° 133, 2012, p. 74). Considero que investigaciones como la anterior refuerzan la lectura mencionada que es parte de esta tesis: las nociones de partes y todo pueden ser comprendidas adecuadamente porque responden a individuos, las partes (si son cuerpos complejos) y el todo son individuos.

naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí”.<sup>5</sup>

Continúa Spinoza la carta 32 a Oldenburg:

Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte.

*Nam si fingamus, nullas dari causas extra sanguinem, quae novos motus sanguini communicarent, nec ullum dari spatium extra sanguinem, nec alia corpora, in quae particulae sanguinis suum motum transferre possent, certum est, sanguinem in suo statu semper mansurum, & ejus particulas nullas alias variationes passuras, quàm eas, quae possunt concipi ex data ratione motus sanguinis ad lympham, chylum, &c. & sic sanguis semper, ut totum, non vero ut pars, considerari deberet. Verum quia plurimae aliae causae dantur, quae leges naturae sanguinis certo modo moderantur, & vicissim illae a sanguine, hinc fit, ut alii motus, aliaeque variationes in sanguine orientur, quae consequuntur non a sola ratione motus ejus partium ad invicem, sed a ratione motus, sanguinis, & causarum externarum simul ad invicem: hoc modo sanguis rationem partis, non vero totius habet. De toto, & parte modo dixi.*<sup>6</sup>

La misma cosa es una parte y es un todo. Parte y todo, entonces, son términos relativos,<sup>7</sup> que se explican según se considere la concordancia o la discrepancia.<sup>8</sup> La parte es definida en relación al todo y el todo no es una simple suma de las partes, sino que las cosas son consideradas como partes de un mismo todo por la conexión que las

<sup>5</sup> Ep. 32, p. 172-173. Trad. cast.: 237.

<sup>6</sup> Ep. 32, p. 172. Trad. cast.: 237.

<sup>7</sup> Cf. Sacksteder, William, “Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 3, Spinoza Issue, 1977, p. 143. Esto es un problema para el caso del modo infinito mediato, faz de todo el universo, que es un todo conformado por partes sin ser parte de un todo de mayor grado de individuación. También es una excepción el caso de los cuerpos simples, que son partes sin ser cada uno un todo conformado por partes.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 141.



interrelaciona;<sup>9</sup> en términos de la digresión física, por la mantención de la relación entre ellas. Cuando se considera la sangre en relación a los movimientos y la concordancia de ésta con otras partes, la sangre deja de ser considerada un todo y pasa a ser considerada una parte de un todo de mayor complejidad. El error, entonces, no es considerar el quilo o la linfa como un todo. Tampoco lo es considerar la sangre como un todo. El error a recusar es considerar a estos como un todo sin tener en cuenta que a la vez son parte de un todo de mayor grado de complejidad, sin considerar que son partes de individuos de mayor grado. Continúa la carta 32:

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos.<sup>10</sup>

El ejemplo de la sangre y sus componentes puede ser extrapolado a todos los cuerpos de la naturaleza. Todos los cuerpos están rodeados por otros cuerpos y se determinan a existir y a obrar de una forma determinada. Asimismo se mantiene en todo el universo la misma proporción de movimiento y el reposo.

Hasta aquí se extiende la explicación de la carta 32. Ahora bien, creo que se puede dar una respuesta más acabada al pedido de Oldenburg. A partir de esta investigación podemos plantear que la clave para entender la relación de partes entre sí y con su todo es considerar que, por cómo aparece en la definición de la noción de individuo, cada todo en tanto relación de partes es un individuo. Así, no solo las nociones de parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación. El análisis que proponemos

---

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. 152.

<sup>10</sup> Ep. 32, p. 171. Trad. cast.: 236-237.

aquí de la noción de individuo incluso permite comprender que las nociones de parte y todo se corresponden con entidades reales que, en tanto individuos, tienen *conatus* y son cosas singulares.

Sin embargo, existen lecturas contrarias a dicha interpretación, que consideran que parte y todo no se corresponden con entes reales, sino de razón.<sup>11</sup> Quizá el problema y el riesgo esté en transpolar los “entes de razón” que aparecen en la carta 12 al segundo género de conocimiento, la razón, de la *Ética*. Es importante aclarar que lo que en otras obras Spinoza llama entes de razón es lo que en la *Ética* llama ideas inadecuadas de la imaginación.<sup>12</sup> Sin entrar en el escabroso camino de esta terminología spinoziana, el punto para nuestro tema es distinguir entre lo que corresponde a ideas de la imaginación o no, a fin de determinar si implican un conocimiento adecuado o inadecuado.

En este momento, conviene recapitular lo sostenido en los tres capítulos precedentes. Cada individuo es definido como una relación de partes; por lo que cada individuo es un todo, un todo conformado por partes que mantienen una relación constante entre ellas. A la vez, los individuos son partes de otros individuos de mayor grado de complejidad. Partiendo de la triple caracterización del individuo planteada en los primeros tres capítulos, en conjunción con lo analizado en la carta 32, se puede

---

<sup>11</sup> Este es el caso, por ejemplo, de Julie Klein en su texto “By Eternity I understand...”. Encontramos allí una lectura que olvida por momentos las diferentes ideas que envuelven el primer y el segundo género de conocimiento: las inadecuadas y las adecuadas, respectivamente. Klein considera que los conceptos de todo y parte no responden a nada real y serían conceptos ligados a la sucesión y la quietud. Cf. Klein, Julie, “«By Eternity I Understand»: Eternity According to Spinoza”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Nro.51, 2002, pp. 317-318. También en una línea contraria a de mi hipótesis, Miriam van Reijen afirma que parte y todo son construcciones mentales. Cf. Reijen van, Miriam, “Spinoza, Oldenburg y van Blijenbergh”, *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, N° 133, 2012, p. 29.

<sup>12</sup> E I, ap.: “todas las nociones, con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación”. Para un análisis detallado véase Narváez, Mario, “El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza.”, VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, 2011, La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011. Es necesario tener en cuenta que: “En sus escritos posteriores Spinoza ya no utilizará el término *entia rationis*, no obstante, seguirá manteniendo la oposición entre conceptos del entendimiento y conceptos de la imaginación. En el TIE la denominación aparece una sola vez (par. 95) pero en la *Ética*, por ejemplo, los conceptos universales y trascendentales que formamos como auxiliares de la memoria ya no son presentados como *entia rationis*, sino como ideas inadecuadas por oposición a los conceptos del entendimiento que son ideas adecuadas”. *Ibid.* p. 6.

avizorar que tanto las partes como los distintos todos son entidades reales, corresponden a individuos. Los individuos son cuerpos complejos que mantienen una relación constante entre sus partes y relaciones externas. El todo y las partes en tanto todo (siempre y cuando no sean cuerpos simples) tienen *conatus*. A su vez, las partes que concuerdan (como aparece en la carta) son causa de una misma acción; por lo que el todo que conforman es una cosa singular.

La noción de partes no es necesariamente una idea inadecuada de la imaginación. Solo se la entiende inadecuadamente si se cree las partes de manera aislada, como en un momento lo hace el gusano en la sangre; si se considera, basándose en ideas inadecuadas, que cada individuo es un átomo aislado. La razón, en cambio, no concibe partes desconectadas, esto solo lo hace la imaginación. De hecho “aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente” (E II, prop. 38); por lo que las nociones de parte y todo pueden no ser ideas inadecuadas sino del segundo género. Justamente, como aparece en la carta 32, lo que tiene en cuenta la razón es la concordancia y la coherencia de las partes. En otras palabras, si bien parte y todo son modos de pensar, eso no nos compromete a afirmar que sean necesariamente modos de imaginar.

En definitiva, considerando las tres caracterizaciones de la noción de individuo en la *Ética* y la carta 32 de 1665, no podemos afirmar que parte y todo no responden a nada fuera del pensamiento.<sup>13</sup> Cada individuo, en tanto todo que es una relación de

---

<sup>13</sup> Entre las interpretaciones que postulan los conceptos de parte y todo como meros entes de razón se encuentra también la de Ghislain Guigon, quien sostiene en su “Spinoza on Composition and Priority”: “Spinoza holds that Nature is mereologically simple because it is absolutely infinite and prior to any other concrete being. Since he denies mereological complexity to Nature, he maintains that talk of parts and whole are beings of reason, so that neither «part» nor «whole» has a real definition. Still he allows himself to introduce stipulative definitions of composite individuals in such a way that, according to his doctrine, composition occurs in the concrete modes of Nature. However, applying these stipulative definitions to an infinite being results in a kind of composition that is merely of reason: a kind of composition that does not occur but that we can conceive of *as if* it occurred for theoretical reasons, *i.e.* to help us to understand more easily difficult issues”. Guigon, Ghislain, “Composition and Priority,” en Goff, Philip (ed.), *Spinoza on Monism*, New York, Palgrave, 2011, p. 205.

partes y parte de un todo más complejo, pero no hay que perder de vista que los individuos son partes y todo *reales*. Aquí radica la importancia de la mereología spinoziana para el análisis del problema del individuo: no se puede considerar adecuadamente la noción de individuo sin establecer que las nociones de parte y todo no son inadecuadas. Y, a su vez, la noción de individuo permite una comprensión adecuada de la mereología en la filosofía de Spinoza: cada todo es un individuo compuesto de partes con esencia actual cuyas partes concurren/cooperan en una misma acción.

Ahora bien, se pueden ver ciertas continuidades entre la digresión física y la carta 32. En la sección citada de dicha epístola aparece la noción de “proporción entre el movimiento y el reposo”. Esta misma expresión encontramos en E II, prop. 13, lem. 5, donde se establece que las partes componentes de un individuo pueden volverse mayores o menores pero, si conservan entre sí la misma proporción de movimiento y reposo, esto no modifica el individuo conformado. Lo mismo sucede si los cuerpos cambian el sentido de sus movimientos pero conservando entre sí la misma relación de movimiento (E II, prop. 13, lem. 6). En la demostración correspondiente se sostiene que lo anterior es evidente ya que el individuo conserva aquello que en la definición se dijo que era su forma, es decir, la relación de movimiento. Ahora bien, cuando en la carta Spinoza se refiere a la proporción de movimiento y reposo no nos remite a la relación de cualquier individuo. Por el contrario, se refiere a la proporción de todo el universo que es caracterizado como “el conjunto”. Este conjunto aparece en E II, prop. 13, lem. 7, esc. como “toda la naturaleza”. Sin embargo es necesario al respecto remarcar que en este conjunto las partes son partes modalmente diferenciadas, no hay desintegración: la faz de todo el universo no es una noche sin estrellas donde todo se confunde.<sup>14</sup> La faz de

---

<sup>14</sup> Dentro de las posturas que resaltan la indiferenciación de las partes en el todo que es el modo infinito, se encuentra la de Klein, quien sostiene: “Spinoza suggests that we think simultaneously of Nature's infinite varying and its wholeness, and he suggests that we think of infinite individual as a complex of interacting individuals. Where the world as a mode is composed of indefinitely many such individuals,

todo el universo es el todo donde las partes que lo anidan<sup>15</sup> son, a su vez, todos diferenciados. Vemos aquí que negar la realidad de las partes y el todo nos lleva nuevamente al acosmismo, en el que lo único que existe realmente es la única sustancia.

Lo que vale para las partes de la faz de todo el universo vale para cualquier todo: la unidad de las partes en el todo no es una unidad ilusoria.<sup>16</sup> Recordemos que, dentro de las lecturas que consideran que en Spinoza hay una noción débil de individuo, incapaz de delinear de manera terminante los individuos, como la de Melamed, la unidad de las cosas finitas es postulada como una unidad difusa. Un tipo de unidad que pone de manifiesto la inferioridad de los modos respecto de la sustancia.<sup>17</sup> Este problema está conectado con el que mencionamos al comienzo del apartado: parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación y no responden a unidades ilusorias, o incluso difusas, sino a individuos. Considero que la unidad no puede ser ilusoria o difusa. Por el contrario, las partes efectivamente conforman un individuo, cuya esencia actual es el esfuerzo por perseverar en el ser, que se mantiene una relación (*ratio*) constante entre dichas partes y ellas actúan conjuntamente conformando una cosa singular.

---

Nature is the infinite individual, infinitely complex in its *ratios*. Spinoza's idea of the infinitely varying single individual depends on a sense of causation that does not presuppose ontological differentiation into parts". Klein, Julie, "«By Eternity I Understand»: Eternity According to Spinoza", *op. cit.*, p. 321. Sin embargo, el todo no implica negar las partes, o incluso su indiferenciación. Al contrario, todo todo tiene partes diferenciadas.

<sup>15</sup> Por este motivo, Alison Peterman señala que Spinoza fue relacionado con la doctrina filosófica del alma del mundo, entre otros por Wachter, quien asoció a nuestro filósofo con el alma del mundo de la Kabbalah. Según la autora, el alma del mundo tiene dos características: es un individuo unificado y explica el comportamiento de los cuerpos. Cf. Peterman, Alison, "The World Soul in Early Modern Philosophy" en Wilberding, James (ed.) *Oxford Philosophical Concepts: The World Soul. A History*, OUP, 2021.

<sup>16</sup> Quien sostiene lo anterior es Sacksteder, uno de los comentaristas más revisitados a la hora de abordar la mereología spinoziana. En su descripción de las partes y el todo, el autor sostiene que los seres deben ser concebidos como partes o todo, pero ninguno de estos conceptos los reduce a una unidad. La unidad, según él, es ilusoria cuando se ignoran las interdependencias complejas entre elementos discretos. Cf. Sacksteder, William, "Simple Wholes and complex Parts: Limiting Principles in Spinoza". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, N° 3, 1985, p. 404.

<sup>17</sup> Cf. Melamed, Yitzhak, "Immanent Cause, Acosmism, and the Distinction between «Modes of God» and «Modes of an Attribute»", *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, *op. cit.*, 2013, pp. 81-82.

Recordemos, la definición que versa: “Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, *en ese sentido* los considero a todos ellos como una cosa singular” (E II, def. 7).<sup>18</sup> Ahora bien, cuando Spinoza sostiene “en este sentido” no se sigue de allí que la unidad conformada sea conjetural, sino que son parte de un todo en un respecto, y, a la vez, un todo cada parte, en otro respecto. Que cada individuo sea parte de un todo mayor no le hace perder individuación ni hace que la individuación sea ilusoria. Para retomar el ejemplo de la carta, la sangre *es* efectivamente un todo, y también *es* una parte.<sup>19</sup> Lo mismo sucede con el quilo y la linfa.

Las nociones de parte y todo no son fantasmagóricas, responden a individuaciones reales, sin que el ser parte de un todo arrastre a las partes a su aniquilación en tanto partes.<sup>20</sup> Se puede concebir la naturaleza como un todo sin que lo anterior implique el borramiento de las partes. Al contrario. La naturaleza solo puede ser concebida como un todo si se la considera conformada a partir de partes que se interrelacionan entre sí. Ni el todo se puede concebir sin las partes que lo conforman, que conforman su *ratio*; ni las partes se pueden concebir sin las demás partes con las que conforman un todo y sin ese todo. Solo se conoce inadecuadamente las partes y el todo cuando se los consideras por fuera del complejo entramado de relaciones en el que están inmersos. Ser parte de un todo es estar en relación concordante con otras cosas, conformando una cosa singular que es un individuo y que tiene su propia esencia actual,

---

<sup>18</sup> La cursiva es mía.

<sup>19</sup> Respecto a la parte y al todo sostiene Sacksteder que para algunos propósitos podemos tomar la sangre como un todo (Cf. Sacksteder, William, “Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View”, *op. cit.*, p. 147). Considero, por el contrario, que no es cuestión de propósitos, ya que —entre otras cosas— introducir esa terminología es complicado en la filosofía spinoziana, sino que cada todo es efectivamente un todo.

<sup>20</sup> En palabras de Agustín Volco: “la parte de un todo no es un objeto inerte sujeto al orden de la totalidad, sino un individuo, una totalidad en sí misma, que en su actividad participa de totalidades más amplias, más complejas, en las que su actividad constitutiva lo compone como parte”. Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, *op. cit.* p. 13.

es decir, conformando una unidad que no es ilusoria. Aunque la imaginación perciba cada parte de manera aislada, abstracta, y las nociones que forman son universales; la razón conoce las partes en tanto partes de un todo, conoce sus relaciones a partir de lo que tienen en común dichas partes.

Dada la relevancia que tiene para nuestro análisis me permito un pequeño *excursus*. Una objeción posible a la hipótesis de que las partes y el todo son en verdad partes y todo, y que esta consideración no es ilusoria o difusa, podría ser lo que Spinoza sostiene en E I, prop. 15, esc. Allí afirma que la distinción del agua es una distinción modal y no real, que las partes no son realmente distintas. Ahora bien, lo anterior no implica que la individuación sea conjetural,<sup>21</sup> o que el conocimiento de las partes y el todo sea un conocimiento inadecuado. Lo que este escolio afirma respecto de las gotas de agua es simplemente que es una distinción modal y no real. El problema aquí es qué entendemos por el hecho de que algo no sea una distinción real. Cuando Spinoza se refiere a que la distinción no es real, lo hace para aseverar que la distinción no es sustancial, ya que la proposición en cuestión versa: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido” (E I, prop. 15). Si consideramos el ejemplo de las gotas de agua en su contexto, vemos que Spinoza allí está discutiendo con aquellos que niegan la extensión de la sustancia porque la extensión implicaría división en partes y, por lo tanto, finitud. En una argumentación por el absurdo sostiene: “Porque, si la sustancia corpórea se pudiera dividir de modo que sus partes fueran realmente distintas, ¿por qué entonces no podría una parte ser aniquilada, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes?” (E I, prop. 15, esc.). Lo que se observa aquí es que

---

<sup>21</sup> Una postura similar a la del presente trabajo encontramos en Ursula Renz: “by 1p15s, in which Spinoza discusses the ontological status of the difference between parts of water. Unsurprisingly, he concludes that this difference can only be a *distinctio modalis*, rather than a *distinctio realis*. He certainly does not deny, however, that the factual partition of a body of water into smaller amounts constitutes a physical process, which affects the individuality of these very volumes of water”. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience...*, *op. cit.*, pp. 53-54.

Spinoza equipara que las partes sean realmente distintas a que la sustancia esté dividida en estas partes. En este sentido es claro que la división no es real: no es real porque las partes no dividen la sustancia, no son sustancias distintas.<sup>22</sup> Pero sí hay una división modal, en tanto cada gota está dividida, es un todo. Y esta división no es ilusoria o imaginaria, Spinoza no sostiene eso. Más adelante explica en el mismo escolio:

Sin duda, las cosas que son realmente distintas entre sí, pueden existir una sin otra y permanecer en su estado. Pero, como en la Naturaleza no se da el vacío (se estudia en otro lugar) y todas las partes deben conjuntarse de suerte que no haya vacío, de aquí se sigue también que ellas no se pueden distinguir realmente. (E I, prop. 15, esc.)

Aquí queda claro qué entiende Spinoza por el hecho de que las cosas no se distingan realmente. Lejos de implicar la indistinción de las cosas, que la división no sea real quiere decir simplemente que las cosas no pueden entenderse adecuadamente de manera aislada; y que no haya vacío en la naturaleza implica que la división es una división de los modos pero no de la sustancia. Ningún modo finito puede existir y entenderse de manera aislada. Sin embargo, pueden distinguirse, aunque no por la sustancia, sí por el movimiento y reposo, la rapidez o la lentitud si son cuerpos simples (E II, prop. 13, lem. 1) o por la *ratio* o unión de cuerpos si son complejos (E II, prop. 13, def.). También las partes y los todos, que son individuos, se distinguen por el *conatus* y por el hecho de ser una cosa singular cuyas partes realizan una acción conjunta. En esto consiste su individuación, aunque ella implique una distinción solo modal. Como ya tuve ocasión de señalar, una comprensión adecuada de la mereología auxilia la comprensión de las

---

<sup>22</sup> Al respecto de las diferentes distinciones en la filosofía de Spinoza establece Mariana de Gainza: “En la recuperación cartesiana de la escolástica, la distinción real se refiere a la distinción entre sustancias, y el criterio para establecerla es que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de otra; la distinción modal se da entre una sustancia y un modo (en cuanto manera de ser o de actuar de esa sustancia, que sin ella no puede ser ni ser concebido, aunque la sustancia sí pueda ser concebida sin su modo), y entre modos de la misma sustancia; la distinción de razón, finalmente, se establece entre una sustancia y su atributo, que es aquello por lo cual la sustancia es conocida clara y distintamente (no siendo posible conocer una sustancia sino a través de su atributo)”. Gainza, Mariana, “El problema de las distinciones en Spinoza. Una subversión crítica de Descartes”, *Endoxa, Universidad Nacional de Educación a Distancia*, Facultad de Filosofía, Madrid, España, N° 41, 2018, pp. 57-58.



tres caracterizaciones de la noción de individuo. Y, viceversa, nuestro análisis de la noción de individuo ayuda a la comprensión de las nociones de parte y todo. En definitiva parte y todo son efectivamente eso: aunque la división no sea sustancial, una gota de agua *es* una gota de agua y no una consideración inadecuada, ilusoria o difusa. En otras palabras: las nociones de parte y todo no son ideas inadecuadas ni denotan unidades ilusorias sino que corresponden a individuos, entendiendo por estas una *ratio* constante de partes, *conatus* y acción conjunta de partes.

## 5.2. Grados de individuación

nuestra normal estimación del tamaño de las cosas  
es variable, insegura y fatua,  
en cuanto que creemos que podemos eliminar toda comparación  
y discernir toda general diferencia de tamaño  
simplemente por la evidencia de nuestros sentidos.

Christiaan Huygens, *Fragmento de autobiografía*

Como sostuve anteriormente, los individuos se relacionan como partes y todos, partes que concuerdan con las demás conformando todos, que son individuos de mayor complejidad. Así, el universo spinoziano consta de individuos más o menos complejos, es decir, de distintos grados de individuación.<sup>23</sup> En cuanto a esto último, casi finalizando la digresión física Spinoza aclara: “hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone más que de cuerpos que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, es decir, más que de cuerpos muy

---

<sup>23</sup> Vale aclarar en este punto que la expresión “grados de individuación” no aparece en las obras de Spinoza; los términos de la digresión física de la *Ética* refieren a distintos géneros de individuos (unos compuesto de otros) e individuos más o menos complejos. Sin embargo, la expresión “grados de individuación”, tomada del pensamiento simondoniano (Cf. Simondon, Gilles, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2015), a los fines explicativos muestra de manera más intuitiva y directa las distintas complejidades de los individuos. Por esto último utilizo esta expresión en el análisis.

simples” (E II, prop. 13, lem. 7, esc.). En efecto, hasta ese momento la digresión trató sobre los individuos de un primer grado de individuación, aquellos que se componen de cuerpos simples, cuerpos que se distinguen por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Continúa el escolio:

Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de diversa naturaleza, hallaremos que podrá ser afectado de otros varios modos, aunque conserve su naturaleza [...]. Si concebimos, a continuación, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno de su forma. Y, si proseguirnos así al infinito, concebirémos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total. (E II, prop. 13, lema 7, esc.)

Así, este escolio plantea los grados de individuación comenzando por aquellos individuos que se componen de los cuerpos más simples, que corresponden a los individuos del primer grado. Tenemos también un segundo grado de individuación: individuos compuesto por individuos del primer grado. Un tercer grado que consiste en individuos constituidos por aquellos que eran parte del segundo grado, y así, sucesivamente, hasta concebir que toda la naturaleza es un solo individuo. Excepto los individuos del primer grado de individuación, todos los otros individuos se componen de partes que son, a su vez, individuos.<sup>24</sup> Cada uno de ellos puede ser afectado de muchas maneras sin cambiar de naturaleza. El periplo de menor a mayor grado es:

- individuos de grado de individuación 1: conformados por cuerpos simples y no por individuos
- individuos de grados de individuación 2: conformados por aquellos individuos de grado 1

---

<sup>24</sup> Acerca de la relación entre los grados de individuación spinozianos y la óptica de la segunda mitad del siglo XVII, véase, Aguilar, Claudia, “Grados de individuación spinozianos: filosofía demostrada según el orden óptico” en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol.37, 3- 2020. Para un análisis que relaciona la carta 32 con la teoría pendular véase Buyse, Filip, “A New Reading of Spinoza’s Letter 32 to Oldenburg: Spinoza and the Agreement between Bodies in the Universe”, en Boros, Gábor; Szalai, Judit y Tóth, Olivér (eds.), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Budapest, Eötvös Loránd University, 2017, 104-123.

- individuos de grado de individuación 3: conformados por aquellos individuos de grado 2.

Y así sucesivamente hasta la faz de todo el universo. Tenemos aquí finalmente toda la escala de grados de individuación spinozianos, sin que exista ningún centro en ella, sin que ninguno sea “más individuo” que otros.<sup>25</sup> Las partes que conforman individuos del segundo grado de individuación son tan individuos como los individuos de mayor complejidad. Sin embargo, la relación entre los distintos grados de individuación en tanto que partes y todo solo es abordada de manera muy breve en E II, prop. 13, lema 7, esc.<sup>26</sup> En las propias palabras de Spinoza: “Y, si hubiera sido mi intención tratar expresamente del cuerpo, debería haber explicado y demostrado todo esto con más detalle. Pero ya he dicho que mi objetivo es otro, y que, si he aducido estos datos, es únicamente porque de ellos puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar” (E II, prop. 13, lem. 7, esc.). Ciertamente, el tratamiento de los grados de individuación en la digresión física es bastante somero. Spinoza no se explaya sobre este tema tan relevante para la comprensión de su ontología.

---

<sup>25</sup> Por este motivo, la interpretación de Sacksteder en “Simple Wholes and Complex Parts...” me parece polémica en cierto punto. El autor analiza la carta 32 abordada en el apartado anterior y sostiene que el gusano está en nuestra propia víscera (Cf. Sacksteder, William, “Simple Wholes and complex Parts: Limiting Principles in Spinoza”, *op. cit.*, p. 394), cuando en realidad Spinoza simplemente habla de un gusano en la sangre, nunca habla de sangre humana o alguna otra especificación. Sin embargo, Sacksteder en su artículo constantemente remite a humanos. En términos ontológicos no hay un estatuto privilegiado de los individuos humanos dentro de los grados de individuación. Asimismo el autor ofrece una interpretación muy peculiar sobre la imagen del gusano en la sangre. Sostiene que la dramatización de Spinoza sobre las reflexiones del gusano es un juego moral en el que se muestra la dependencia que tienen las resoluciones éticas del mejoramiento del intelecto (Cf. *Ibid.*, p. 401, nota al pie 5). Sobre todo teniendo en mente el objetivo del presente apartado, quisiera distanciarme de esta interpretación que hace foco en los humanos y no en los distintos grados de individuación y en los distintos individuos. La interpretación moral del ejemplo del gusano de la carta 32 podría limitar la interpretación sobre los grados de individuación y agregar un componente humanista y moralizante que no está explícito en la carta de Spinoza. Sacksteder termina dicho artículo afirmando que los seres de la región media (es decir los que son partes y todo) “progresan” reconociendo que son partes complejas, excepto en la medida en que sus mentes están unidas en concordancia con el todo. Así, el autor parece reducir el análisis a los humanos o al menos a los individuos con autoconciencia. Sin embargo, la concordancia se da entre partes como las de la sangre (para ser fiel al ejemplo spinoziano) y esto no nos compromete con la necesidad de atribuirles autoconciencia.

<sup>26</sup> Aunque nos hemos referido al atributo extensión porque es al que se dedica Spinoza en la digresión, no hay que perder de vista la doble atribución en la consideración de parte y todo y de los grados de individuación.

Ahora bien, podemos comprender mejor los grados de individuación si tenemos en cuenta no solo el escolio anterior, sino también las tres caracterizaciones de la noción de individuo. Lo que en la digresión es presentado como la conformación de cuerpos de distinta complejidad puede ser complementado con las otras caracterizaciones de la noción de individuo. De esta manera la propuesta de esta investigación permite comprender mejor los grados de individuación porque lo hace no solo desde la relación de partes, sino desde el *conatus* y la acción u operación de los individuos. Así los individuos de mayor grado se explican por la *ratio* de sus partes, pero también porque la propia esencia actual de las partes es el esfuerzo por perseverar en el ser y esto conlleva la unión de potencias con las otras partes, que también son individuos, en tanto partes de la misma cosa singular que actúan conjuntamente. Los distintos grados de individuación se explican por las tres caracterizaciones de la noción de individuo.

Los individuos de distintos grados de individuación tienen su esencia actual que consiste en el esfuerzo por perseverar en el ser. Y ellos son cosas singulares. Por lo que, independientemente del grado de individuación que tengan, los individuos provocan efectos ya sea siendo causas adecuadas o inadecuadas. Aquí creo que un nuevo puente puede ser trazado entre la carta 32 abordada en el apartado anterior y la sección analizada de la *Ética* en lo que respecta a los términos de concordar y concurrir/cooperar. En la carta mencionada el tema que se discute es *cómo cada parte de la naturaleza concuerda (conveniat) con su todo y cómo se relaciona con las demás*. Dado que en la concordancia las partes conforman un todo, tal como las partes de las cosas singulares conforman un todo, concordar es actuar como una sola cosa. Aquí es donde, definición de cosa singular mediante, concordar y actuar como una sola cosa se solapan.<sup>27</sup> Para concurrir o cooperar en una acción y que las partes sean a la vez causa

---

<sup>27</sup> Así lo sostiene Steinberg, en una lectura muy plausible: “*Convenire* can mean a number of things [...]. It is the last sense of *convenire* as a literal coming together (*con-venire*) –which Lewis and Short (1975)

de un solo efecto la concordancia que hay entre las partes es tal que conforman un todo. Así, la noción de individuo spinoziana es sumamente abarcativa por todos los individuos de distinta complejidad que contempla. Que haya distintos grados de individuación no mitiga la noción de individuo.<sup>28</sup> Es más, estos grados de individuación se comprenden de manera más acabada si a lo sostenido en la digresión física le sumamos la consideración de la esencia actual y la acción de los individuos.<sup>29</sup> Es decir, si tenemos una noción fuerte de individuo.

### 5.3. ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo?

La última ventaja interpretativa de nuestra propuesta que quisiera mencionar refiere a una famosa frase del spinozismo: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Para su análisis es necesario analizar el escolio de la proposición que establece: “Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)” (E III, prop. 2). Allí Spinoza afirma la irreductibilidad de cada atributo, por lo que un cuerpo o una mente se explica por un atributo de la sustancia y no puede explicarse por otro (E III, prop. 2, dem.). Ahora bien, dado que la comprensión de esta proposición tiene sus complicaciones, Spinoza se detiene allí en un extenso escolio. El problema es que dicho escolio ha dado lugar a una serie de malentendidos a la hora de comprender la correlación mente-cuerpo de los individuos. El objetivo de este apartado es dilucidarlo contra aquellxs que interpretan la

---

list as its primary meaning («To come together, meet, assemble, gather, come in a body»)– that I want to focus on [...] (TP2.15). On this understanding, what it means for things to agree is for them to combine powers and to act as one. To agree is literally to co-operate, to produce common effects, and to constitute a greater singular thing (E2def7). On this reading, things that agree with one another do not collapse into a single entity, rather they retain their distinctness while participating in a new, more powerful entity.” Steinberg, Justin, *op. cit.*, p. 141.

<sup>28</sup> Quien considera un problema de la noción de individuo el hecho de que los individuos puedan ser parte de individuos de mayor complejidad es Melamed. Cf. Melamed, Yitzhak, “Acosmism or Weak Individualism? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite” *op. cit.*, p. 88.

<sup>29</sup> Sobre este asunto volveremos en los capítulos 7 y 9, en términos éticos y políticos respectivamente.

frase “nadie sabe lo que puede un cuerpo” como la imposibilidad de conocimiento sobre los cuerpos, o la potencia ilimitada de ellos. En este análisis es crucial considerar la triple caracterización de la noción de individuo.

Afirma Spinoza en el famoso escolio en cuestión:

Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por la experiencia, puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad. ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación de la mente, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad de la mente y del arte de excogitar! (E III, prop. 2, esc.)

En primer lugar, entonces, el prejuicio que reaparece es el del apéndice de la primera parte, y el de las proposiciones finales de la segunda parte: el libre albedrío. Y, aunque no se pueda dudar de ello si se consideran “las cosas”, sin embargo, el análisis suele ser abordado con prejuicios: el mencionado prejuicio del libre albedrío y, en particular, el prejuicio de que la mente manda y el cuerpo obedece, o de que la mente actúa y el cuerpo padece. Lo que se olvida aquí es que mente y cuerpo corresponden a un mismo individuo y que o bien ambos actúan o bien ambos padecen. De este prejuicio que atraviesa la manera inadecuada de concebir los individuos se desprende una consecuencia:

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por la mente. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones. (E III, prop. 2, esc.)

Acá hay un circunstancial crucial: “por ahora”. Hay una gran diferencia entre “no se puede determinar lo que puede un cuerpo” y “nadie ha determinado *por ahora* lo que puede un cuerpo”. La explicación de por qué nadie ha podido determinarlo hasta ahora la encontramos en el prefacio de la misma parte, prefacio que complementa el análisis

del escolio. Se ha considerado a los seres humanos como un imperio dentro de otro imperio, que se determina únicamente por sí mismo; se ha considerado al individuo humano como contando como una voluntad indeterminada a la que el cuerpo obedece. Así, la mayor parte de quienes han estudiado los afectos y la conducta humana se han dedicado a denostarlas porque consideran la impotencia humana un vicio. Por otra parte, también hay quienes han dado consejos prudentes y han escrito cosas preclaras sobre la recta conducta. Sin embargo, no han podido explicar los afectos ni lo que puede la mente (E III, pref.).

Si bien *por ahora* no se ha determinado qué puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza; hay que evaluar el alcance de este “por ahora”. Esto no quiere decir que lo que puede un cuerpo sea algo misterioso o algo que se conozca por una suerte de sortilegio. De hecho, a la altura de la tercera parte, ya contamos con la digresión física de la *Ética*, donde Spinoza efectivamente sí explica los cuerpos mediante axiomas, lemas y postulados que corresponden únicamente a su atributo. Con lo cual, con el “por ahora” Spinoza se refiere a otras investigaciones, y no incluye su propia filosofía. Continúa un poco más adelante el escolio:

Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción. (E III, prop. 2, esc.)

El comienzo de esta cita puede ser confuso. Que nadie sepa la manera en que la mente mueve al cuerpo, ni cuantos grados de rapidez pueda imprimirle no descarta que eso pueda suceder. Sin embargo, la verdadera causa de la acción es muy distinta. A partir de la digresión física vemos que la afirmación es una argumentación por el absurdo: si la mente moviese al cuerpo, los defensores de este prejuicio sabrían cómo y cuánto

movimiento podría imprimirle. Pero no lo saben. Lo que sí se sabe a partir de la digresión es que el movimiento y reposo es lo que distingue a los cuerpos simples, que son partes componentes de los individuos; y que nada de lo que atañe a los individuos considerados desde el atributo extensión requiere de la intervención de la mente. En la digresión física, al contrario de quienes creen en la interacción mente-cuerpo, Spinoza establece un lema sobre la interacción entre los cuerpos, en el que ellos se “imprimen movimiento”: cuando sostiene que un cuerpo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, con el que ocurre lo mismo y así hasta el infinito (E II, prop. 13, lem. 3). A la luz de la tercera parte, este lema cobra mayor relevancia. No es que un cuerpo ha podido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, sino que ha debido necesariamente ser determinado por otro cuerpo. Lo que se descarta es que haya podido ser determinado al movimiento o al reposo por algo que no sea un cuerpo, por ejemplo, una mente. Aunque el lema 3 no aparezca explícitamente en la demostración de E III, prop. 2, esta es la contracara de dicho lema: la mente no puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo; así como el cuerpo no puede determinar a la mente a pensar.

De este modo, es evidente por qué nadie sabe cómo la mente mueve al cuerpo ni cuanto movimiento puede imprimirle. Ello no se puede determinar porque no existe. Esta constelación de problemas, inundada de prejuicios, es lo que ha hecho que “por ahora” nadie haya determinado lo que puede un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza. Ahora bien, la idea de que la mente mueve al cuerpo tiene tantos adeptos que Spinoza postula algunas posibles objeciones a su postura:

Pero dirán que, sepan o ignoren con qué medios la mente mueve al cuerpo, ellos experimentan en todo caso que, si la mente no fuera apta para reflexionar, el cuerpo sería inerte [...] les pregunto: ¿no enseña también la experiencia que, por el contrario, mientras el cuerpo está inerte, también la mente es inepta para reflexionar? (E III, prop. 2, esc.)



Frente a esta posible objeción, Spinoza responde recurriendo a la mismidad de mente y cuerpo, es decir, a que mente y cuerpo son una sola y misma cosa pero vista desde dos atributos diferentes. Con la respuesta que da a la objeción, no solo la refuta, sino que evidencia su postura que niega la existencia de la mente y del cuerpo como dos cosas realmente distintas y separadas, de las cuales la segunda obedece a la primera. Más adelante, en el mismo escolio, respecto a otra hipotética objeción, Spinoza insiste:

yo he mostrado ya que ellos no saben qué pueda el cuerpo ni qué se pueda deducir de la sola contemplación de su naturaleza. (E III, prop. 2, esc.)

Esto se entrelaza con el “por ahora” del comienzo. Habiendo hecho su punto, Spinoza ya no sostiene que hasta ahora *nadie* ha determinado lo que puede el cuerpo, sino que *ellos* ignoran lo que puede el cuerpo.<sup>30</sup> Ellos son quienes sostienen esta causalidad de la mente sobre el cuerpo, y que, por lo tanto, no saben lo que puede un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza. Ellos son los que priorizan uno de los atributos a la hora de considerar un individuo. Spinoza, por el contrario, afirma que solo existe una sustancia, un único orden que se expresa en infinitos atributos de los que conocemos solamente dos: el pensamiento y la extensión. Sostiene que una misma cosa considerada bajo un atributo o el otro es una mente o un cuerpo, y que uno no puede determinar al otro. Afirma también que todo cuerpo se mueve o está en reposo y una serie de axiomas, lemas, postulados, etc., que explican los cuerpos según leyes corpóreas, tal como lo demuestra la digresión física. Continúa Spinoza:

De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones de la mente no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo [...]. Todas estas cosas muestran sin duda con claridad que tanto la decisión de la mente como el apetito y la determinación del cuerpo son

---

<sup>30</sup> Según Maxime Rovere la referencia de Spinoza en esta frase es el *Discours sur l'anatomie du cerveau* de Steno, quien, de manera socrática, comienza su discurso afirmando que nada sabe sobre el cerebro. Así, Steno rechaza las concepciones previas que había sobre el cerebro. Al respecto, véase Rovere, Maxime, “Le Socrate au scalpel” en *Le Clan Spinoza*, París, Flammarion, 2017.

simultáneos por naturaleza o más bien una y la misma cosa, a la que llamamos decisión, cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y que llamamos determinación, cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y el reposo. (E III, prop. esc.)

Si bien Spinoza había afirmado antes que “a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia”, el punto aquí es la coincidencia entre experiencia y razón. Tanto la experiencia como la razón demuestran lo contrario a lo que pretenden sus adversarios.<sup>31</sup> El problema del inicio del escolio reaparece. Hay quienes piensan que la mente decide y el cuerpo obedece porque creen en la causalidad final y en la libertad indeterminada de los individuos humanos. Creen en el libre albedrío. Para quienes no damos asentimiento a estos prejuicios, la decisión de la mente y la determinación del cuerpo son una sola y misma cosa. Spinoza cambia el sujeto de enunciación: ya no es el “ellos”, los que ignoran lo que puede un cuerpo; sino un nosotros, que sabemos que mente y cuerpo son la misma cosa desde distintos atributos. Y entonces *llamamos* “decisión” o “determinación” según qué atributo consideremos.

Así el famoso “nadie sabe lo que puede un cuerpo” se basa en ideas inadecuadas, en prejuicios como el libre albedrío o la creencia en la indeterminación de los individuos humanos. Es una afirmación de quienes no saben que mente y cuerpo son una sola y misma cosa vista desde dos atributos distintos. En efecto, en la digresión física Spinoza no necesita remitirse al atributo pensamiento para explicar las relaciones corporales. Cuestión que, como lo retoma el escolio analizado, no había sido adecuadamente determinada hasta ese momento por quienes sostienen una postura contraria a la spinoziana. Esta es la primera respuesta al problema: lo que puede un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza lo explicó Spinoza en la digresión

---

<sup>31</sup> Al respecto, puede consultarse Chauí, Marilena, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol II, op., cit.*, Cap. 4: “A união da mente com seu corpo: a vida afetiva”.

física; considerando el individuo según su primera caracterización, en tanto relación constante de partes.

Ahora bien, según la segunda caracterización de la noción de individuo, podemos dar una respuesta más completa a la pregunta por lo que puede un cuerpo. Considerando el individuo como un cuerpo complejo, su esencia actual es el *conatus*. Como tuve ocasión de señalar, el *conatus* cuando se refiere al alma sola se llama “voluntad”, cuando se refiere al alma y al cuerpo “apetito” y cuando se trata de apetito con conciencia se llama “deseo”. Spinoza no ofrece de manera explícita una palabra para referirse al *conatus* solamente considerado desde el atributo extensión.<sup>32</sup> Sin embargo, lo que puede un individuo, un cuerpo compuesto finito considerado desde el atributo extensión, es la potencia con la que ejerce su *conatus*. Esta es la segunda respuesta a la pregunta por lo que puede un cuerpo: lo que puede un cuerpo es su potencia, la potencia con la que ejerce su esfuerzo por perseverar en el ser. Aunque esta afirmación puede parecer tautológica, complementa la respuesta contra la frase “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. En efecto, lo que puede un cuerpo no solo es lo que dictan los axiomas, lemas, definición y postulados de la digresión física. Lo que puede un cuerpo es también su potencia. Y tanto la primera caracterización de la noción de individuo como la segunda implican ambos atributos. Dicho de otra forma: ya sea considerando al individuo como relación o como *conatus* esto compete tanto a la mente como al cuerpo de los individuos.

Ahora bien, es la tercera caracterización de individuo la que pone el foco en la acción y operatividad de estos. Así, a partir de comprender los individuos en tanto cosas

---

<sup>32</sup> Una posibilidad aquí es que, según la definición general de los afectos, el *conatus* referido solo al atributo extensión se llame “impulso” (E III, def. gral. af. 1, exp.). Cf. Travaglia, Marcos, *Consciencia y afectividad humanas. Una indagación desde la Ética de B. Spinoza, op. cit.*, p. 41. Si bien la opción anterior es plausible, sin embargo, Spinoza no lo define explícitamente y utiliza la palabra “impulso” en otras partes de la *Ética* según su significado habitual, como aquello que induce a hacer algo de manera súbita, sin reflexionar.

singulares, podemos sostener que lo que puede un cuerpo complejo consiste en lo que hagan sus partes de manera conjunta. Lo que puede un cuerpo es su efectualidad, ya sea a partir de partes que actúan adecuada o inadecuadamente. Lo que puede un cuerpo (compuesto) es el efecto del que, a la vez, todas sus partes son causa. Por lo tanto, es posible responder a la pregunta por lo que puede un cuerpo, si se consideran las tres caracterizaciones de la noción de individuo ofrecidas.

El escolio finaliza afirmando que los que creen que hacen cualquier cosa por libre decisión de la mente sueñan con los ojos abiertos. Así también —podemos agregar— sueñan con los ojos abiertos quienes creen hacer algo por libre determinación del cuerpo; o mejor dicho, por indeterminación del cuerpo. En lo que sigue delimitaremos nuestro análisis a aquellos individuos cuyas partes son seres humanos para discutir qué pueden estos cuerpos conformados por individuos humanos (en tanto relación, *conatus* y cosas singulares) en términos éticos y políticos.

## **Segunda parte: Eficacia ético-política de la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales**

El problema del individuo en Spinoza abriga un nuevo y vasto interrogante: ¿qué eficacia ético-política tiene la noción de individuo spinoziana en discusiones actuales? A esta noción la hemos abordado a partir de tres caracterizaciones distintas (relación, *conatus* y cosa singular), hemos analizado cuáles son los individuos del universo spinoziano y las ventajas interpretativas respecto de la ontología que la caracterización propuesta conlleva. Resta ahora explorar sus implicancias ético-políticas. Lo que me interesa plantear en esta segunda parte es que la noción fuerte de individuo spinoziana (entendida en su triple caracterización) permite hacer un aporte a dos discusiones actuales: la de la libertad o autonomía relacional de los individuos humanos y la de cómo comprender los colectivos que estos conforman. A dichos puntos dedicaré los próximos cuatro capítulos.

## 6. La ética spinoziana: su recepción actual

Libre y arrogante, en su marcha inmutable,  
la fuerza infinita sigue su vasto curso;  
impulsada por la dulce necesidad de amar,  
la debilidad se busca un refugio en el gran universo.  
Hölderlin, *Himno a la libertad*

La libertad es el eje del proyecto ético de Spinoza. Las preguntas cruciales para esta ética son: ¿qué es la libertad de un individuo? O, mejor dicho, ¿cómo llega un individuo a ser libre? Sin embargo, dicha noción ha sido una de las más controversiales y una de las que más rechazo ha generado en la recepción de esta filosofía a través de los siglos.<sup>1</sup> Si bien el problema ético (y también político) en los estudios de la filosofía spinoziana y de su noción de individuo se han centrado particularmente la noción de libertad, desde los últimos años proliferan las interpretaciones que consideran el carácter relacional de la ética de Spinoza enfocándose en la noción de autonomía. La lectura relacional de la ética spinoziana se opone a las interpretaciones que postulan al individuo como autosuficiente. Es necesario, entonces, detenerse en las interpretaciones actuales (entendiendo por estas las de los últimos 20 años), y estas interpretaciones se centran en la noción de autonomía relacional. Por un lado, tenemos la letra spinoziana y sus lecturas predominantes hasta el siglo XX inclusive que se ocupan de la libertad. Por otro, la recepción actual spinoziana que enfatiza el carácter relacional de la ética pero centrándose en la autonomía y no en la libertad. Aquí surge el problema de cómo comprender el vínculo entre libertad y autonomía. Es decir, qué entendemos por cada

---

<sup>1</sup> Véase: Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania, op. cit.*, cap. VII.

una de ellas, si es que son algo distintos y, si existe una preferencia de una frente a la otra, a qué se debe esto.

Me ocupo de las interpretaciones relacionales ya que son las más afines a la postura de esta investigación y, por tanto, las que permiten plantear de manera más sutil coincidencias, objeciones y respuestas en aras de proponer una propia interpretación de la ética relacional spinoziana. Así el recorrido de este capítulo será: en primer lugar, analizar la reciente recepción que la filosofía de Spinoza ha tenido en discusiones en torno a la autonomía relacional; en segundo lugar, abordar los distintos problemas que encuentro en esas interpretaciones para luego plantear, en tercer lugar, si realmente es necesario abandonar la noción de libertad. Mi intención es reflexionar sobre el concepto de autonomía en Spinoza en relación con su noción de individuo en el contexto de la discusión actual sobre la autonomía relacional y reflexionar acerca de cómo se enlaza dicha noción con el concepto de libertad spinoziano.

### **6.1. Discusiones actuales en torno a Spinoza y la autonomía relacional**

Como señalé, a pesar de las constantes referencias a la libertad en la *Ética*, parte de la recepción actual de la filosofía de Spinoza, la del siglo XXI, no se centra en la noción de libertad, sino en una foránea a la letra spinoziana: la noción de autonomía, más precisamente la de autonomía relacional.<sup>2</sup> El concepto de autonomía relacional, que hace hincapié en el carácter social de la autonomía, ha sido muy discutido en las últimas dos décadas. Sobre este tema es crucial el libro editado por Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar del año 2000, que lleva por título *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (*Autonomía relacional*).

---

<sup>2</sup> Este asunto es señalado por una autora que es parte de la recepción a analizar, Caroline Williams. Cf. Williams, Caroline, "Revisiting Spinoza's Concept of Conatus: Degrees of Autonomy" en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 117.

*Perspectivas feministas sobre la autonomía, la agencia y el sí mismo social*).<sup>3</sup> Las temáticas que atraviesan sus doce artículos son principalmente las problemáticas de la agencia y el contexto en relación a la autonomía. Sin embargo, un hilo común recorre todo el libro: la apuesta por romper el lazo que ha atado históricamente la autonomía a la independencia (relación que recibió merecidas críticas por parte de diversas teorías feministas), para re-pensar la autonomía partiendo de la interdependencia social como un hecho.<sup>4</sup>

Casi veinte años después, en la estela de las investigaciones sobre la autonomía relacional pero dentro de los estudios spinozistas se publicó: *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others (Spinoza y la autonomía relacional. Ser con otros)*.<sup>5</sup> Este libro —editado por Armstrong, Sangiacomo y Green— es un enorme aporte a la discusión sobre la ética relacional spinoziana. Pero esta publicación no es un caso aislado, en los últimos 20 años la discusión acerca de la ética spinoziana pone de relieve su carácter relacional y la noción eje es la de autonomía. El objetivo de este apartado es analizar los debates que genera la filosofía de Spinoza en las discusiones en torno a la

---

<sup>3</sup> Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie (eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, OUP, 2000.

<sup>4</sup> Como sostiene Ericka Tucker: “In recent years, the notion of relational autonomy has transformed the old debate about the freedom of the individual in society [...]. Rather than the old poles of libertarianism versus social constructivism, relational autonomy theorists sought to find ways to understand how we can be free while being fully situated in social lives (Benhabib 1992; Mackenzie and Stoljar 2000; Barclay 2000; Christman 2004; Westlund 2009; Stoljar 2015)”. Tucker, Ericka, “Power, Freedom and Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others, op. cit.*, p. 149.

<sup>5</sup> Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019. Allí uno de los autores sostiene que Spinoza provee una base para la autonomía relacional que ha recibido poca atención por parte de la literatura especializada. Cf. Kisner, Matthew, “Spinoza on Natures: Aristotelian and Mechanistic Routes to Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others, op. cit.*, p. 86. Más aún, en su libro del año 2011 este autor señala que las contribuciones de Spinoza a este tema no habían recibido aún mucha atención y que el único tratamiento de la autonomía en la época moderna, *The Invention of Autonomy* (1998) de Schneewind, trata a Spinoza como uno más en una larga serie de figuras menores anteriores a Kant. Kisner considera que aunque muchos trabajos recientes de teoría política están atentos a cómo la filosofía de Spinoza nos habla en la actualidad, ellos no se centran en su visión de la autonomía. Cf. Kisner, Matthew, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 11.



autonomía relacional y la manera en la que esta última es definida por los distintos autores.

En la introducción editorial de *Spinoza and Relational Autonomy* aparece la idea de que una lectura relacional de la filosofía spinoziana se contrapone a las interpretaciones más racionalistas que postulan un individuo libre como paradigma de autosuficiencia. Este tipo de interpretaciones serían las que causaron la indiferencia respecto de la filosofía de Spinoza en los debates contemporáneos, situación que lxs editorxs confiesan querer revertir. Por mi parte, considero que las lecturas que postulan respecto de la filosofía spinoziana un individuo libre como paradigma de autosuficiencia son contrarias a la hipótesis general del presente trabajo y a cómo fue definido el individuo desde el primer capítulo; pero, sobre todo, son contrarias a la propia letra spinoziana.

Como antecedentes de la compilación mencionada contamos con un artículo de Aurelia Armstrong en el libro *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* (*Interpretaciones feministas de Spinoza*) publicado en 2009. En este texto titulado “Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism” (Autonomía e individuo relacional: Spinoza y el feminismo), la autora parte del rechazo a la interpretación atomista de la filosofía spinoziana haciendo hincapié en su concepción relacional del individuo. Asimismo, presenta las críticas y reconfiguraciones de la teoría feminista al concepto de autonomía; reconfiguraciones en las que considera que la filosofía de Spinoza podría ser una potencial contribución. También señala que las investigaciones feministas plantean la posibilidad de combinar una noción fuerte de autonomía individual con una visión del sí mismx como social y relacional. Este tipo de lectura superaría las dicotomías de independencia-dependencia, sí mismo-otrx,

individuo-sociedad.<sup>6</sup> En este sentido, Armstrong se sitúa a sí misma dentro de lo que llama “un tercer tipo de lecturas de Spinoza” que superaría la oposición entre individualismo y holismo. Lo que me parece más interesante de este planteo, y que quisiera rescatar, es que se propone pensar la autonomía de un individuo concebido en términos profundamente relacionales. Armstrong avizora en el carácter relacional del individuo spinoziano puede contribuir a los esfuerzos feministas de revisar concepciones canónicas de la autonomía individual.<sup>7</sup> Pues, como pone de relieve, una concepción atómica del individuo se conjuga con ideales de la agencia autónoma,<sup>8</sup> no relacional, podemos agregar. La autora señala que la vulnerabilidad es la condición para la autonomía y que la mereología spinoziana es de interés para los feminismos por cómo explica la relación de las partes con el todo, es decir, como determinación recíproca y no como opuestos.<sup>9</sup>

En cuanto al debate contemporáneo respecto de la autonomía relacional, Sangiacomo sostiene que filósofas feministas como Friedman y Oshana han remarcado en las últimas décadas el carácter hiper-individualista de la autonomía entendida como autorregulación; autonomía que, por el contrario, no debería ser considerada sin las relaciones sociales.<sup>10</sup> El autor explica que en estos debates las interpretaciones sobre la autonomía relacional se dividen en aquellas que la caracterizan como causal y aquellas que consideran que la autonomía es constitutiva. La primera sostiene que las relaciones sociales y el ambiente sociocultural afectan causalmente la autonomía de un individuo. En cambio, para la lectura constitutiva, las relaciones sociales son una condición

---

<sup>6</sup> Cf. Armstrong, Aurelia, “Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, op. cit., p. 52.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.* p. 45.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* p. 46.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.* p. 61.

<sup>10</sup> Cf. Sangiacomo, Andrea, “A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit. p. 194.

necesaria para la autonomía. Sangiacomo considera que la autonomía relacional spinoziana se ubicaría en el grupo de la autonomía constitutiva.<sup>11</sup> Williams, en una línea similar, tomando como ejemplo a Judith Butler y a Aurelia Armstrong, sostiene que las teorías feministas ya han analizado los límites del modelo del sujeto político liberal y han establecido la importancia de la interdependencia y la vulnerabilidad del sujeto político.<sup>12</sup>

Como mencioné, cada artículo de *Spinoza and Relational Autonomy* define la autonomía relacional spinoziana de manera distinta. Pero quisiera centrarme puntualmente en la propuesta que Andrea Sangiacomo presenta en su texto, porque considero que es el artículo que desarrolla esta noción de manera más extensa y profunda. Para este autor “autonomía” es un concepto más abarcativo que el concepto de acción; ya que la autonomía remitiría al esfuerzo por causar los efectos de unx mismx, y la acción al esfuerzo por causar los efectos de unx mismx sobre la base de la concordancia en naturaleza con causas externas.<sup>13</sup> El punto es que todo agente, en la medida en que existe, tiene un grado de autonomía, entendida como la potencia del agente de provocar sus propios efectos.<sup>14</sup> Respecto a las distintas interacciones que este puede tener sostiene:

Este panorama conduce a tres escenarios diferentes: (1) interacciones con causas externas, basadas en la concordancia de naturaleza, que conducen a un aumento de la potencia; (2) interacciones con causas externas, basadas en la discordancia de naturaleza, que conducen a una disminución de la potencia; y (3) interacciones con causas externas, basadas en la discordancia de naturaleza, que conducen a un aumento de la potencia. El caso 1 corresponde a lo que Spinoza llama “afectos activos de alegría”, y representan el mayor grado de autonomía y conducen al mayor grado de potencia y a la mejor forma de interactuar con las causas externas (es decir,

---

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cf. Williams, Caroline, “Revisiting Spinoza’s Concept of Conatus: Degrees of Autonomy”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, op. cit., p. 116.

<sup>13</sup> Cf. Sangiacomo, Andrea, “A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 201.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 200.

la interacción basada en la concordancia). El caso 2 corresponde a lo que Spinoza llama “afectos pasivos de tristeza”, y representan el grado más bajo de autonomía, en el que el agente sufre una disminución de su propia potencia debido a una discordancia de naturaleza con las causas externas que lo determinan. El caso 3 corresponde a lo que Spinoza llama “afectos pasivos de alegría”, en los que el agente experimenta un aumento de la potencia que no se debe a una concordancia de naturaleza con las causas externas.<sup>15</sup>

Si bien los tres casos corresponden a algún tipo de autonomía, solo el primero es una acción en sentido estricto, ya que es una actividad racional basada en nociones comunes. Pero, ya sea por cualquiera de los casos, la autonomía es relacional porque siempre está basada en la interacción del agente con causas externas.<sup>16</sup> El primer caso corresponde a la autonomía racional; el segundo caso, por el contrario, corresponde a los afectos pasivos de tristeza y representan el nivel más bajo de autonomía, en el que el agente padece una disminución de su potencia debido a la discordancia en naturaleza con las causas externas que lo determinaron. La autonomía expresada en pasiones alegres, el tercer caso, es autonomía pasional y siempre el primer caso es mejor que este.<sup>17</sup> Sangiacomo afirma que la prostitución puede ser mejor analizada si distinguimos una autonomía cuantitativa (la capacidad de un agente para ser más o menos autónomo) de una cualitativa (la capacidad de un agente de desarrollar mejores o peores formas de autonomía).<sup>18</sup> No me interesa aquí discutir el análisis que hace el autor de la prostitución, ni el ejemplo que propone (el de una joven llamada Angie y una trabajadora social) sino ver qué noción de autonomía está considerando. La dimensión cuantitativa de la autonomía corresponde al grado de potencia y al éxito con el que un agente provoca sus propios efectos en las interacciones con las causas externas. La dimensión cualitativa corresponde al grado de concordancia en la naturaleza que sustenta la interacción del agente. Cuanto mayor sea el grado de concordancia en

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 201. La traducción es mía.

<sup>16</sup> *Cf. Ibid.* p. 202.

<sup>17</sup> *Cf. Ibid.* p. 203.

<sup>18</sup> *Cf. Ibid.* p. 195.

naturaleza entre el agente y las causas externas con las que interactúa, mayor será su grado de racionalidad.<sup>19</sup> Pero el punto aquí es que siempre hay un grado de autonomía, en cualquiera de los tres casos citados el individuo es autónomo.

Dentro de los otros textos de la compilación resulta relevante para nuestro enfoque el de Kisner, quien basa la autonomía relacional spinoziana en el concepto de naturaleza. Según este autor, Spinoza provee una base metafísica a la autonomía relacional porque un individuo puede ser activo cuando su naturaleza lo determina a efectos particulares, incluso manteniendo cierto grado de pasividad: cuando es afectado por otros o cuando coopera con otros en un mismo efecto.<sup>20</sup> Una idea recurrente de este investigador es que no solo somos activos cuando somos causa adecuada.<sup>21</sup> Kisner pone de relieve que es la teoría no ortodoxa del individuo spinoziano la que permite plantear la autonomía relacional porque los individuos se conforman cuando las partes actúan juntas para producir algún efecto.<sup>22</sup> En este caso, el punto a tener en cuenta es que el autor entrelaza la cooperación con la pasividad y la dependencia. Otro análisis de la noción de autonomía encontramos en el texto de Caroline Williams. La autora vincula la ontología relacional spinoziana con la autonomía relacional a partir del análisis del *conatus*, que considera como sinónimo de potencia. En efecto, lo que habría serían distintos grados de autonomía según las variaciones de la potencia.<sup>23</sup>

Una propuesta distinta hallamos en el artículo de Keith Green. Green afirma que la autonomía relacional spinoziana está basada en la idea de que un individuo puede ser causa adecuada en cuanto se guíe por la razón, equiparando ser libre a actuar por la

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.* p. 203.

<sup>20</sup> Cf. Kisner, Matthew, “Spinoza on Natures: Aristotelian and Mechanistic Routes to Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others, op. cit.*, p. 74.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74.

<sup>23</sup> Cf. Williams, Caroline, “Revisiting Spinoza’s Concept of Conatus: Degrees of Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others, op. cit.*, p. 121.

propia naturaleza.<sup>24</sup> El autor examina las razones de Spinoza para negar que la penitencia, la humildad, la vergüenza y la abyección puedan ser virtudes. Sostiene que estas pasiones son contrarias a la autonomía, concebida como una capacidad de auto-guiarse moralmente por la potencia de nuestra mente. Asimismo, lo que mueve a los agentes a desear bienes genuinos para sí mismos también redundaría en el bien de cualquier otro individuo que tenga una naturaleza concordante. Así, el auténtico amor propio es una condición necesaria para la autonomía. Por lo que amarse a sí mismo genuina y necesariamente implica relaciones que sostienen la autonomía individual.<sup>25</sup> Como se puede avizorar, las posturas son muy variadas; pero lo que a mí me interesa puntualmente son los inconvenientes que encuentro en ellas. Sobre esto me explayaré a continuación.

## 6.2. Tres problemas de esta recepción

Más allá de las particularidades, encuentro tres problemas principales en las interpretaciones de la autonomía relacional spinoziana existentes hasta el momento. El primero es que la noción de autonomía relacional es demasiado aplicable, ya que implicaría tanto afectos activos como pasivos. Dentro de este grupo se ubicarían los textos de Andrea Sangiacomo y de Matthew Kisner. Para Sangiacomo la autonomía no está necesariamente ligada a la concordancia. De este modo, como vimos, distingue una autonomía pasiva, basada en la alegría pasional; de una activa y racional, siendo la última la mejor para el individuo.<sup>26</sup> Ya que el autor en su artículo diferencia una

---

<sup>24</sup> Cf. Green, Keith, "Spinoza on Affirmation, Anima and Autonomy: «Shattered Spirits»", en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 164.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.* p. 186.

<sup>26</sup> Cf. Sangiacomo, Andrea, "A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution", en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 203.

dimensión cuantitativa de la autonomía (según el agente sea más o menos autónomx) de una cualitativa (según la capacidad del agente de desarrollar mejores o peores formas de autonomía);<sup>27</sup> incluso en el segundo caso de los tres mencionados donde tenemos pasiones tristes y disminución de la potencia por la discordancia con las causas externas, incluso allí, Sangiacomo ve un grado de autonomía. Con lo cual la autonomía parecería ser un término omniabarcante. Como analizaré oportunamente en el siguiente capítulo, por mi parte, considero que solo en el primer caso hay autonomía.

Respecto a la mencionada relación entre autonomía y acción, Sangiacomo sostiene que dado que la autonomía es el esfuerzo por causar nuestros propios efectos, es más amplia que el concepto de actividad, que consiste en el esfuerzo por causar los propios efectos sobre la base de la concordancia en naturaleza con causas externas.<sup>28</sup> Por lo anterior Sangiacomo termina planteando dos tipos de autonomía: una racional y una pasional.<sup>29</sup> Y aunque la autonomía racional siempre sea mejor, ya que implica no solo la interacción con causas exteriores, sino también la cooperación, la autonomía pasional es igualmente autonomía.<sup>30</sup> Si bien me parece importante rescatar esta última relación propuesta por el autor, entre autonomía racional y cooperación; sin embargo, el problema persiste. La autonomía se aplica a todo lo que realiza un individuo y a todos sus afectos (activos y pasivos). En este sentido, considero que un término de tal campo de aplicación puede resultar insuficiente en cuanto a su capacidad explicativa.

Volvemos a encontrar este problema —el de postular una autonomía demasiado aplicable— en el artículo de Matthew Kisner. Según este autor Spinoza permitiría entender la actividad y la pasividad como compatibles. Basándose en E III, prop. 9, equipara perseverar en el ser con ser activo. Así, Kisner sostiene que nunca se es pasivo

---

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 194-195.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 202.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 203.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 204.

de manera completa, ya que el esfuerzo por perseverar en el ser constantemente juega un rol.<sup>31</sup> De esta manera, siempre habría algún grado de autodeterminación o autonomía; incluso en aquellos casos en los que somos pasivos o dependientes (que el autor equipara con obrar cooperativamente con otros).<sup>32</sup> Su hipótesis más llamativa es que la pasividad y la actividad no son excluyentes. La noción spinoziana de naturaleza, a su juicio, es útil para superar esta dicotomía porque lleva a concebir la pasividad y la actividad como compatibles. Podemos ser activos en el sentido de actuar desde nuestra naturaleza o *conatus* y, por tanto, podemos alcanzar un grado de autodeterminación o autonomía, incluso en los casos en que somos pasivos y dependientes, incluidos los casos en que trabajamos cooperativamente con otros.<sup>33</sup> Su ejemplo es el siguiente: si tomamos un medicamento para tratar un problema de salud, el efecto de la curación es causado tanto por el medicamento externo como por el propio *conatus*, que desempeña un papel en la cura y que metaboliza, utiliza y procesa el medicamento. Por lo tanto, al tomar el medicamento, la persona es al mismo tiempo pasiva, porque se ve afectada por el medicamento, y activa, porque su *conatus* está trabajando para provocar el efecto.<sup>34</sup> Por mi parte, a diferencia de este autor, la distinción entre actividad y pasividad — actuar y padecer— será central en mi planteo a la hora de delimitar qué es la autonomía; sin que esto excluya la acción con otros como acción autónoma. Pero por el momento es conveniente continuar con los escollos de esta discusión.

El segundo problema que encuentro en las discusiones spinozianas sobre autonomía relacional consiste en una concepción del individuo muy restringida, una concepción que no llega a explicar todos sus aspectos. Aquí se ubicaría el artículo ya

---

<sup>31</sup> Cf. Kisner, Matthew, “Spinoza on Natures: Aristotelian and Mechanistic Routes to Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p.83.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 87.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 84.



comentado de Kisner —quien a lo largo de su escrito identifica el individuo spinoziano con el *conatus*—, el de Armstrong y el de Williams. El texto de Kisner es un ejemplo de cómo los dos problemas se entrelazan: una concepción restringida del individuo repercute en una noción de autonomía poco explicativa. En este caso, el autor considera que el individuo es solo el esfuerzo por perseverar en el ser y, en consonancia con lo anterior, postula que hay autonomía incluso en la pasividad, porque equipara la acción al *conatus* del individuo.

El artículo de Armstrong, como mencioné, plantea las discusiones y tensiones en torno a la autonomía y el carácter social de esta. Para la autora lo que se revela como la contribución spinoziana a esta problemática es la noción de individuo. Sin embargo, este solo es entendido como capacidad de afectar y ser afectado.<sup>35</sup> Aunque también la autora considera la *ratio* de partes, el acento está puesto en la noción de individuo en tanto y en cuanto capacidad de afectar y ser afectado; sin que se resalte la acción de los individuos como partes de cosas singulares de mayor grado de individuación. Así, un individuo sería solo una capacidad de afectar y ser afectado, capacidad que aumenta o disminuye según los afectos. Esta concepción estrecha de la noción de individuo trae aparejado el siguiente problema: la autora equipara la autonomía con la acción pero identificando a esta última con lo que aumenta nuestra potencia; y lo que disminuye nuestra potencia, con la pasión.<sup>36</sup> Tenemos aquí el inconveniente de no considerar pasiones que aumentan nuestra potencia. Esta última cuestión, que se origina en su concepción del individuo, termina afectando su propuesta en torno a la autonomía relacional en la filosofía de Spinoza; porque equipara la acción y el aumento de la potencia olvidando cuestiones fundamentales de esta filosofía como las pasiones alegres.

---

<sup>35</sup> Cf. Armstrong, Aurelia, “Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

Un problema similar encontramos en el trabajo de Caroline Williams. En su texto el análisis está centrado en el *conatus*. Según la autora, el individuo se define como potencia y dicho individuo debe ser entendido como una singularidad que tiene sus propias causas y condiciones; y, sobre todo, como un centro de acción y potencia (que equipara, problemáticamente a mi juicio, a relaciones de movimiento y reposo) conectado en una red de distintas maneras con otros individuos. Estas relaciones son las que da lugar a la interdependencia y reciprocidad entre las partes y construye el individuo.<sup>37</sup> Según Williams, la concurrencia o la colaboración sucede incluso con los que no necesariamente se tiene una naturaleza común.<sup>38</sup> En definitiva, creo que la concepción estrecha del individuo se basa en la asimilación del *conatus* y la relación de movimiento y reposo; que, según su lectura, serían una sola y misma cosa.<sup>39</sup> Lo anterior, y aquí está todo el punto de este segundo problema, da por resultado una concepción del individuo muy acotada, que no agota todos sus aspectos. No distingue su relación de partes de su esencia actual y no contempla la acción de los individuos. De esta manera, sin considerar las múltiples caracterizaciones de la noción de individuo (como vimos en los primeros tres capítulos) ella queda muy acotada y esto impide una concepción adecuada de la autonomía, que termina siendo relegada solo al grado de potencia de los individuos.

El tercer y último problema que encuentro en las lecturas de la autonomía relacional spinoziana es que la concepción de la autonomía, al menos en un primer

---

<sup>37</sup> Cf. Williams, Caroline, “Revisiting Spinoza’s Concept of Conatus: Degrees of Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 120.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>39</sup> Es interesante, sin embargo, cómo Williams caracteriza la razón cuando sostiene: “Common notions evolve from an understanding of composition and relation between (and within) combinations, and they constitute ideas about the shape and value of the extended individual [...] where every general axiom or common notion refers back to the combination of bodies that generate them. Here, reason is a practical reason, charged with strong affective and imaginative dimensions. It is derived principally from the state and complexity of bodies, and linked to the discernment of agreement and common interest between them”. *Ibid.* pp. 124-125. Sobre este tema volveré en el próximo capítulo.

momento del análisis, resulta individualista, esto es, considera a los individuos de manera aislada. Según ciertas lecturas, el aumento de potencia en otros individuos parecería ser meramente una consecuencia posterior de la autonomía. Esta interpretación puede encontrarse, en varias oportunidades, en el artículo de Keith Green y en algunos pasajes del artículo de Ericka Tucker. Green en su texto distingue una concordancia bajo la condición de la impotencia del ánimo (sin tener una idea adecuada de las causas) de la búsqueda activa de la propia perseverancia: cuando un individuo actúa bajo la guía de la razón.<sup>40</sup> En este último caso, los afectos que favorecen nuestra naturaleza, a juicio de Green, también implican acciones que favorecen la potencia de todas las otras naturalezas que son lo suficientemente similares para ser potenciadas por las mismas causas, naturalezas que acuerdan con la nuestra. Respecto de la dependencia, el autor sostiene que un individuo genuinamente libre no es menos dependiente de otros.<sup>41</sup> En definitiva, Green postula la autonomía spinoziana como una condición bajo la cual los individuos que son *sui iuris* realizan sus propios “fines” sin dañar a otros.<sup>42</sup> El nudo problemático surge cuando señala que en tanto un individuo actúa bajo la guía de la razón, eso no es ventajoso solo para su propia perseverancia, sino también para las otras naturalezas que concuerdan con la suya. Esto es de esta manera ya que las ideas adecuadas por las que un individuo dirige su acción para su propio bien también son ideas de las naturalezas de las causas que afectan a otros individuos de naturalezas similares en maneras similares. Así, buscando la propia perseverancia, se declina activamente los afectos que podrían motivar el daño a otros.<sup>43</sup>

Vemos en este punto que parecería haber, al menos en el análisis, dos momentos: un

---

<sup>40</sup> Cf. Green, Keith, “Spinoza on Affirmation, Anima and Autonomy: «Shattered Spirits»”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 164.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 182.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p. 187-188.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 181.

primer momento de acción activa solitaria, en la que un individuo actúa de manera aislada; y un segundo momento en que la autonomía de unx es beneficiosa para el resto. Este primer momento de acción racional solitaria es lo que me parece problemático e impropio de plantear en la filosofía spinoziana. De esta manera, para Green la autonomía no es la acción conjunta, sino que los afectos que animan la propia naturaleza motivan acciones que potencian a otrxs de naturaleza similar, que son potenciados por las mismas causas.<sup>44</sup> Así, el aumento de la potencia de los otrxs con los que acordamos en naturaleza no aparece como algo intrínseco sino como un agregado posterior. El “ser con otrxs” del título de la compilación aparecería recién en un segundo momento, luego de la acción de un individuo aislado.

Ericka Tucker, en su artículo, destaca la importancia de los estudios feministas spinozianos respecto de la autonomía relacional y la relevancia de las teorías feministas en general (ya no solo spinozianas) para el análisis de dicha noción.<sup>45</sup> La autora hace hincapié en la imitación de los afectos y sostiene que esta nos configura a nosotrxs mismxs: tanto nuestras acciones, afectos, deseos; como las ideas que tenemos de nosotrxs mismxs y del mundo.<sup>46</sup> Creo que el punto aquí es que la autora no toma la relacionalidad del individuo desde la digresión física, sino que pone la relacionalidad como posterior a la constitución del individuo y no como la constitución en sí, como la conformación física que encontramos en la digresión. Así, parecería haber un individuo ya formado que se va configurando a través de la imitación de los afectos.

Asimismo, Tucker desestima el tratamiento específico de la libertad que encontramos en la *Ética*, para proponer que la teoría de la libertad spinoziana consiste

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, p. 184.

<sup>45</sup> Cf. Tucker, Ericka, “Power, Freedom and Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 158.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155.

en el aumento de la potencia.<sup>47</sup> Resulta curioso el hecho de que lo anterior implique un aumento de libertad incluso cuando el aumento de la potencia es pasional y no racional. La autora afirma que Spinoza define la libertad en términos de potencia y que, la libertad individual solo puede ser relacional, ya que la potencia de un individuo es limitada o aumentada por la potencia de aquellxs que lx rodean.<sup>48</sup> Aquí está todo el meollo de la cuestión: parecería poder haber un individuo conformado cuya potencia se ve aumentada o disminuida por la potencia de quienes lo rodean. De este modo, la relacionalidad parecería estar dada solo *a posteriori*. Sin considerar la caracterización del individuo de la digresión física, o el individuo como relación, Tucker sostiene que las emociones, ideas y apetitos son la fuente de la potencia; y que estos son configurados relacionalmente entre otros humanos y en el contexto particular de su ambiente.<sup>49</sup> Sin embargo, según lo visto en la segunda parte de la *Ética*, para que haya potencia y variaciones de la potencia (como aparece en la tercera parte de la obra) tiene que haber *ratio*, relación de movimiento y reposo entre partes. Y en esta relación ya son necesarios los otros individuos. Es así como la relacionalidad propuesta debe ser entendida desde la conformación de los individuos, y no solamente como variaciones de la potencia posteriores a su conformación. Este denominado tercer problema (el de postular un primer momento individualista del individuo y de su autonomía) se manifiesta sobre todo hacia el final del artículo. En palabras de la autora:

Necesitamos a otrxs –aún si en algún sentido ellxs limitan lo que somos capaces de ser y hacer– porque solxs somos débiles [...] sin otros humanos, solxs, tenemos muy poca potencia (E4app32, TTP16) [...]. No hay un afuera de lo social –unx puede escapar, por supuesto, pero no con la propia potencia (libertad) intacta [...]. Identificando potencia y libertad Spinoza nos muestra un aspecto bastante extraño de esta última: que a través de la negociación con aquellxs que nos rodean logramos nuestra libertad y potencia al mismo tiempo.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 159. La traducción es mía.

El pasaje posee varios puntos interesantes. En primer lugar, podría considerarse que la interpretación presenta rasgos utilitaristas, en el sentido de que parecería haber un cálculo egoísta: necesito a otrxs porque sola soy débil. Sin embargo, una mirada atenta al planteo spinoziano deja ver que (como vengo sosteniendo desde la introducción) no es que unx sea débil solx, sino que es imposible ser solx; incluso desde la propia conformación del individuo. Este error se evitaría si se partiese del análisis de la digresión física. El segundo punto se deriva del primero. Tucker sostiene que respecto de lo social “unx puede escapar, por supuesto, pero no con la propia potencia (libertad) intacta”. Sin embargo, considerando nuevamente la ontología relacional spinoziana vemos que eso es un contrafáctico imposible. No, no se podría escapar al aspecto social que implica una concepción relacional del individuo. El mismo problema de una relacionalidad *a posteriori* encontramos en la última oración de la cita de donde parecería seguirse que alcanzamos la libertad y la potencia a partir de la negociación con aquellxs que nos rodean. El problema, nuevamente, con esta negociación es que no aparece la concepción transindividual previa, intrínseca y constitutiva del individuo.

Ahora bien, más allá de las peculiaridades, vemos que los tres problemas encontrados en la bibliografía especializada (una concepción de la autonomía demasiado abarcable, una concepción del individuo muy acotada y un momento individualista del análisis) tienen algo en común: el rol preponderante de la noción de potencia. Ya sea para definir la autonomía, ya sea para caracterizar al individuo como *conatus* o capacidad de afectar y ser afectado, la noción puesta de relieve es la de potencia desestimando otras igualmente pertinentes como relación, acción, cosa singular, etc. Cuestión que genera las dificultades anteriormente analizadas.

### 6.3. ¿Abandonar la libertad? Problemas abiertos y conclusiones parciales

Tras explorar los inconvenientes de las discusiones actuales en torno a Spinoza y la autonomía relacional, quisiera detenerme en el lugar que ocupa la noción de libertad en esta recepción. Respecto del artículo de Aurelia Armstrong en *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, el término “libertad” aparece varias veces. Sin embargo, la libertad parecería quedar relegada como sinónimo de indeterminación o independencia. Por ejemplo, la autora se pronuncia contra del clásico individualismo que prioriza la libertad del individuo, también habla de la libertad respecto de cualquier tipo de determinación, libertad respecto de los afectos, etc. Amén de lo anterior, alguna vez también aparece “libertad” como sinónimo de autonomía, diferenciándose en este punto de algunos autores de *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, libro que Armstrong co-editó pero en el que no tiene un artículo. En este sentido la terminología no queda del todo clara. Otro de los editores, Andrea Sangiacomo, por su parte, publicó en 2015, “Spinoza and Relational Autonomy: an Outline”. En su artículo aparece algunas veces la palabra “libertad”. A saber, cuando el autor sostiene que el vicio disminuye la potencia y la libertad, o que la virtud mejora la racionalidad y la libertad. También utiliza el término “libertad” para referirse a la libertad de filosofar.<sup>51</sup> Lo que quiero poner de relieve es que en este artículo la palabra “libertad” sí aparece relacionada a planteos que forman parte estrictamente de la filosofía spinoziana, pero no en la hipótesis o el problema. En ese sentido, su propuesta no se refiere a “libertad” sino a “autonomía”. El tercer editor es Keith Green quien, como antecedente en el tema, participó en 2015 del evento spinoziano de la Universidad de Groningen titulado también “Spinoza and Relational Autonomy”. A partir de este evento se puede avizorar

---

<sup>51</sup> Cf. Sangiacomo, Andrea, “Spinoza and Relational Autonomy: an Outline”, en Eckert, Michael; Cunico, Gerardo (eds.), *Orientierungskrise. Herausforderung des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, Regensburg, Roderer, 2015, pp. 19-27.

la pertinencia de la noción de “autonomía relacional” en buena parte de las discusiones académicas actuales referidas a la filosofía de Spinoza. La idea principal de su presentación fue que Spinoza anticipó una noción de autonomía que es fundamentalmente relacional y basada en la idea de que un individuo puede ser causa adecuada en tanto se guíe por la razón. Allí, si bien el término libertad aparece muchísimas veces, la mayoría de las menciones se relacionan con lo que llama “la ilusión de libertad”. En el caso de la compilación *Spinoza and Relational Autonomy*, solo en uno de los diez artículos aparece la palabra “libertad” en el título; por el contrario, se utiliza el término “autonomía” aunque Spinoza en la *Ética* no hable de ella, como ya ha sido mencionado. En definitiva, aunque con diferencias internas, la noción de libertad no es central en los planteos relacionales. Si bien muchas palabras de las que usamos al referirnos a la filosofía spinoziana no aparecen en sus escritos, creo que “autonomía” merece una especial atención, porque no queda clara su relación con el término ético spinoziano predilecto: “libertad”.

Aquí emerge la pregunta sobre cómo es abordada la libertad en la *Ética*. Y, por consiguiente, si es posible hacer una lectura relacional de dicha noción. Estas dos preguntas se fundan en una inquietud anterior y más fundamental: ¿por qué abandonar definitivamente el término libertad? ¿Es necesario cambiarlo por “autonomía”? Lo que debemos indagar es si la noción de libertad —tal como aparece en la *Ética*— impide concebirla en términos relacionales. Y si la libertad es relacional, si acaso puede ser equiparable a la autonomía relacional.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Esta inquietud recorre parte de las investigaciones sobre la temática en cuestión. Así, por ejemplo, Ericka Tucker sostiene: “In her article «Autonomy and the Relational Individual», Aurelia Armstrong argues that Spinoza can best be understood as a theorist of relational autonomy (Armstrong 2009). She argues both that Spinozan freedom is relational and, further, that Spinoza’s notion of freedom really is one of autonomy. While I agree with Armstrong that we cannot understand Spinoza’s notion of freedom without understanding the social and physical relations by which individual power is constituted, I am less sure that Spinoza’s theory of freedom is entirely captured by understanding it in terms of autonomy, unless we understand it as a fully naturalised constitutive conception of autonomy (Oshana 1994)”. Tucker, Ericka, *op. cit.*, p. 149.



Incluso antes que cualquier proposición en la *Ética* encontramos una distinción entre una cosa libre y una compelida, a saber:

Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra cosa a existir y obrar según una razón cierta y determinada.

*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.* (E I, def. 7)

Spinoza utiliza un verbo para referirse a algo que se realiza libremente, y otro para referirse a algo que se realiza de manera coaccionada. El verbo para acción, para hacer algo libremente es *agere*; en cambio, para hacer algo por coacción es *operari*. Hacer algo libremente o hacerlo por coacción implican dos verbos distintos. Esto se observa mejor en la traducción de Vidal Peña que, a diferencia de la de Domínguez arriba citada, mantienen la diferenciación de los verbos:

Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y a operar, de cierta y determinada manera.

Cuando se es libre, se actúa; si no se es libre, se opera. Más allá de lo anterior una cuestión es clara: la libertad no se relaciona con la contingencia, con la indeterminación. En ambos casos tenemos determinación; pero lo contrario a libertad es actuar por determinación externa. Ahora bien, esta definición de libertad solo se aplica estrictamente a la sustancia, la única que existe en virtud de la sola naturaleza. Según esta definición solo la sustancia actúa libremente, solo la sustancia es causa libre (E I,

prop. 17, corol. 2),<sup>53</sup> ya que actúa únicamente en virtud de su naturaleza; sin que lo anterior no quiera decir que la sustancia obra por la libertad de su voluntad (E I, prop. 32, corol. 1).

Para el caso de los humanos, Spinoza da un rodeo. Necesita primero reafirmar qué no es la libertad humana para después desarrollar qué es. Así, en el apéndice de la primera parte se encarga de desmontar uno de los mayores prejuicios: el del libre albedrío. Tras enumerar lo sostenido en la primera parte de la obra Spinoza establece:

Además, siempre que se ha presentado la ocasión, he procurado remover los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fueran comprendidas. Mas, como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar, dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto; por eso, consideraré primero sólo éste. (E I, ap.)

En otras palabras, Spinoza no puede avanzar hacia la explicación de la naturaleza y origen de la mente (que es el título de la segunda parte) sin antes destruir minuciosamente este prejuicio y sus consecuencias. Este prejuicio no es un detalle ya que impide, en sus propias palabras, que “los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado”. Más adelante nuestro filósofo agrega: “los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran” (E I, ap.). Hasta el momento varias cuestiones quedan establecidas: en primer lugar, ontología, ética y gnoseología se entrelazan de manera inescindibles en esta filosofía. El motivo por el que no se comprende adecuadamente la ontología presentada en la primera parte de la *Ética* es el prejuicio de la causalidad final

---

<sup>53</sup> Al respecto de la libre necesidad de la acción eterna véase, Sibilia, Guillermo, *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*, op. cit., pp. 164-172.

y su consecuente prejuicio: el del libre albedrío. Sin embargo, también Spinoza deja en claro que en ese momento de la argumentación no puede “deducir esto de la naturaleza de la mente humana”. Igualmente, desde el apéndice de la primera parte de la *Ética*, afirma que no hay en la mente voluntad absoluta o libre, como vimos; entonces, no es una particularidad de los seres humanos la posesión del libre albedrío. Al igual que cualquier otro individuo, no tienen libre albedrío. Por ser simplemente modos finitos, no podemos ser causa libre (indeterminada) de nuestras acciones. De esta manera, como señala la última cita, nos creemos libres (indeterminadxs) solo a causa de que somos conscientes de nuestras acciones e ignorantes de las causas que nos determinan a actuar. Por lo tanto, nuestras mentes no poseen una facultad absoluta de querer y no querer, sino que ellas son determinadas a querer algo por una causa, que es determinada por otra causa y ésta por otra, y así sucesivamente. La sustancia, como señalamos, es libre pero sin que esto le atribuya libre albedrío, es libre en otro sentido: es causa libre, porque actúa únicamente en virtud de su naturaleza. Ahora bien, que la libertad de los individuos humanos no sea la de la sustancia y tampoco sea libre albedrío no nos compromete a abandonar la noción de libertad.

En este punto es necesario distinguir dos órdenes de causalidad. Por un lado, tenemos la causalidad que tiene a la *natura naturans* (Dios o Sustancia) como causa: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (E I, prop. 18). Por otro lado, tenemos la causalidad de la *natura naturata*. Como vimos, Spinoza sostiene que ninguna cosa singular puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, también finita y de existencia determinada, sucediendo lo mismo con dicha causa y así hasta el infinito (E I, prop. 28). Es decir, dentro de la *natura naturata* la causalidad siempre nos remite a cosas finitas.<sup>54</sup> En este segundo tipo de cadena causal en la que estarían insertos todos los modos finitos tampoco habría algo

---

<sup>54</sup> Considerando que al momento de E I prop. 28 “cosa singular” se utiliza en sentido no técnico.

similar al libre albedrío. La carencia de libre albedrío es algo que comparten todos los individuos ya sean humanos o no. En esto Spinoza es muy claro. Ahora bien, amén de lo anterior no deja de ser verdad que la propuesta ética spinoziana está centrada en los individuos humanos y por eso se dedica a desterrar la supuesta libertad humana entendida como libre albedrío. En la segunda parte de la *Ética* Spinoza sostiene: “Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea la voluntad y cómo mueve al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginan sedes y habitáculos del alma suelen provocar la risa o la náusea” (E II, prop. 35, esc.). Así, se reafirma lo que no es la libertad spinoziana: no es indeterminación, no es libre albedrío. Ningún individuo tiene libre albedrío. La mente humana no tiene ninguna voluntad absoluta o libre, siempre está determinada por causas (E II, prop. 48). Lo que hay son simplemente voliciones singulares (E II, prop. 49, esc.) determinadas dentro de una cadena causal. Ahora bien, la crítica al libre albedrío de ningún modo nos obliga a desterrar la noción de libertad. Aunque no tengamos libre albedrío ni seamos *causa sui*, los individuos humanos podemos ser libres.

Si bien el desarrollo de la noción de libertad corresponde al siguiente capítulo, lo que me interesa apuntar aquí es la constelación de nociones con las que aparece entrelazada, sobre todo en las partes cuarta y quinta de la obra; a fin de analizar si algo impide su carácter relacional. Dejaremos el desarrollo propositivo de la noción para el capítulo séptimo. En la cuarta parte de la *Ética* la libertad está asociada a la razón, Spinoza sostiene que si los seres humanos nacieran libres, mientras fueran libres, no formarían conceptos del bien y del mal (E IV, prop. 68). La relación entre razón y libertad queda clara en la demostración subsiguiente: “He dicho que es libre aquel que solo se guía por la razón. Así, pues, quien nace libre y permanece libre, no tiene más

que ideas adecuadas, y por lo mismo no tiene concepto alguno del mal (por 4/64c), y en consecuencia (dado que el bien y el mal son correlativos), tampoco del bien” (E IV, prop. 68, dem.). También afirma que quien se guía por la razón es más libre en el Estado que solo, porque en el primero vive según el común decreto; mientras que en la soledad solo se obedece a sí mismo (E IV, prop. 73). En la demostración de lo anterior sostiene: “el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado” (E IV, prop. 73, dem.). En resumen, es libre aquel quien actúa por la razón. Esta es la primera clave para comprender la noción de libertad, sin que su vínculo con la razón impida plantear el carácter relacional de ella. Al contrario, allí se sostiene que quien se guía por la razón es más libre en el Estado, viviendo según el común decreto.

En la quinta parte aparecen nuevas especificaciones sobre la libertad. De hecho, esta parte se titula: “De la potencia del entendimiento o de la libertad humana”, allí la principal asociación que compete a la libertad es con la noción de felicidad. Hacia el final de la *Ética* Spinoza sostiene que nuestra salvación o felicidad o libertad consiste en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los humanos (E V, prop. 36, esc.). Sin embargo, el vínculo razón-libertad no es dejado del todo de lado en la quinta parte. Allí Spinoza comienza su prefacio afirmando: “Paso, por fin, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad de la mente, o sea la felicidad” (E V, pref.).

En resumen, en lo que a la *Ética* concierne, la noción que oficia de hilo conductor del proyecto ético es la de libertad; con diferentes acentos en las distintas partes de la obra. Ahora bien, como mostré, establecer que la libertad es actuar bajo la

guía de la razón no entra en contradicción con un carácter relacional de la libertad. Por lo tanto, no es necesario desestimar la libertad para poder postular la relacionalidad del proyecto ético spinoziano; porque no hay nada en la letra explícita de la *Ética* que impida plantear una libertad relacional.

Lo anterior entra en tensión con una línea específica de la recepción actual spinoziana, la recepción analizada en este capítulo, en la que la noción de libertad es marginal y el eje es la autonomía relacional. Cuando se plantea la necesidad de resaltar la relacionalidad de la autonomía para dar cuenta de su carácter social, ¿qué lugar ocupa la libertad? A lo anterior cabe agregar los tres problemas analizados. Así, en lo siguiente intentaré dar una propuesta al respecto de la ética spinoziana nutriéndome de las lecturas abordadas pero superando estas tres problemáticas sin abandonar la noción de libertad. Este es el aporte ético de la noción clave de la presente investigación, la de individuo. En definitiva, mi apuesta es analizar el proyecto ético spinoziano superando los tres problemas mencionados en las discusiones desde la propia caracterización de la noción de individuo, para afirmar que no es necesario desestimar la libertad para poder postular la relacionalidad de la ética. La libertad como la explicaremos es equiparable a la autonomía relacional, cuestión que permitiría considerar a Spinoza en las discusiones actuales respecto de esta última. Sobre esta libertad relacional, me explayaré inmediatamente.

## 7. Libertad relacional: acción racional conjunta

Siendo que  
“el sueño de la Razón  
engendra monstruos”  
yo deseo que la Razón  
no sueñe,  
sino que obedezca al deseo  
y sirva a la necesidad.

Liliana Lukin, *Ética demostrada según el orden poético*

Como analicé en el capítulo anterior, el eje de muchos de las investigaciones actuales de la ética spinoziana es la autonomía. Después de examinar los problemas que se desprenden de estas discusiones, surgió la interrogación de por qué se habla de autonomía relacional en el caso de Spinoza y no de libertad relacional. Mi objetivo en este capítulo es proponer una interpretación relacional del proyecto ético spinoziano que a partir de la triple caracterización de la noción de individuo (analizada en los primeros tres capítulos) supere los tres problemas que presentan las interpretaciones contemporáneas analizadas en el capítulo anterior. Entendemos aquí por interpretación relacional la que considera el carácter relacional de la ontología spinoziana y de la noción de individuo, es decir, que considera que los individuos no pueden ser comprendidos adecuadamente de manera aislada. Para este propósito es crucial enfatizar que la noción que atraviesa gran parte de la *Ética* es la de libertad. Considero que es posible una lectura relacional de ella, que es factible y plausible una interpretación de la libertad spinoziana como libertad relacional. En este capítulo nos ocuparemos de qué entendemos por ella. A tal efecto, es fundamental un análisis crítico de las nociones de razón, concordancia, nociones comunes y afectos a fin de proponer una lectura de la ética spinoziana como ética relacional centrada en la libertad. Este capítulo, entonces, es

el que concluye la sección ética iniciada en el capítulo anterior, y tiene como objetivo proponer una clave de lectura que, basándose en la definición y análisis de la noción de individuo de la primera parte de esta investigación, permita postular la libertad spinoziana como relacional. De este modo, mi propuesta se inserta en las discusiones analizadas respecto de la autonomía relacional pero pretende superar los distintos problemas encontrados.

Mi hipótesis es que la autonomía relacional spinoziana, tal como la entiendo, se solapa con el concepto de libertad. La libertad entendida en términos relacionales, es equiparable a la autonomía. Esta libertad solo puede ser relacional y consiste en la acción conjunta racional, acción que se basa en nociones comunes y en la que somos causa adecuada. Este tipo de acción es una concordancia (*convenientia*) activa. Ella implica ser causa adecuada en una acción racional conjunta de un individuo entendido según la caracterización ofrecida en esta investigación. Por consiguiente, la libertad comprende solo afectos activos al basarse únicamente en ideas adecuadas. En este sentido, equiparando libertad y autonomía relacional, propongo una noción más acotada de la autonomía relacional spinoziana ya que se refiere solo a cuando actuamos en sentido estricto, cuando somos causa adecuada de una acción, que siempre es conjunta con otros. Este era el primer problema encontrado en la recepción actual en torno a Spinoza y la autonomía relacional. Respecto del segundo problema, mi propuesta pretende ser más explicativa que las analizadas, al considerar la autonomía/libertad relacional vinculada con la triple caracterización de la noción de individuo (relación, *conatus* y cosa singular). Por último, el aumento de la potencia de los otros no es una consecuencia posterior; sino que esta se da en la acción conjunta, este era el tercer problema. De esta manera serían superados los tres inconvenientes encontrados en la bibliografía especializada. Así nuestro recorrido para abordar la libertad relacional



comienza por analizar las nociones de causa adecuada y acción; para luego indagar la concordancia activa y su relación con la razón y las nociones comunes. Posteriormente, pretendo examinar los afectos implicados por la libertad relacional para, por último, esgrimir algunas consideraciones finales.

### **7.1. Causalidad adecuada y acción conjunta**

Según lo visto en el capítulo anterior una cosa es clara: la libertad no es indeterminación, libre albedrío o voluntad libre. Al contrario, Spinoza se esfuerza asiduamente por desterrar el prejuicio del libre albedrío. La libertad indeterminada es una opinión equivocada, opinión que se basa en la consciencia de los apetitos junto con la ignorancia de sus causas. Ello refiere a una falsa idea de libertad: simplemente el desconocimiento de las causas; y dicha idea de libertad no es más que meras palabras (E II, prop. 35, esc.). Así, podemos sostener que la libertad será determinada o no será nada; solo hay libertad al interior del entramado de determinaciones. El determinismo vale para todos los individuos, ya sean humanos o no. No hay ninguna voluntad absoluta o libre de la mente humana (E II, prop. 48), no hay ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar (E II, prop. 48, esc.). Aquí todo el punto es que abandonar el prejuicio del libre albedrío no nos obliga a abandonar la idea de libertad.

Ahora bien, Spinoza propone un proyecto ético para los humanos. Sin embargo, considero que aquí el criterio se cimienta en el interés de nuestro filósofo y no en una excepcionalidad ontológica que convertiría a los humanos en un imperio dentro de otro imperio, prejuicio que él también rechaza de manera explícita. Así, recortando el campo de análisis a los individuos humanos, sostiene que un individuo libre es aquel que vive solo bajo el dictamen de la razón (E IV, prop. 67, dem.), y solo en ese sentido se lo puede considerar libre (E IV, prop. 73, dem.). Debemos en este punto retomar las

nociones de causalidad adecuada y razón, pero ahora desde una perspectiva ética. El desafío está, entonces, en una interpretación de la libertad que se corresponda con la ontología relacional spinoziana, que se corresponda con esa ontología determinista y que contemple esta relación entre libertad y razón. Para nuestro propósito es crucial el inicio de la tercera parte de la *Ética*. Recordemos que la primera definición explica qué es ser causa adecuada, a saber:

Llamo causa adecuada a aquella cuya cosa puede ser percibida clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

*Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.* (E III, def. 1)

Aquí hay un punto interesante para nuestro argumento. Hay un cambio de “misma” por “sola”. Causa adecuada no es aquella cuyo efecto puede entenderse clara y distintamente por ella *sola*, sino por ella *misma* (*per eandem*). Y esto es fundamental para el carácter relacional de la libertad, que es equiparada a la acción conjunta en la que somos causa adecuada (como veremos en el apartado siguiente). Que una cosa sea causa adecuada cuando su efecto puede explicarse por ella misma, y no por ella sola, no excluye que la acción en la que se es causa adecuada pueda ser realizada con otros individuos, no excluye la acción conjunta. Esta hipótesis es esencial para la interpretación del proyecto ético spinoziano que me interesa defender aquí.

Spinoza distingue actuar y padecer según el tipo de causa que implican. Actuamos cuando ocurre algo en nosotrxs o fuera de nosotrxs de lo cual somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella (E III, def. 2). Así se forja un puente entre la primera definición y la segunda: cuando algo se explica por nuestra propia naturaleza somos causa adecuada; y cuando somos causa adecuada, actuamos. Ahora bien,

recordemos, esta definición de acción no abarca todo lo que puede hacer un individuo; en este sentido, se corresponde con la noción restringida de acción que analizamos en el tercer capítulo. Esto es así ya que la misma definición excluye de la acción a otras cosas en las que el individuo es causa, cuando este es causa parcial, cuando padece. Padecemos cuando en nosotrxs ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E III, def. 2). Por lo tanto, es necesaria una especificación: cuando ocurre algo que se sigue de nuestra propia naturaleza, somos causa adecuada y actuamos *en sentido estricto*.

Estas definiciones de la tercera parte han dividido las aguas entre lxs especialistas en torno a la interpretación de la libertad. Han habido lecturas que basándose en una interpretación atomista de la causalidad adecuada postulan una libertad como la acción aislada, sin relaciones externas, que equiparan la acción adecuada a actuar solxs.<sup>1</sup> Contra estas lecturas es promisoría la propia letra spinoziana; por ejemplo, cuando allí encontramos que la soledad disminuye la libertad de un ser humano (E IV, prop. 73). Basándonos en lo anterior y teniendo en mente tanto la relacionalidad de la ontología como de la noción de individuo spinozianas, cuesta pensar que la acción adecuada se vea reducida a actuar de manera solitaria. En este sentido, autores como Balibar —a quien siguen intérpretes interesados en la autonomía relacional como Armstrong y Sangiacomo— han presentado lecturas no individualistas de la noción de causa adecuada, de la acción y, por consiguiente, de la libertad.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Entre las lecturas individualistas de la noción de individuo spinoziana se encuentra la de Barbone, quien sostiene: “If the *Ethica* teaches us anything, it is that a person is most free and most virtuous when he or she exercises the most right over other individuals [...]. It would be very difficult to deny cogently that Spinoza's philosophy is individualistic and egoistic”. Barbone, Steven, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, *op. cit.* p. 45. Al respecto de la libertad spinoziana sostienen Jan Slaby y Jonas Bens: “Crucially, one must not misconstrue this orientation toward freedom in an individualistic manner, for instance, as an expression of the liberalist conception of individual thriving. This would violate the basic tenet of the relational constitution and thus the foundational interdependence —«transindividuality»— of all finite realities (Balibar, 1997)”. Slaby, Jan; Bens, Jonas, “Political Affect”, en Slaby, Jan; von Scheve, Christian (eds.); *Affective Societies: Key Concepts*, New York, Routledge, 2019, p. 344.

Siguiendo esta línea, sostengo que la acción, el ser causa adecuada y la libertad en el contexto de la ontología spinoziana solo se comprenden en profundidad si se las considera relacionamente. Más aún, la acción adecuada es la acción de un individuo que se conforma relacionamente y mantiene relaciones externas e internas, tal es así que se puede sostener que un individuo existe solo en la medida en que lo sostiene su ambiente.<sup>3</sup> A su vez, el grado de potencia de un individuo aumenta o disminuye según las afecciones y este no solo es una cosa singular sino que conforma cosas singulares de mayor complejidad actuando junto con otros. En definitiva “somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente” (E IV, cap. 1). Ya que un individuo es una parte de la naturaleza que sin relación con otros individuos no se concibe adecuadamente ¿cómo podría sostenerse que ser causa adecuada es actuar sin relación con otros individuos? Es así que ser causa adecuada no puede equipararse a actuar de manera solitaria. En definitiva, por lo dicho hasta el momento, Spinoza no parece excluir de manera explícita la acción conjunta y ser causa adecuada. Resta ahora ver el vínculo entre estas nociones y la libertad.

## **7.2. Libertad como acción conjunta: concordancia activa, razón y nociones comunes**

En el planteo spinoziano tenemos una fusión clara entre ética y gnoseología. Ahora bien, si ser libre es actuar bajo la guía de la razón, falta entonces indagar en qué consiste esta. Para ello la concordancia y las nociones comunes toman un rol preponderante. Me dedicaré entonces a su análisis en las páginas que siguen.

---

<sup>3</sup> Cf. Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 43.

Respecto de la concordancia, en la digresión física encontramos un lema (previamente citado) que afirma que “todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas” (*Omnia corpora in quibusdam conveniunt*) (E II, prop. 13, lem. 2). Esto se explica porque todos los cuerpos, en cuanto tales, implican el concepto de un solo y mismo atributo: la extensión; y también todos pueden moverse más lenta o más rápidamente o estar en reposo (E II, prop. 13, lem. 2, dem.). Asimismo, todos ellos expresan de cierta manera la esencia de la sustancia en cuanto se la considera como extensa (E II, prop. 1). En este sentido, todos los cuerpos concuerdan, todos tienen esas propiedades en común. Dicho por la vía negativa: no hay nada que no tenga absolutamente nada en común con otra cosa si corresponden a expresiones del mismo atributo. En la digresión física, más precisamente en E II, prop. 13, post. 3, Spinoza sostiene que los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, dicho cuerpo, son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores. Este postulado es crucial para el análisis de la libertad relacional, ya que considero que esta libertad relacional es ontológica y se perfila desde la propia definición de individuo de la digresión física.<sup>4</sup> La libertad spinoziana solo puede ser relacional, tanto si consideramos que un individuo es necesariamente afectado por cuerpos exteriores, como que el mismo es una relación de partes. Lo que podemos sostener a partir de la digresión es que los cuerpos (entre ellos los cuerpos de los individuos humanos) concuerdan en ciertas cosas y que son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores.

La noción de concordancia tiene poco protagonismo en la tercera parte de la *Ética*, solo aparece allí donde Spinoza dice que las cosas de naturaleza contraria no pueden concordar en la misma cosa (E III, prop. 5, dem.). Sobre esta cuestión nos hemos detenido anteriormente. Sin embargo, dicha noción gana centralidad en la cuarta

---

<sup>4</sup> Cf. Visentín, Stefano, *El movimiento de la Democracia: antropología y política en Spinoza, op. cit.*, p. 36.

parte de la obra. En su prólogo, Spinoza se dedica a conceptos que han sido cruciales para la ética. Allí critica la noción tradicional de perfección que atribuye vicio a la naturaleza cuando se concibe algo como imperfecto por no concordar con el modelo concebido al respecto. Asimismo, nuestro filósofo indica que bien y mal tampoco refieren a nada positivo de las cosas, que son solo nociones que formamos cuando comparamos las cosas entre sí. De esta manera, la misma cosa puede ser buena, mala e indiferente. Sin embargo, las primeras dos definiciones inmediatamente posteriores al prólogo se refieren al bien y al mal. Spinoza afirma que entiende por bien “lo que sabemos con certeza que nos es útil” (E IV, def. 1); por mal, en cambio, “lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien” (E IV, def. 2). Es importante recalcar la fusión de gnoseología y ética en este planteo; ya que bien y mal no es solo lo que nos es útil o no; sino lo que *sabemos con certeza* que nos es útil o que nos impide poseer algún bien. Es decir, cuando la mente es determinada internamente a entender las concordancias y diferencias de las cosas (E II, prop. 29, esc.).

Lo anterior es importante para la concordancia y la libertad porque las nociones de bueno y malo juegan un rol relevante en la concordancia. “Ninguna cosa puede ser buena o mala si no tiene algo en común con nosotros” (E IV, prop. 29). Esto es así ya que nuestra potencia de actuar puede ser aumentada o disminuida solo por la potencia de otra cosa que tiene algo en común con nosotrxs. No podría nuestra potencia ser favorecida o reprimida por la potencia de una cosa que nos es completamente diversa (E IV, prop. 29, dem.). Más aún, algo no puede ser malo por lo que tiene en común con nuestra naturaleza (E IV, prop. 30). Con otras palabras: “en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena” (E IV, prop. 31); si una cosa concuerda con nuestra naturaleza no puede ser mala ni indiferente, como establece la proposición siguiente (E IV, prop. 31). En este punto hay un movimiento importante.

Entre las dos proposiciones citadas Spinoza aún tiene algo en común (como aparece en la primera de ellas) con concordar (como aparece en la segunda). Así, concordar y tener algo en común quedan equiparadas. La relación entre la concordancia y el aumento de potencia se mantiene hacia el final de la cuarta parte de la *Ética*. Nuestro filósofo señala que si un ser humano convive con individuos que concuerdan con su propia naturaleza, su potencia resultará mantenida y estimulada; en cambio, si convive con individuos con los que no concuerda en nada, será muy difícil que pueda adaptarse sin una mudanza de sí (E IV, ap., cap. 7).

Ahora bien, aquí es preciso nuevamente demarcar dos sentidos de estas nociones, de lo común, de la concordancia: uno amplio y uno restringido. Así como hay dos sentidos (uno amplio y uno restringido) de la noción de afecto, de la noción de acción y de la noción de cosa singular, lo mismo vale para el caso de la concordancia. En un primer sentido, la concordancia equivale a algo compartido, a un hecho dado. Así, por ejemplo, el tema de la carta donde aparece la imagen del gusano en la sangre es *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás*.<sup>5</sup> Allí queda claro que las cosas son consideradas partes de algún todo en la medida en que se ajustan unas a otras de suerte que concuerdan entre sí. El sentido amplio de tener algo en común, de concordar, puede aplicarse a todos los cuerpos, puede aplicarse a los distintos individuos de diversos grados de complejidad, por ejemplo, las partes de la sangre. Esta concordancia es la que mantienen las partes (sean de la índole que sean) que conforman un todo. El sentido amplio que encontramos en la carta parece ser el que está teniendo en mente Spinoza cuando sostiene en la digresión que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas (E II, prop. 13, lem. 2).

---

<sup>5</sup> Cf. Ep. 32. y lo analizado en el apartado 5. 1.

No obstante, habiendo ya definido bien y mal, en la cuarta parte de la *Ética* la cuestión de la concordancia (el tener algo en común) se complejiza. Así, Spinoza sostiene:

De aquí se sigue que, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil o más buena es para nosotros; y, al revés, cuanto más útil es para nosotros una cosa, más concuerda con nuestra naturaleza. (E IV, prop. 31, corol.)

Esta concordancia ya no es aquella situación de tener algo en común de todos los cuerpos, o de partes de un todo que se podría extender hasta la faz de todo el universo. Ni siquiera ya se refiere a aquello común a ciertos cuerpos sin más. En este caso lo común, la concordancia, está claramente ligada a la utilidad, a lo que es bueno para nosotros; y el bien fue definido como lo que sabemos *con certeza* que no es útil. De este modo, en la cuarta parte la concordancia se acota a lo que sabemos con certeza que nos es un bien, lo que es bueno para nosotros, lo útil. Este *saber con certeza* no es algo de poca importancia sino que patentiza la imbricación de la ética y la gnoseología en la filosofía spinoziana, asunto ya mencionado en la presente investigación.

Así, el segundo sentido de concordancia se acota a lo que concuerda con nosotros y sabemos con certeza que nos es útil, que nos es un bien. Este es el segundo sentido de lo común. Entonces este sentido, el restringido, no abarca cualquier concordancia desde los cuerpos simples a la faz de todo el universo, sino a un tipo especial de concordancia basada en la razón. En efecto, Spinoza sostiene: “En cuanto los hombres estén sujetos a las pasiones no puede decirse que concuerden en naturaleza” (E IV, prop. 32). Aquí es claro que la concordancia que excluye la pasión no es la misma que aquella a la que Spinoza se refería para explicar la conformación de la sangre por parte del quilo y la linfa. Lo que se pone como requisito en esta proposición es que las cosas que concuerdan deben concordar en potencia; y que, por



tanto, las cosas no pueden concordar en una pasión (E IV, prop. 32, dem.). De esta manera, la concordancia en sentido estricto no puede basarse en cuestiones pasionales; porque las cosas no pueden concordar en una carencia, en una negación, en algo que les falta. Si se dice que concuerdan en eso es porque en realidad no concuerdan en nada; como, para seguir el ejemplo que ofrece Spinoza, lo blanco y lo negro no pueden concordar en no ser rojo; y, así, dos modos finitos no pueden concordar en la finitud y la impotencia o en no ser la sustancia (E IV, prop. 32, esc.). Nuestro filósofo redobla la apuesta con una afirmación taxativa: “solo en cuanto los hombres viven bajo la guía de la razón concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza” (E IV, prop. 35). En la demostración de dicha proposición sostiene que los individuos humanos actúan en cuanto se guían por la razón. En sus propias palabras: “solo se dice que los hombres actúan en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (E IV, prop. 35, dem.). Así, actuar es igual que realizar algo bajo la guía de la razón, y lo anterior es concordar en sentido estricto.

Por lo anterior, la pregunta clave para entender la libertad, la concordancia y la acción adecuada de un individuo entonces es *¿qué es la razón?* Desde la segunda parte de la *Ética*, la razón es caracterizada como el conjunto de ideas adecuadas que son nociones comunes (E II, prop. 40, esc. 2). Es necesario entonces, detenernos en ellas; ya que si es libre quien actúa bajo la guía de la razón, es libre quien actúa bajo la guía de las nociones comunes. Spinoza sostiene que lo que es común a todas las cosas no puede constituir la esencia de ninguna cosa singular (E II, prop. 37), y solo puede ser concebido adecuadamente (E II, prop. 38). Este punto es clave: no puede haber una idea inadecuada de lo común; y, por lo tanto, el conocimiento de lo común es siempre absoluto, perfecto, necesario y verdadero (E II, prop. 34). Las nociones comunes, que son ideas adecuadas, se forman porque hay propiedades comunes a todos o a ciertos

cuerpos —y por lo tanto a las ideas de esos cuerpos—, las cuales deben ser percibidas adecuadamente (E II, prop. 38, corol.). Recordemos, las nociones comunes pueden ser generales (referidas a todos los cuerpos) o referirse a lo común a ciertos cuerpos. La razón concibe las relaciones entre los cuerpos como necesarias; a diferencia de la imaginación, que percibe al individuo de manera atómica, o sus relaciones como si fuesen fortuitas (E II, prop. 29, esc.).<sup>6</sup>

Se forman ideas adecuadas de aquello que es común del cuerpo humano y de todos o ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado (E II, prop. 39). Las nociones comunes versan sobre las relaciones necesarias de los cuerpos, no sobre cosas sino sobre propiedades y relaciones; así la razón no es más que el conocimiento de las relaciones entre los cuerpos. Como mencioné, existen dos tipos de nociones comunes: aquellas que son comunes a todos los cuerpos (E II, prop. 13, lem. 2), y aquellas que son comunes a ciertos cuerpos, no a todos. Y esto es de tal modo porque de aquello que es común del cuerpo humano con ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado (que se da igualmente en la parte y en el todo), habrá también en la mente una idea adecuada (E II, prop. 39). Esto indica que la afectación es realmente necesaria para que se activen las nociones comunes. Aunque el cuerpo humano poseyera previamente una propiedad que estaba en él igualmente en la parte y en el todo, no podía formarse una idea adecuada de ella sin el estímulo de un cuerpo externo que lo afectara con la misma propiedad.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Así, también lo sostiene Balibar: “Ideas adecuadas son ideas que nos permiten a cada uno de nosotros conocer nuestras afecciones por sus causas, por lo tanto ser activos [...]. Me parece que este modo de leer los argumentos de Spinoza, respecto a la imaginación y a la razón, pueden ayudarnos a clarificar las nociones de «pasividad» y «actividad». La comunicación a través de la imaginación requiere que los individuos estén dominados por ideas inadecuadas o confusas sobre la semejanza, que no puedan sino oscilar entre ilusiones opuestas (que los individuos son idénticos o compatibles, hermanos gemelos o enemigos naturales). La comunicación racional requiere que los individuos conozcan a cada uno de los otros como individuos diferentes que tienen mucho en común.” Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., pp. 57-58.

<sup>7</sup> Cf. Toth, Oliver, “A Fresh Look at the Role of the Second Kind of Knowledge in Spinoza’s Ethics”, *Hungarian Philosophical Review*, Vol. 61, N° 2, 2017, p. 42.

Las nociones comunes son lo contrario de los universales ilusorios. Estos se forman debido a nuestra impotencia de pensar, de percibir adecuadamente un gran número de cosas en simultáneo (E II, prop. 40, esc. 1). Las nociones comunes manifiestan nuestra potencia de pensar en la medida en que es un conocimiento de lo común que no olvida las diferencias individuales. El problema con estas nociones comunes que no competen a todos los cuerpos sino a ciertos cuerpos es que Spinoza no brinda ejemplos de ellas; no nombra de manera explícita un solo ejemplo al respecto. Por lo tanto, comprender a qué se refiere Spinoza con estas nociones comunes a ciertos cuerpos no es algo que se siga fácilmente de la lectura de la obra. Sin embargo, de allí se desprende que “la mente es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas comunes con otros cuerpos tiene el cuerpo humano” (E II, prop. 39, corol.). Y esto es así ya que ella percibe la naturaleza de muchos otros cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo (E II, prop. 16, corol. 2). De esta manera, mientras más cosas en común tenga nuestro cuerpo con otros cuerpos, más ideas adecuadas vamos a poder tener y más apta será nuestra mente. Así, este conocimiento de nociones comunes que solo involucra a ciertos cuerpos es un conocimiento de lo común pero ya no un conocimiento general; es un conocimiento de lo común a determinados cuerpos, que es distinto de la semejanza en la que se fundamentan ideas inadecuadas y términos universales (E II, prop. 40, esc. 1).

Considerando estas nociones comunes referidas ya solo a ciertos cuerpos, la razón no es meramente un conocimiento general de los cuerpos, sino que también es un conocimiento sobre lo que tienen en común algunos de ellos, sobre lo que concuerdan determinados cuerpos; aunque no sea un conocimiento de la esencia individual. Así, este segundo género, la razón, no se limita al conocimiento de que todo los cuerpos concordamos en el hecho de ser una modificación del atributo extensión; sino que

brinda un conocimiento de la peculiaridad común que tienen ciertos cuerpos, un conocimiento de la propiedad común en la que concuerdan algunos cuerpos con otros cuerpos; esta concordancia implica que hay determinados cuerpos con los que no se tiene eso en común.<sup>8</sup>

Las nociones comunes son adecuadas, implican lo que los cuerpos tienen en común, lo que tiene en común un cuerpo humano y uno por el que es afectado. No son nociones abstractas, ni trascendentales como “ser” o “cosa” ni universales como “hombre” (E II, prop. 40, esc. 1). La idea de la afección en virtud de la cual el cuerpo humano es afectado por cuerpos exteriores implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior (E II, prop. 16). Allí Spinoza refiere al axioma de la digresión física (E II, prop. 16, dem.) que sostiene que las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen tanto de la naturaleza del cuerpo afectado como del afectante (E II, prop. 13, ax. 1 bis). Lo que en la digresión se plantea en términos generales válidos para cualquier cuerpo, Spinoza lo aplica al cuerpo humano. El punto aquí es si eso que me afecta “exteriormente” tiene algo en común conmigo, es algo con lo que concuerdo.

En la demostración de la proposición que establece que habrá una idea adecuada de aquello que es común del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado (E II, prop. 39), Spinoza afirma:

Sea A aquello que es común y propio al cuerpo humano y a algunos cuerpos exteriores, y que se halla en el cuerpo humano igual que en esos cuerpos

---

<sup>8</sup> Así lo explica Deleuze: “De hecho, se distinguirán dos grandes especies de nociones comunes. Las menos universales (pero también las más útiles) son aquellas que representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista. Por ejemplo, una noción común representa «lo que es común a un cuerpo humano y a ciertos cuerpos exteriores». Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias entre modos: ellas no permanecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos. En el otro polo, las nociones comunes más universales representan una similitud o comunidad de composición, pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde su propio punto de vista. Representan pues «lo que es común a todas las cosas», por ejemplo lo extenso, el movimiento y el reposo, es decir, la universal similitud en las relaciones que se componen al infinito desde el punto de vista de la naturaleza entera”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 269.

exteriores, e igual, en fin, en una parte de cualquier cuerpo exterior. De ese A se dará una idea adecuada en Dios (por 2/7e), tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto que tiene la idea de esos cuerpos exteriores. Supongamos ahora que el cuerpo humano es afectado por aquello que un cuerpo exterior tiene en común con él, esto es, por A. La idea de esta afección implicará la propiedad A (por 2/16). Y, por tanto (por 2/7e), la idea de esa afección, en cuanto que implica la propiedad A, será adecuada en Dios, en cuanto que está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (por 2/13), en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana. Y por consiguiente (por 2/11c), esta idea es también adecuada en el alma humana. (E II, prop. 39, dem.)

Si el cuerpo humano es afectado por lo que tiene en común, la idea de esa afección implicará aquello que es común y la idea de esa afección será adecuada en la sustancia en cuanto es afectada por la idea del cuerpo humano; y, por tanto, esta idea será adecuada en la mente humana. Vemos así, que las nociones comunes no excluyen la afección de cuerpos exteriores; al contrario, requieren de la afección de cuerpos exteriores con los que se tiene algo en común. El corolario siguiente es el que establece que la mente es más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano en común con otros cuerpos (E II, prop. 39, corol.). A la luz de lo analizado hasta el momento, de lo anterior se puede colegir que cuanto más capaz es el cuerpo de tener afecciones con propiedades comunes a los cuerpos externos, más la mente es capaz de percibir adecuadamente muchas cosas.<sup>9</sup> Cuando el cuerpo humano es afectado por una propiedad común con el cuerpo que lo afecta no hay confusión en la consideración de las causas. Lo que resulta es una idea adecuada de la propiedad dada que ya está plenamente en el cuerpo humano; y es adecuadamente conocida, ya que se puede formar una idea adecuada de ella. Estas propiedades compartidas permiten a la mente humana adquirir conocimiento de los cuerpos externos como son en sí mismos y no como afectan al cuerpo humano.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. Toth, Oliver, "A Fresh Look at the Role of the Second Kind of Knowledge in Spinoza's Ethics", *op. cit.*, p. 43.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.* p. 52.

Ahora bien, la distinción presentada en la segunda parte de la obra entre dos tipos de nociones comunes se complejiza a la luz de lo analizado en la cuarta parte de la *Ética*. Ya que, como afirmamos, la concordancia, el tener algo en común, es presentada de una manera mucho más específica por nuestro filósofo; generando dos sentidos distintos (uno amplio y uno restringido) de la noción de concordancia. Y estos dos sentidos de concordancia se entrelazan con los dos tipos de nociones comunes. Cuando lo que está en juego es que todos los cuerpos concuerdan, subyace un sentido amplio de concordancia, que implica nociones comunes generales. Sin embargo hay una concordancia estrictamente racional, basada en nociones comunes que ya no abarcan a todos los cuerpos. Y aunque la razón en la cuarta parte sigue siendo el conjunto de las ideas adecuadas, actuar según la razón (habiendo definido actuar y padecer en la tercera parte de la obra) es hacer cosas que se siguen de nuestra propia naturaleza (E IV, prop. 59, dem.). Así, la acción libre, equiparada por Spinoza con la acción racional, es aquella que se explica por nuestra naturaleza, aquella de la que somos causa adecuada. Pero, justamente por el tipo de ideas que comprende la razón, la acción racional y libre implica la concordancia con otros, implica una acción relacional con otros, sabiendo con certeza lo que conlleva nuestro propio bien.

De la unión entre razón y libertad no se sigue que la acción libre sea una acción solitaria. Al contrario. Por cómo es la razón spinoziana, esta unión implica que la libertad es intrínsecamente relacional, que la única acción adecuada y racional es la acción conjunta, la acción con otros. En esto consiste la libertad de los individuos. Ser libre es actuar bajo la guía de la razón, que consiste en la acción conjunta que es una concordancia activa. De esta manera, ser causa adecuada no solo no implica la acción solitaria sino que la excluye. Pues bien, si ser causa adecuada y actuar en sentido estricto son equiparables y, a su vez, actuar en sentido estricto es concordar bajo la guía

de la razón, todo este universo conceptual se cimienta en las nociones comunes, nociones que se basan en propiedades comunes de los cuerpos. Cabe aclarar que la acción conjunta, acción en sentido estricto, no conlleva la pasividad de ninguna de las partes. Justamente, porque en la filosofía spinoziana una parte no tiene que ser pasiva para que la otra actúe.

Así presentadas, la libertad, en tanto acción conjunta racional basada en nociones comunes, no parece ser algo tan difícil como raro.<sup>11</sup> Por el contrario, nuestro filósofo llega a afirmar que los seres humanos no tienen un conocimiento tan claro de la sustancia como sí lo tienen de las nociones comunes (E II, prop. 47).<sup>12</sup> En definitiva, lo que se avizora en el análisis de las nociones comunes es que en el planteo spinoziano tenemos una redefinición drástica de la noción de razón: una razón transindividual. La razón no es una facultad, o la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso; como, por ejemplo, para Descartes.<sup>13</sup> Sino que la razón es el conjunto de ideas adecuadas sobre las propiedades comunes, que se dan a partir de las afecciones con aquellos cuerpos que tenemos algo en común, con los que concordamos. Para que se den las nociones comunes en nuestra mente, tenemos que ser afectados por cuerpos exteriores.<sup>14</sup> En efecto, aunque las nociones comunes no se funden en la experiencia comienzan con ella.<sup>15</sup> Ahora bien, como vivir bajo dictamen de la razón es ser libre (E IV, prop. 67, dem.), la relacionalidad de la razón se mantiene en la relacionalidad de la libertad. Así, quedan entrelazadas la libertad con la acción con otros y ser causa adecuada: cuando

---

<sup>11</sup> Así parecería caracterizar Spinoza la salvación en el final de la *Ética* (E V, prop. 42, esc.).

<sup>12</sup> Sin embargo, Spinoza también afirma que rara vez sucede que los seres humanos vivan según la guía de la razón en E IV, prop. 35, esc.

<sup>13</sup> Cf. Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, La Plata, Terramar, 2007, Cuarta Meditación.

<sup>14</sup> Cf. Levy, Lia, “Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética* de Espinosa”, *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol. 17, N° 2, 2013, p. 234.

<sup>15</sup> Cf. *Ibíd.* pp. 244-245. Para un análisis de la distinción que realiza Spinoza entre la sensación que contribuye al conocimiento y las ideas inadecuadas de la imaginación en sus distintas obras puede consultarse Levy, Lia, “Spinoza on Ideas of Affections”, en Melamed, Yitzhak (Ed.), *A Companion to Spinoza*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2021.

concordamos en sentido estricto. En efecto, la relacionalidad se encuentra en la misma noción de libertad spinoziana, sin necesidad de cambiarla por la noción de autonomía en aras de plantear la interdependencia social de los individuos.

Somos libres cuando actuamos racionalmente. Por lo tanto, la libertad implica, que quien es libre, al menos momentáneamente, mueve el foco de las ideas inadecuadas que conducen al error; para centrarse en lo común de los cuerpos. Es libre quien tiene ideas adecuadas y, en la medida en que alguien es libre, solo tiene ideas adecuadas (E IV, prop. 68, dem.). La libertad no es escapar a la determinación (eso, además, sería imposible) sino la autodeterminación que consiste en actuar según aquello en lo que concordamos en sentido estricto con otrxs, actuar conjuntamente según la razón. De esta manera, las nociones comunes, parte ineludible de la gnoseología spinoziana, se muestran como nociones fundamentales para la ética y la política.<sup>16</sup> Quien es libre comprende la necesidad de que todos los cuerpos concuerden en ser una modificación del atributo de la sustancia; así como también, comprende la concordancia de ciertos cuerpos en una propiedad común. Pero, sobre todo, quien es libre concuerda, actúa junto con otrxs y causa efectos que se siguen de su propia naturaleza, es causa adecuada de una acción conjunta, concuerda y actúa *en sentido estricto*: concordando no en una carencia, sino en potencia. Ser libre es ser racional y ser racional es actuar según nociones comunes, actuar en sentido estricto. De esta manera, la libertad es acción; o, mejor dicho, la libertad relacional es acción conjunta, acción en sentido estricto, acción de la que somos causa adecuada: en la que concordamos con otrxs, y de cuya concordancia estricta se sigue un bien para nosotrxs. En otras palabras: la libertad de los individuos consiste en la acción conjunta y racional, basada en una concordancia activa.

---

<sup>16</sup> Sobre el aspecto político me explayaré en el capítulo 9. Quien sostiene que las nociones comunes son esencialmente políticas es Deleuze. Cf. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, op. cit., p. 507. Contra la interpretación matemática o especulativa de las nociones comunes véase Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit. p. 274.



Ahora bien, dicha acción conjunta implica variaciones de la potencia; debemos referirnos, entonces, qué afectos entraña esta libertad.

### **7.3. Libertad y afectos activos de los individuos**

A partir de lo sostenido hasta el momento una cosa es clara: libertad y pasividad son nociones que se excluyen mutuamente.<sup>17</sup> En efecto, Spinoza llama esclavitud a la impotencia humana para moderar las propias pasiones (E IV, pref.); ya que la pasión conlleva negación, impotencia (E IV, prop. 32, esc.), implica que nuestra potencia es superada por las cosas exteriores. Por este motivo, considero que la libertad —que es una acción adecuada basada en nociones comunes— involucra solo aquellos afectos que son activos, implica un aumento no pasional de la potencia. La libertad relacional, entonces, no se basa en las pasiones, sino en la concordancia que implica afectos activos, que brotan de ideas adecuadas y que envuelven una acción racional, concordante (en sentido estricto) con otrxs.

En el comienzo de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza es muy incisivo con respecto al lugar que ocupan las pasiones en relación a la acción y el padecimiento. Allí sostiene que los afectos, en sentido amplio, son los aumentos o disminuciones de la potencia de un individuo. Si somos causa adecuada de esa afección el afecto es una acción, si no, una pasión (E III, def. 3). Dado que mente y cuerpo son expresiones en distintos atributos del mismo individuo, los afectos implican este doble registro; y pueden ser tanto activos como pasivos. Actuamos en la medida en que tenemos ideas adecuadas y padecemos en la medida en que tenemos ideas inadecuadas (E III, prop. 1);

---

<sup>17</sup> Sostiene, en una línea similar, Jimena Solé: “Este sometimiento del ser humano a sus pasiones es lo que Spinoza llama servidumbre (E IV, pref.). En efecto, cuando tenemos ideas inadecuadas, cuando experimentamos pasiones, no somos libres”. Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción...”, *op. cit.*, p. 36.

por consiguiente, hacemos (en sentido estricto de acción) más cosas cuantas más ideas adecuadas tenemos (E III, prop. 1, corol.). Es así que mientras que las acciones brotan solo de ideas adecuadas, las pasiones dependen de aquellas ideas que son inadecuadas. Y esto es de tal modo ya que, por definición, las pasiones implican negación (E III, prop. 3, esc.); aunque es preciso aclarar que es una negación inextirpable, intrínseca a la finitud de los individuos.

Recordemos que dentro de los afectos en sentido amplio hay tres primarios: alegría, tristeza y deseo. La alegría es el aumento de la potencia; la tristeza la disminución (E III, prop. 11, esc.), y el deseo es el apetito con conciencia, el *conatus*, la esencia actual cuando hay conciencia de ella (E III, prop. 9, esc.). Además de la alegría y el deseo que son pasiones, hay alegría y deseo que se refieren a nosotros en cuanto que actuamos (E III, prop. 58). Esta noción de afecto ya no incluye cualquier afecto, sino solo los afectos activos, es decir, excluye las pasiones. Por la propia definición de tristeza, es imposible que la tristeza sea un afecto activo; por lo que los afectos activos primarios son solo dos: alegría y deseo (E III, prop. 59). En tanto que actuamos nuestros afectos son alegría, deseo y sus derivados; nunca algún tipo de tristeza; porque nada que disminuya la potencia de obrar puede implicar acción (E III, prop. 59, dem.). Spinoza afirma: “nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea por la razón, son siempre buenas; en cambio, las demás pueden ser tanto malas como buenas” (E IV, ap., cap. 3).<sup>18</sup> En lo que a nuestro punto respecta, la libertad relacional, basada en la concordancia en sentido estricto, en la razón que implica ideas adecuadas, solo puede entrañar afectos activos. La libertad relacional supone únicamente alegría activa, deseo activo y los afectos activos que derivan de los dos anteriores; excluye, por definición, la tristeza, sus derivados y el resto de las pasiones.

---

<sup>18</sup> En este fragmento Spinoza no parecería utilizar el sentido técnico de bueno o malo que refiere a lo que sabemos con certeza que nos es un bien o un mal, sino solamente a lo que favorece o estorba nuestra potencia.

Para comprender en profundidad lo anterior, es necesario tener en mente que en coherencia con su ontología relacional, los afectos spinozianos también son relacionales,<sup>19</sup> ya que se forman porque los individuos humanos son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores (E II, prop. 13, post. 3). El punto es si la causa de esa afección es un cuerpo exterior con el que tengo algo común. De allí mi mente tiene una idea adecuada de la propiedad común, idea que implica un afecto activo. En otras palabras: “Una noción común es una percepción de una relación común a mí y a otro cuerpo, de donde emanan afectos activos”.<sup>20</sup> Dicha afección no es una pasión, sino un afecto activo; en cambio, cuando hay pasión no hay concordancia en sentido estricto (E IV, prop. 32), sino discrepancia (E IV, prop. 33). Aunque las pasiones sean un aspecto inerradicable de la finitud, es la causa de que los individuos humanos sean contrarios entre sí (E IV, prop. 34); y ellas se oponen a la libertad, que consiste en actuar racionalmente (E IV, prop. 35). Lo importante aquí es entender que la razón no se contrapone a todos los afectos, por el contrario, envuelve un tipo particular de afectos: los activos.

Que la libertad de los individuos no implique pasiones tristes no es algo que genere de por sí mucha controversia. Si un grupo de personas hacen algo basándose en el odio, no podemos decir que actúan racional y libremente. Así, por ejemplo, Spinoza sostiene que el odio nunca puede ser bueno (E IV, prop. 45); y lo mismo vale para las pasiones que se siguen de él: la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza, etc. (E IV, prop. 45, corol. 1). Esto se ve claramente cuando establece:

Entre la irrisión (que en el corolario 1 he dicho que es mala) y la risa reconozco una gran diferencia. Porque la risa, como también la broma, es

---

<sup>19</sup> En palabras de Jan Slaby: “Ein ungebrochen an den dynamischen Substanzmonismus der Spinoza-Deleuze-Tradition anschließendes relationales Affektverständnis, das Wirkverhältnisse und produktive Machtbeziehungen betont, kann sich leicht von der totalen Mobilmachung der Modernevereinnahmen lassen”. Slaby, Jan, “Negri und wir: Affekt, Subjektivität und Kritik in der Gegenwart. Ein Nachwort” en Mühlhoff, Rainer, Breljak, Anja, Slaby, Jan (eds.), *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript, 2019, p. 343.

<sup>20</sup> Deleuze en *En medio de Spinoza*: Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza, op. cit.*, p. 475.

mera alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es por sí misma buena (por 4/41). Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni una divinidad ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. (E IV, prop. 45, esc.)

El rol de las pasiones tristes como contrarias a la libertad de un individuo se puede entrever en varios pasajes de la *Ética*. En este caso, el fomento de las pasiones tristes, de la impotencia del ánimo, solo se explica por una torva superstición. Así, afectos derivados de la tristeza que teológicamente fueron considerados una virtud, como la compasión, son caracterizados por Spinoza como malos e inútiles para quien vive bajo la guía de la razón (E IV, prop. 50). Respecto de la humildad Spinoza lo afirma de manera estrepitosa: “la humildad no es una virtud, es decir, no surge de la razón” (E IV, prop. 53). Y esto es así ya que dicha pasión no es más que la tristeza de alguien que contempla su impotencia (E IV, prop. 53, dem.). Lo mismo vale para el arrepentimiento, que no surge de la razón, no es una virtud e implica que quien se arrepiente es doblemente impotente (E IV, prop. 54); ya que “primero se deja vencer por un mal deseo y después por la tristeza” (E IV, prop. 54, dem.). Las pasiones que elige Spinoza para argumentar que ellas no concuerdan con la razón y con la libertad son las típicas pasiones tristes alabadas por la superstición teológica (E IV, prop. 54, esc.),<sup>21</sup> pasiones que son malas en cuanto a la utilidad humana (E IV, prop. 57, esc.).

---

<sup>21</sup> Otra manera en la que Spinoza denosta este tipo de pasiones y las opone a la razón es generizándolas, este es el caso de la misericordia que aparece varias veces como “mujeril misericordia” (*muliebri misericordia*). (E II, prop. 49, esc. y E IV, prop. 37, esc.) Así también en la quinta parte se refiere a “la inconstancia y ánimo engañoso de las mujeres y en los demás cacareados vicios suyos” (E V, prop. 10, esc.).

El mayor problema surge en la relación entre la libertad y las alegrías pasivas, las pasiones alegres.<sup>22</sup> El problema con el que nos encontramos es que Spinoza argumenta explícitamente que la tristeza es directamente mala y que la alegría no es directamente mala sino buena (E IV, prop. 41). Si la alegría es directamente buena (E IV, prop. 41, dem.), ¿cómo entender, entonces, el rol de las pasiones alegres en la libertad? El punto aquí es que aunque la alegría sea un aumento de la potencia (y por tanto, son también buenas las cosas que traen aparejadas alegrías); si no es racional, la alegría suele tener exceso (E IV, cap. 30) y devenir su contrario. Esta posibilidad de tener exceso diferencia a las alegrías activas de las pasivas, ya que las únicas capaces de tener exceso son las pasiones alegres. Sin embargo, hay en Spinoza una reivindicación de las alegrías pasionales al interior de las pasiones. En otras palabras: el problema de las pasiones alegres no es la alegría en sí, sino el exceso y la fluctuación que en tanto pasiones conllevan necesariamente. Hay una reivindicación de la alegría causada por los aromas, la música, los juegos y el teatro (E IV, prop. 45, esc.),<sup>23</sup> o como cuando Spinoza sostiene que el amor vence al odio (E IV, Prop. 46, dem.). El problema que tienen las pasiones alegres no lo tienen por ser alegrías sino por ser pasiones sujetas al exceso y la fluctuación del ánimo. Pero las pasiones alegres no son cantos de sirenas a evitar. Lo anterior no está en discusión, sino que el punto está en entender que eso no implica una acción libre; porque la acción libre se basa en ideas adecuadas, y de las ideas adecuadas

---

<sup>22</sup> El rol problemático de las pasiones alegres no es apreciado por aquellos planteos que dividen la discusión solamente entre lo que aumenta y lo que disminuye nuestra potencia. Así, por ejemplo, asimilando lo que aumenta nuestra potencia a los afectos activos y lo que nos hace más libres Ericka Tucker sostiene: “Power can increase or decrease in each of these dimensions, that is, one can become more powerful by having more adequate ideas, more active affects or more self-preservatory appetites, or less powerful by having less adequate ideas, more passive affects or less self-preservatory appetites”. Tucker, Ericka, Power, Freedom and Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others, op. cit.*, p. 154.

<sup>23</sup> En este punto también se puede observar una reivindicación de la imaginación por parte de Spinoza. Así lo sostiene Atilano Domínguez. Cf. Domínguez, Atilano, “Contribución a la antropología de Spinoza: el hombre como ser imaginativo”, *Anales del seminario de metafísica*, No. 10, 1975, pp. 63-90.

solo brotan afectos activos; de las nociones comunes no brotan afectos pasivos, no brotan pasiones, ni siquiera alegrías pasionales.

Dicho lo anterior, vale la pregunta ¿acaso se puede extirpar del todo el ámbito pasional? Y si acaso fuera posible, ¿sería deseable? La respuesta de Spinoza es contundente: no, siempre tenemos ideas inadecuadas, siempre hay pasiones, y acción en sentido amplio. Incluso proponer que es deseable eliminar las pasiones alegres, en sus propias palabras, no es más que una miserable superstición. De esta manera, el proyecto ético spinoziano no puede consistir en la aniquilación de las pasiones alegres, esto tampoco sería posible por la propia ontología, porque somos modos finitos. La clave para salir del laberinto que parecen producir las pasiones alegres está en que la alegría solo es mala en la medida en que impide la acción (E IV, prop. 59, dem.). Recordemos que en la cuarta parte lo bueno o malo es definido como lo que sabemos *con certeza* que nos es útil o no; y ninguna pasión implica un conocimiento certero. Las pasiones implican exceso y fluctuación del ánimo (la fluctuación de una pasión a su contrario) y conocimiento inadecuado. Más aún, incluso hay algunas pasiones derivadas de la alegría que no son por sí mismas buenas, por ejemplo, la esperanza. La esperanza es definida como “una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos” (E III, prop. 18, esc. 2). Ahora bien, ya que no hay esperanza sin miedo —ni miedo sin esperanza— (E III, prop. 50, esc.), la esperanza no se da sin tristeza y por lo tanto no puede ser buena (E IV, prop. 47, dem.). En cambio, los afectos derivados de la alegría activa siempre concuerdan con la razón. Así, por ejemplo, el aprecio, es decir, el amor hacia aquel que ha hecho un bien a otrx, se refiere a la mente en tanto que actúa, concuerda con la razón, y es un afecto activo (E IV, prop. 51, dem.). Algo similar sucede con el contento de sí, que es la alegría que surge de contemplarnos a nosotrxs mismxs y nuestra potencia de actuar (E IV, prop. 52, dem.).

En definitiva, dado que padecer, tener afectos que son pasiones, es parte de la condición humana, y que la alegría solo es mala en la medida en que impide la acción (E IV, prop. 59, dem.), el proyecto ético spinoziano, cuyo eje es la libertad, favorece principalmente los afectos activos, afectos que brotan de ideas adecuadas (E III, prop. 3). Pero a su vez, favorece las pasiones alegres en el ámbito inerradicable de lo pasional, dentro del vendaval pasional inevitable para los individuos humanos. Lo anterior sin negar el hecho de que, en la medida en que somos libres, solo tengamos afectos activos.

#### **7.4. Conclusiones éticas**

Ya que la ontología spinoziana es relacional, su noción de libertad solo puede ser relacional, y concuerda con el carácter relacional del individuo. Asimismo, en consonancia con el proyecto ético de Spinoza, que es un proyecto dirigido a los individuos humanos, la noción de libertad spinoziana también se refiere a ellos.

En principio, rescato la idea de Balibar de que la acción, el ser causa adecuada y la libertad coinciden con la concordancia. Las acciones que pueden ser explicadas por la propia naturaleza no implican estar separadx de lxs otrxs —ya que el individuo es relacional— sino explicarlas por la naturaleza común. Hasta este punto acuerdo con Balibar. Sin embargo, dada mi propia caracterización de individuo, me resulta imperioso señalar que la relacionalidad de la acción conjunta que es la libertad se integra con el aumento de la potencia del *conatus* (segunda caracterización) por los afectos activos y la cooperación de un individuo en cuanto cosa singular (tercera caracterización) que actúa conjuntamente con otrxs, conformando cosas singulares y actuando en sentido estricto. De esta manera, la concordancia se revela como un concepto teórico-práctico, como un concepto de atraviesa la física, la ontología, la ética y (como veremos en el próximo capítulo) la política. En definitiva, el análisis del

presente capítulo y del anterior permite colegir que tanto el proyecto ético spinoziano como la libertad se comprenden mejor desde la triple caracterización de la noción de individuo propuesta en esta investigación.

Respecto a la pregunta por las implicancias éticas que conlleva la noción de individuo spinoziana del presente trabajo, la respuesta es que permite mantener el concepto de libertad sin perder el carácter relacional, superando los tres problemas de la recepción analizados. Justamente por cómo fue explicada la libertad creo que ella en sí misma entraña un carácter relacional y que, por este motivo, no es necesario abandonar la noción por la de autonomía. La triple caracterización de esta investigación permite pensar un individuo libre que es una relación de partes que aumenta la potencia de su *conatus* a partir de afectos activos, un individuo que es causa adecuada en una relación con otros individuos con los que concuerda, es decir, con los que actúa conformando una sola cosa singular con los que actúa conjuntamente y de manera activa. La consideración de los afectos permite excluir al odio y otros derivados de la tristeza como base de una acción libre. En contraste con las asociaciones de odio, vemos claramente que los afectos involucrados en organizaciones como Abuelas de Plaza de Mayo son muy distintos; porque diferentes tipos de acciones involucran distintos afectos. La libertad es acción basada en nociones comunes: es una acción conjunta concordante en sentido estricto por lo que implica afectos activos.

Así, los individuos humanos ni nacen libres ni son libres por naturaleza,<sup>24</sup> solo “llegan” a ser libres (sin que esto implique un lugar de llegada o una situación permanente) en tanto su acción conjunta se basa en nociones comunes, nociones de lo

---

<sup>24</sup> Esto se observa en la proposición que plantea que los individuos humanos nacieran libres como un contrafáctico: “Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres”. E IV, prop. 68.



que tienen en común con otrxs. Ser libres y actuar es más que pensar por uno mismo.<sup>25</sup>

Un individuo libre es aquel que conforma todos de mayor complejidad, a partir de relacionarse con otras partes con las que actúa en conjunto, aumenta su potencia por afectos activos y conforma cosas singulares actuando en sentido estricto. Esto es la demolición de una ética individualista erigida sobre la idea de un individuo que actúa de manera solitaria. Por todo lo anterior, mi hipótesis respecto de la libertad relacional implica tener en cuenta la peculiaridad de la razón spinoziana, que no es una facultad, muchos menos el cálculo de medios y fines, sino el género de conocimiento que comprende las ideas adecuadas basadas en lo común, en la concordancia. Así la razón es una razón ético-política, afectiva, relacional, transindividual. No es una razón pura. Entender inadecuadamente este racionalismo, es lo que ha generado el rechazo de la filosofía spinoziana por parte de quienes centran sus investigaciones en la autonomía relacional. Este rechazo ha sido acertadamente denunciado por lxs editorxs de *Spinoza and Relational Autonomy*, libro que —a pesar de los tres problemas mencionados, que pretendo evitar— ha sido un gran aporte a la temática.

La ética spinoziana no es una ética en la que haya lugar para un bien y un mal trascendentes, sino una ética de la libertad, de la libertad relacional: una libertad que no es una propiedad de nacimiento sino una acción en sí misma, una acción racional conjunta. Me refiero aquí a una libertad sin libre albedrío, que no necesita ser reemplazada por la noción de autonomía, pero que puede retomarse sin problemas en

---

<sup>25</sup> Si bien gran parte de la filosofía spinoziana ha sido leída en clave ilustrada, lo afirmado aquí contrasta con la idea kantiana en *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* de que la vocación de los seres humanos es pensar por uno mismo (Cf. Kant, Immanuel; *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004). Más aún, aunque encontremos en *Fundamentación metafísica de las costumbres* la noción de autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad, se entiende por ella algo muy distinto a lo desarrollado en esta investigación respecto de la ética spinoziana. Pues bien, la autonomía se refiere allí a cuando el sujeto actúa en base solo a su propia legislación. Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, Cap. 2, apartado: “La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad”.

estas discusiones por su carácter relacional. Esta ética no es una ética de la liberación o de emancipación—si entendemos por eso un proceso unilateral donde el punto de llegada es la libertad—, lo que hay son acciones libres que siempre se van a alternar con momentos de impotencia, con momentos de padecimiento. Entender la libertad como acción impide imaginarla inadecuadamente como un estado, mucho menos como un estado a alcanzar o como un estado estancado. Si bien la noción de libertad de la *Ética* se refiere a los individuos humanos, ella no es individual, si entendemos por ello la libertad de un individuo aislado; es, en cambio, siempre transindividual. Entraña la acción racional y conjunta de esos individuos. Esta libertad es relacional y aumenta la potencia a partir de una sumatoria de potencias en la conformación de un individuo de mayor grado, cuyas partes actúan en conjunto. Por eso esta libertad es ética y también política. Sobre los individuos de mayor grado de individuación que los humanos y compuestos por ellos versa la política spinoziana. En lo que sigue me referiré a esta última, comenzando por su recepción actual.

## 8. La recepción política actual de la filosofía de Spinoza:

### teorías feministas y queer

#### 8.1. El Spinoza del siglo XXI

Es otra  
acaso es otra  
la que va recobrando  
su pelo su vestido su manera  
la que ahora retoma  
su vertical  
su peso  
Idea Vilariño, *Después*

La filosofía spinoziana es un ámbito de recepción y disputa constante que tiene las particularidades de cada coyuntura. Así, Pierre Macherey sostiene la idea que guía este apartado: “cada siglo tiene su propio Spinoza”. Para este autor el Spinoza del siglo XVIII es primordialmente un ateo racionalista, el del siglo siguiente un panteísta, y el del siglo XX un pensador de la revolución democrática. En la entrevista del año 2011 donde presenta esta hipótesis, Macherey no se refiere al Spinoza del siglo XXI, aunque asegura que se van a desarrollar otros Spinozas.<sup>1</sup>

Respecto a la recepción del siglo XX, los especialistas la dividen en distintas etapas. Este es el caso de Antonio Negri, quien separa este período en dos generaciones. Una primera generación surge alrededor de 1968, tiene como figuras predominantes a Deleuze y Matheron y se centra en la inmanencia contra un análisis en términos de “estructura-superestructura”. Allí, Spinoza surge como el pensador de la inmanencia

---

<sup>1</sup> Cf. Schneider, Ulrich Johannes, “Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Vol. 5, N° 1, 2011, pp. 5-14. “Groß gesagt ist er im 18. Jahrhundert ein atheistischer Rationalist, im 19. Jahrhundert ein Pantheist und Philosoph des Lebens und der Kräfte, im 20. Jahrhundert ein Denker der demokratischen Revolution, mit allen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten des spinozistischen Konzepts der «Demokratie». Wir sind noch nicht am Ende. Es gibt mit Sicherheit noch viele andere Spinozas zu entdecken”. *Ibid.* p. 5.

absoluta. La segunda generación, que tiene como exponentes a Balibar, Macherey y Moreau, vira su problemática al movimiento de la inmanencia. Sin embargo un hilo común asegura la continuidad de ambas generaciones: la filosofía de Spinoza como pura inmanencia y movimiento del ser inmanente. Más que una ruptura generacional lo que hay es una focalización por parte de la segunda generación respecto de algunos temas de la primera.<sup>2</sup>

Al margen de la disputa sobre cómo clasificar el Spinoza del siglo XX, tomando como base la hipótesis de Macherey de que cada siglo tiene su propio Spinoza, surge la pregunta sobre cuál es el Spinoza preponderante en el siglo XXI. Existen autorxs como Kerstin Andermann, que consideran que el Spinoza actual, el de este siglo, es similar al que Macherey propone como el Spinoza del siglo XIX; ya que el eje de análisis es la inmanencia, el panteísmo y una filosofía de la vida y la potencia. Para esta lectura, sería central la interpretación de Deleuze en la recepción de Spinoza del siglo XXI.<sup>3</sup> Por mi parte, considero que hubo un cambio de enfoque en muchas investigaciones desde los últimos años del siglo XX. Por lo anterior, sostengo que el Spinoza actual, considerando por esto lo acontece en el siglo XXI (como lo venimos haciendo desde el sexto capítulo), ya no se entrelaza, en su mayoría, de manera tan intrínseca con el marxismo y el posestructuralismo (prolífica tradición iniciada en los años 60 del siglo pasado), sino con teorías feministas y queer. Lo que quiero sugerir es que el Spinoza actual es justamente el del siglo en curso. El Spinoza de nuestro siglo, al menos hasta el presente, ya no es aquel pensador de la revolución democrática o de la inmanencia (según tomemos a Macherey o a Negri), sino un pensador ineludible para el campo de las teorías feministas y queer. Dicho de otra manera: aunque la recepción spinozista de

---

<sup>2</sup> Cf. Negri, Antonio, Prólogo a Bove, Laurent, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por G. Espinar, Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2014.

<sup>3</sup> Cf. Andermann, Kerstin, Reseña a Saar, Martin, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, *Zeitschrift für philosophische Literatur*, Vol. 3, N° 2, 2015, pp. 49–64.

nuestro siglo continúa buena parte de las discusiones de la segunda mitad del siglo pasado, el Spinoza actual no es aquel filósofo de la inmanencia retomado por las dos generaciones de la segunda mitad del siglo XX, sino el filósofo de la potencia al que se recurre para pensar problemáticas feministas y queer.<sup>4</sup>

Dada la pertinencia ineludible de las teorías feministas y queer en la actualidad, cuando se habla de “Spinoza hoy” ellas son el campo más sobresaliente. Si bien esta línea de lectura parece seguir la sentencia de Negri de que “el pensamiento de Spinoza es el pensamiento de la potencia”,<sup>5</sup> sus planteos se distancian en cierto punto de los de los autores más prominentes de la segunda mitad del siglo XX. Las problemáticas son otras. A este respecto, resulta sorprendente que los textos de nuestro presente que intentan pensar un Spinoza actual, como el de Negri titulado *Spinoza ayer y hoy*, se centren en el año 1968, sin hablar de Spinoza en la actualidad ni del presente.<sup>6</sup> Aquí, son necesarias dos aclaraciones: por un lado, si bien Spinoza impregna gran parte de las teorías feministas y queer, no son necesariamente obras que se dediquen de forma exclusiva a su interpretación. Por otro lado, aunque las problemáticas sean otras, la recepción actual en estas teorías está atravesada por la producción filosófica spinozista de la segunda mitad del último siglo. Su lectura de Spinoza es en gran medida a través de los autores más reconocidos de la segunda mitad del siglo pasado.

A pesar de que nuestro filósofo haya cercenado la democracia a los varones hijos de padres que gozan de derechos cívicos —en el final del *Tratado Político*— excluyendo explícitamente a mujeres, extranjerxs, sirvientes y niñxs,<sup>7</sup> las teorías

---

<sup>4</sup> Asimismo, otra constelación de problemas dilecta a las teorías feministas gira en torno a la libertad, la autonomía y la agencia. Las discusiones entre el cruce de esta problemática y la filosofía spinoziana fue abordada en los capítulos 6 y 7.

<sup>5</sup> Negri, Antonio, *Spinoza ayer y hoy*, Buenos Aires, Cactus, 2021, p. 75.

<sup>6</sup> Encontramos allí un desarrollo que se refiere a 1968 o, de forma un poco abstracta, a nociones spinozianas sin asumir la tarea de intentar pensar una profunda conexión con el presente. Solo aparece algún ejemplo contemporáneo al final de los capítulos, pero de manera marginal. Cf. *Ibid.*

<sup>7</sup> Cf. TP, XI.

feministas y queer encuentran en él una fuente constante de conceptos inspiradores, se encuentran signadas por su filosofía. Spinoza es, sin dudas, el interlocutor privilegiado de la modernidad para todo este campo de estudios. El trayecto a continuación consiste en presentar tanto las recepciones de Spinoza dentro de las teorías feministas y queer como la producción demarcada dentro de los estudios de Spinoza en intersección con ellas. Posteriormente planteo el interrogante por el posible aporte de la noción de individuo a estas discusiones, y, por último, esbozo conclusiones parciales.

## **8.2. Discusiones que retoman a Spinoza en la actualidad: teorías feministas y queer**

Las producciones dentro de las teorías feministas y queer que retoman conceptos spinozianos son muy variadas. Entendemos por teoría queer aquella que surge como crítica a las políticas de la identidad: estas últimas se basan en un factor de identificación entre quienes conforman un colectivo y para ellas la identidad tiene un carácter fundacional, en las que el sujeto es previo a la acción. A pesar de sus matices, podemos encontrar algo preponderante tanto en las teorías feministas y queer que retoman conceptos spinozianos como en las producciones especializadas en Spinoza en intersección con estas teorías: las problemáticas en torno a los colectivos, en particular mujeres, lesbianas, travestis, varones trans, gays, bisexuales, etc. El debate es primordialmente político. Como corolarios de esta constelación problemática tenemos las disputas respecto de cómo entender la acción de los individuos, si estos son anteriores a la primera (en otras palabras, si el sujeto es previo a su acción) o si, por el

contrario, la identidad es un efecto.<sup>8</sup> En estas discusiones la noción spinoziana más recuperada es la de potencia.<sup>9</sup>

Ahora bien, no es mi interés realizar una valoración pormenorizada de los textos, sino poner de manifiesto el rol que juega Spinoza en ellos a fin de pensar qué puede aportar la noción de individuo tal como fue caracterizada en esta investigación a la discusión en torno a los colectivos. A diferencia de lo analizado en el capítulo 6 respecto de la recepción spinoziana en las discusiones sobre autonomía relacional, parte de la bibliografía a discutir no tiene pretensiones exegéticas respecto de las obras de Spinoza; y, por lo tanto, no sería del todo válido esgrimir contraargumentos rigurosos que no hacen al punto de los textos en cuestión, que exceden sus objetivos. Me limitaré entonces a analizar cómo se recepciona la filosofía de Spinoza, para luego indagar el posible aporte de la noción de individuo a la problemática sobre cómo entender los colectivos.<sup>10</sup>

Comenzaremos por una teórica ineludible de la teoría queer: Judith Butler. En una entrevista a raíz del lanzamiento del libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia*

---

<sup>8</sup> Cf. Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. por A Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 285-286.

<sup>9</sup> Es también relevante el rol de la filosofía de Spinoza en las investigaciones actuales dedicadas al estudio de los afectos. Al respecto véase: Slaby, Jan, “Affekt und Politik. Neue Dringlichkeiten in einem alten Problemfeld”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 64, N° 2, 2017, pp. 134-162.

<sup>10</sup> Al referirme únicamente a las discusiones sobre los colectivos, no retomo otras recepciones muy importantes de conceptos spinozianos, como la que realiza Paul B. Preciado. Preciado retoma la noción spinoziana de potencia en el concepto de *potentia gaudendi*. En una relectura spinozista de las teorías del valor propone la noción de *potentia gaudendi* para dar cuenta de la centralidad en el post-fordismo del aparato somático y de la sexualidad en dichos procesos de producción de valor. El autor afirma que utiliza esta idea para separarse del concepto de capitalismo cognitivo —que adjudica, entre otros, al nombrado Antonio Negri— ya que este se basa en la separación de producción y reproducción. Cf. Preciado, Paul B., *Entrevista: Paul B. Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano*, Parte II. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-ii>. En definitiva, *potentia gaudendi* es el concepto que elabora Preciado como equivalente filosófico en la era farmacopornográfica a la noción “fuerza de trabajo” en la economía clásica. La era farmacopornográfica ya no es caracterizada por la reproducción de la fuerza de trabajo (como en la biopolítica) sino por la molecularización del poder, la centralidad de las imágenes, la industria pornográfica y la industria farmacológica. Así, la *potentia gaudendi* es a la era farmacopornográfica lo que la fuerza de trabajo a la economía clásica; y reúne todas las fuerzas somáticas y psíquicas. Cf. Preciado, Paul B., *Testo Yonki*, op. cit., Cap. 2, apartado 2: “Potentia Gaudendi”.

*una teoría performativa de la asamblea*, le preguntan a la filósofa estadounidense qué toma en su propia producción de la filosofía spinoziana y por qué ella considera que es interesante usar a Spinoza hoy para pensar problemas políticos y éticos. La autora responde que Spinoza es fundamental para la manera en la que ella entiende la política, ya que el *conatus* spinozista y su potencia implican una teoría social. Butler señala que no se trata solo de que el *conatus* en tanto deseo de perseverar en el propio ser se potencie o disminuya en función de las interacciones dinámicas con otros seres vivos; el punto está en que surge un deseo de vivir juntxs, que constituye la base del consenso, y que este principio y práctica política se deriva del propio ejercicio del deseo de persistir en el propio ser. Unx desea persistir en su propio ser, pero eso solo puede ocurrir si uno se ve afectado por otrx, y así, sin esa susceptibilidad fundamental, no puede haber persistencia. De esta forma, Butler rescata una ontología del cuerpo como la spinoziana que no suprime las relaciones sociales que permiten a ese cuerpo perseverar. En este sentido, afirma que su lectura de Spinoza es cercana a la que Balibar realiza de nuestro filósofo.<sup>11</sup> En pocas palabras, para Butler la noción de deseo, que equipara a potencia, es la piedra de toque desde la cual se erige la política. En el libro que ocasiona la entrevista, la autora remarca que los cuerpos no son entidades cerradas en sí mismas, sino que lo que el cuerpo hace es abrirse ante otros; idea que reconoce tomar de la filosofía de Spinoza.<sup>12</sup>

Así también Judith Butler en “El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión” rescata de la filosofía spinoziana el hecho de que establezca otra base para la ética, base que conlleva tanto una fuerte crítica al individualismo como abogar por la solidaridad social; en contraste con la auto-conservación, que se relaciona con formas

---

<sup>11</sup>Cf. Butler, Judith, *Entrevista a Judith Butler: Acting in Concert, a conversation with Judith Butler*, Versobooks, 2017. <https://www.versobooks.com/blogs/3121-acting-in-concert-a-conversation-with-judith-butler>

<sup>12</sup> Cf. Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. por M. Viejo Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 150-151.



de auto-interés individual asociadas con filósofos políticos contractualistas. Esto es de tal modo porque, según la autora, el yo que se esfuerza por perseverar en su ser no es un yo singular y no puede mejorar su vida si no mejora al mismo tiempo la vida de lxs demás. El yo que persevera en el propio ser no es una entidad monádica, y la vida perseverada en él no solo se entiende como una vida singular o limitada. En otras palabras: perseverar en el propio ser significa que no se puede perseverar en ese ser entendido como radicalmente singular y separado de una vida común. Uno de los objetivos de la autora en este texto es establecer en Spinoza una perspectiva crítica del individualismo marcando que todo ámbito individual es necesariamente colectivo. Butler enfatiza que la potencia aumenta o disminuye en función de la manera en la que aparecen otrxs; según sienta amor u odio, según haya o no haya concordancia. La autora afirma seguir la línea de lectura de Negri cuando señala que la tendencia levinasiana de reducir el *conatus* a un deseo de ser, como mera auto-conservación, intenta restringir a Spinoza dentro de un modelo de individualidad contractualista al que Spinoza se opone. Butler apunta que el individuo no entra en la sociabilidad a través del contrato ni es subsumido por una colectividad o una multitud; y que la multitud no supera o absorbe la singularidad porque no es lo mismo que una unidad sintética.<sup>13</sup> En efecto, la valoración que la autora hace de la filosofía de Spinoza se basa principalmente en el *conatus* y la *potencia*,<sup>14</sup> ya que implican una concepción relacional del cuerpo. Pero he aquí el

---

<sup>13</sup> Cf. Butler, Judith, "The Desire to Live. Spinoza's *Ethics* under Pressure" en *Senses of the Subject*, Nueva York, Fordham University Press, 2015. Para una lectura crítica sobre este texto véase Aguilar, Claudia, *Resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, apartado 2.3.

<sup>14</sup> La noción de potencia spinoziana es retomada en varias de las obras de Judith Butler, por ejemplo cuando sostiene en *Marcos de guerra*: "Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo, ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas? El *conatus* puede verse socavado, y de hecho se ve, por muchas fuentes: con los demás nos hallamos vinculados no sólo mediante redes de conexión libidinal, sino también mediante modos de dependencia y proximidad no deseados, que pueden perfectamente entrañar unas consecuencias psíquicas ambivalentes, entre ellas vínculos de agresión y de deseo (Klein). Más aún, esta condición generalizada de precariedad y dependencia se encuentra explotada y deslegitimada en formaciones políticas concretas" (Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México D.F., Paidós, 2010, pp. 52-53). En este caso, Butler

problema: en este texto lo individual parecería estar ligado a un yo o a una persona, o para referirse a la tradición individualista. Ahora bien, ya que como sostiene Butler, su lectura de Spinoza sigue la de Balibar —y de allí la importancia que le otorga a la relacionalidad del cuerpo— sumado al fuerte énfasis puesto en el *conatus* como fuente de la política, resulta curioso que no tenga un lugar en ella la noción spinoziana de individuo, dado que ésta última aúna tanto la noción de potencia como la noción de relación. Retomaremos estas inquietudes al final del capítulo.

Otro caso interesante de recepción spinoziana es Suelly Rolnik. La autora retoma el *conatus* —y la potencia que él conlleva— para caracterizar la fuerza de perseverar que define la vida. Esto lo realiza en aras de explicar su creencia en la vida, en la potencia de perseveración de ella que involucra un proceso continuo de creación de otras formas de vida. En su rastreo de las tensiones que ha habido entre la macropolítica y la micropolítica, la filósofa brasileña considera que la oposición entre ambas es errónea. La macropolítica tiene como meta la distribución más igualitaria de los derechos civiles, mientras que en la lucha micropolítica no está la meta de combatir el poder del dominador, sino cómo intervenimos en la relación de poder. Según la autora, por ejemplo, contra el machismo la meta es conocer mejor cuál es nuestro rol, nuestro personaje, en ese teatro de la escena machista. Separándose de la oposición entre macropolítica y micropolítica, de lo que se trata en realidad, siguiendo a Rolnik, es del hecho de que la vida es una constante lucha entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, entendiendo por las primeras fuerzas que quieren destruir la vida y por fuerzas reactivas fuerzas que quieren que el *conatus* transverbere. Como se puede avizorar, el *conatus* es una pieza clave de sus consideraciones políticas. La transverberación es definida como el habitar la vida lo más plenamente posible. Estas fuerzas no se dan solo en la sociedad

---

retoma la noción de potencia spinoziana pero para dar lugar a la precariedad propia de todos los cuerpos que, en términos spinozianos, se manifiesta en la disminución de la potencia.

sino también en nuestra propia subjetividad y en nuestras redes relacionales. Rolnik afirma que lo anterior se manifiesta de manera cada vez más evidente en muchas luchas, pero en particular las luchas de lxs negrxs, de lxs indígenxs, de las mujeres y de las personas LGBTQI.<sup>15</sup> La recuperación del *conatus* spinoziano por parte de Rolnik es central a la hora de explicar las fuerzas reactivas, concepto fundamental de su filosofía y, en particular, de su propuesta política de resistencia en torno a los colectivos antes mencionados.<sup>16</sup>

Como se puede observar, dentro de las producciones recientes que retoman a Spinoza en el marco de las teorías feministas y queer, la noción de potencia es crucial.<sup>17</sup> Pero, he aquí la cuestión, el lugar que ocupa dicha noción no se corresponde con otras nociones spinozianas en esta recepción.<sup>18</sup> En particular, en lo que a nuestro punto

---

<sup>15</sup>Cf. Rolnik, Suely, *¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista con Marie Bardet*, 2018. <http://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-bardet/>

<sup>16</sup> En torno al colectivo de mujeres, Dora Barrancos es consultada respecto de su optimismo y la necesidad de la alegría en la resistencia. Allí confiesa ser de base spinoziana por lo que le resulta fundamental el tono alegre en la lucha feminista y la acción mancomunada de las mujeres. Barrancos distingue esta alegría de la despreocupación, y la asocia al incremento de la energía y la fuerza; en otras palabras, podemos aclarar, de la potencia (Cf. Barrancos, Dora, "Las feministas no quieren la fórmula del acoso, la seducción es otra cosa", Entrevista por Eugenia Langone, *La Capital*, 2019. <https://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/las-feministas-no-quieren-la-formula-del-acoso-la-seducccion-es-otra-cosa-n2512287.html>). Asimismo, la autora rescata la idea spinoziana que entrelaza conocimiento, *conatus* y alegría (Cf. Barrancos, "Dora la exploradora. Entrevista con Virginia Giacosa", *Revista Rea*, 2019, <http://revistarea.com/dora-la-exploradora/>). El vínculo con el pensamiento de Spinoza no es algo reciente en la producción de Dora Barrancos, sino que se remonta a sus años de formación. El optimismo atribuido a su raíz spinoziana se debe a "su singular apropiación de Baruch Spinoza —a través de Marielena Chaui— e impele gran sinergia optimista a sus inquietudes intelectuales". Barrancos, Dora, *Dora Barrancos: Devenir feminista. Una trayectoria político-intelectual*, en Martín, Ana Laura; Valobra, Adriana María (comp.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2019, p. 60.

<sup>17</sup> Una obra argentina de gran difusión es *La potencia feminista*, de Verónica Gago. Allí la autora señala que la potencia feminista es potencia del cuerpo como cuerpo individual y colectivo; y afirma que su noción de potencia es aquella que va de Spinoza a Marx. De acuerdo a su lectura, habría una reescritura de Spinoza por las maneras en las que el cuerpo es reinventado por las luchas feministas y de las disidencias sexuales. Cf. Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019, p. 14. A la hora de explicar un materialismo desde el cuerpo-territorio, esta lectura sostiene que se trata "ni más ni menos, que todo el problema spinoziano de qué es lo que pueden los cuerpos" *Ibíd.* p. 122. Sobre este supuesto problema véase 5.3. Así también, el problema de lo que puede un cuerpo y la potencia de los individuos según la filosofía de Spinoza es retomado en el libro colectivo, masivamente leído, de Manada de lobxs: *Foucault para encapuchadxs*. Cf. Manada de lobxs, *Foucault para encapuchadxs*, Buenos Aires, milena cacerola, 2014.

<sup>18</sup> En nuestro contexto local, pero en ámbitos que no son exclusivamente académicos, la idea de potencia (potencia de hacer) y acumulación de potencias sobrevuela los manifiestos de los paros internacionales feministas de los 8 de marzo. (Cf. *Manifiesto 8M 2018*. <http://niunamenos.org.ar/manifiestos/8m-2018/>. y *Manifiesto, 2 meses para el #8M: El tiempo de la rebelión*. <http://niunamenos.org.ar/destacada-home/2-meses-para-el-8m-el-tiempo-de-la-rebelion/>). Esta centralidad de la noción de potencia se puede observar

respecta, no es relevante a la hora de analizar los colectivos la noción de individuo. Ahora bien, antes de profundizar en esta última cuestión, ya que la recepción de la filosofía de Spinoza en producciones feministas y queer no es un camino unilateral, veamos qué sucede en el caso de los estudios propiamente spinozistas.

Hasta este momento he analizado producciones que recuperan la filosofía spinozianas, en particular la noción de potencia, para pensar sus propias problemáticas, principalmente la de cómo entender los colectivos. Así también, existen al respecto propuestas interpretativas de especialistas en la filosofía spinoziana. Lo que me interesa poner de relieve es que en las últimas dos décadas (o quizá un poco más) Spinoza no solo ha sido retomado por distintas producciones feministas y queer —como vimos—, sino también que las investigaciones spinozistas han abrevado en estas teorías, compartiendo problemáticas. Por lo anterior es que se puede hablar de una recepción recíproca de estas dos áreas desde la última transición de siglo.<sup>19</sup> Spinoza ha signado las teorías feministas y queer tanto como el spinozismo ha sido impregnado por estas teorías. En el terreno propiamente spinozista, los enfoques parecerían diversificarse. Spinoza ha sido retomado en consonancia con teorías feministas y queer para plantear la no separación entre naturaleza y cultura, como lo hace Hasana Sharp;<sup>20</sup> o el carácter social del cuerpo, tal como lo plantea Isabel Balza,<sup>21</sup> entre otras cuestiones. Ahora bien,

---

desde el llamamiento al paro internacional feminista del año 2017 donde se sostiene que el movimiento de mujeres emerge como potencia de alternativa (*Cf. Manifiesto Llamamiento al Paro Internacional de Mujeres – 8 de marzo 2017*. <http://niunamenos.org.ar/manifiestos/llamamiento-al-paro-internacional-de-mujeres-8-de-marzo-2017/>). Dado el tipo de escritura, no hay referencias explícitas a la filosofía de Spinoza, por lo cual un abordaje de los manifiestos de las militancias merecería un análisis aparte y de índole más conjetural que, en efecto, no va a tener lugar aquí. A pesar de lo anterior, quiero recalcar la pertinencia de la noción de potencia en los manifiestos de los paros internacionales feministas, donde se podría entrever cierta inspiración spinozista en varias de las formulaciones.

<sup>19</sup> Parte de la imbricación entre la filosofía de Spinoza y problemas fundamentales dentro de teorías feministas también ha sido manifestada en la compilación *Spinoza and Relational Autonomy*. Relación y temática sobre la que me explayé en el capítulo 6.

<sup>20</sup> *Cf.* Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

<sup>21</sup> *Cf.* Balza, Isabel, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 63, 2014, pp. 13-26. Sobre este tema también puede consultarse Vacarezza, Nayla, “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el

aunque haya una proliferación de enfoques, sin embargo, la noción de potencia sigue teniendo un rol preponderante. Respecto a interpretaciones sobre los colectivos desde un entrecruzamiento entre spinozismo y teoría feminista y queer, repondré las exposiciones que considero más interesantes para reflexionar sobre la problemática.

Entre los estudios dedicados a la filosofía de Spinoza es famosa la compilación que aborda varias interpretaciones feministas sobre este autor titulada *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza (Interpretaciones feministas de Benedicto Spinoza)*. Los once artículos del libro presentan distintas hipótesis,<sup>22</sup> de las que retomaré la de su compiladora, Moira Gatens, dado que es la que se aboca al problema de cómo comprender los colectivos humanos. Gatens es sin dudas una de las autoras más leídas dentro de los estudios feministas de Spinoza. Basándose en la equiparación de la virtud con la potencia de cada individuo, la autora considera que la virtud humana consiste en el aumento de la potencia bajo la guía de la razón. Asimismo, señala que sigue a Deleuze en considerar la razón spinoziana como el esfuerzo para organizar encuentros según la concordancia o discordancia. De este filósofo también retoma la idea de pensar las relaciones humanas en términos de sociabilidad y comunidad.<sup>23</sup> Así, se explica la formación de asociaciones entre cuerpos de potencias o capacidades compatibles o similares.<sup>24</sup> La autora señala que la alegría, el aumento de la potencia, —ya sea por beber alcohol o por comprometerme con una filosofía— no tiene diferencias según lo que llama el “sexo biológico”. Ahora bien, a su vez considera que lo anterior no quita el hecho de que las construcciones sociales construyen diferentes significados sociales y

---

feminismo”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 71, 2010, pp. 1-10. Para un análisis crítico de las lecturas mencionadas véase, Aguilar, Claudia, *Resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, *op. cit.*, cap. 2.

<sup>22</sup> Para un estudio de esta compilación es recomendable la reseña de Ericka Tucker: Tucker, Ericka, “More Feminists Thinking More: A review of *Feminist Interpretations of Spinoza*”, *APA Newsletter for Philosophy and Feminism*, 2010.

<sup>23</sup> Cf. Gatens, Moira, “The Politics of the Imagination” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 193.

políticos de la misma actividad para los sexos. La autora hace hincapié en que la potencia de obrar de cada cuerpo es relacional. Los seres escapan a la clasificación según género, especie y tipo, ya que se definen según la capacidad de ser afectado, por las afecciones de las que son capaces.<sup>25</sup> En efecto, la única clasificación plausible es según la potencia.<sup>26</sup> Pero la capacidad de afectar y ser afectada de una persona no solo se determina por el cuerpo que es sino también por el contexto en el que el cuerpo actúa y es actuado. Por este motivo, los imaginarios sexuales y raciales estructuran el contexto sociopolítico en el que un individuo actúa.<sup>27</sup> Gatens concluye su capítulo afirmando que la supresión de barreras formales a grupos anteriormente excluidos no equivale a una participación plena en instituciones políticas y legales porque la fuerza histórica de esas instituciones continúa disminuyendo la potencia de obrar de las identidades subordinadas. Los imaginarios contemporáneos sexuales y raciales configuran a las mujeres y lxs “no-blancxs” en una tensión: tanto como miembros libres y racionales del cuerpo político democrático, como seres bajo la “natural” autoridad de los varones (blancos).<sup>28</sup>

Según Gatens, el “esencialismo” de Spinoza no provee apoyo a una política de la identidad a la hora de considerar los colectivos humanos, porque el individuo está formado tanto por su contexto como por su “propia constitución”.<sup>29</sup> Ya que la potencia es la esencia, el esencialismo spinoziano no provee apoyo a ninguna política identitaria: a su juicio, un varón y una mujer de un contexto político e histórico similar tienen más en común que dos mujeres o dos varones de contextos radicalmente distintos. Para la teórica australiana, la política de la identidad resulta una reducción demasiado simple, puesto que categorías de clasificación como raza y sexo serían ajenas a Spinoza. Ahora

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 202.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 206.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 207.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201.

bien, las mujeres como clase ocupan un lugar ambivalente en el imaginario de la teoría política;<sup>30</sup> y para entender la importancia ética de las identidades políticas es necesario entender cómo los imaginarios sexuales continúan estructurando el contexto sociopolítico en los que un individuo actúa.<sup>31</sup>

Otro cruce interesante entre spinozismo y teoría feminista es el de Mariela Oliva. La autora propone “un feminismo spinoziano, concretamente en la apuesta por la potencia común de los cuerpos colectivos”.<sup>32</sup> El punto de partida es que la impronta de la filosofía es someter a crítica discursos y prácticas, en el ejercicio de producir pensamiento. Desde ciertas perspectivas filosóficas dicha crítica se realiza en términos radicales y promueven prácticas concretas, en esta radicalidad se inscriben el spinozismo y el feminismo. La autora insiste en que una reescritura de Spinoza desde la lucha feminista implica recuperar e inventar prácticas de vida común,<sup>33</sup> y que un feminismo spinoziano nos lleva a plantear la libertad y vida afectiva entendidas como potencia común. En definitiva, el análisis del colectivo de mujeres se realiza desde la consideración de la potencia común de los cuerpos colectivos.

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205. Por una cuestión temática omito el análisis de otros textos de la compilación de Gatens. Entre ellos cabe mencionar el de otra referente importante dentro de los feminismos spinozianos: Genevieve Lloyd. La autora pone de relieve el monismo mente/cuerpo spinoziano a partir del cual interpreta una indistinción entre el sexo y el género. Cf. Lloyd, Genevieve, “Dominance and Difference. A Spinozistic Alternative to the Distinction Between «Sex» and «Gender»” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza, Pennsylvania*, Penn. State Uni. Press, 2009. Quien plantea una idea similar en un escrito es Moira Gatens. Cf. Gatens, Moira, “A Critique of the Sex/Gender Distinction” en Gunew, Sneja, *A Reader in feminist Knowledge*, London, Roudledge, 1991. Otro capítulo interesante es el de Aurelia Armstrong, en este texto ganan centralidad las nociones de individuo, relación y potencia. Lo que le interesa a la autora es partir de la noción de individuo a fin de repensar la autonomía desde una ontología spinoziana. Sobre esta lectura nos explayamos en el cap. 6. Si bien Armstrong le da mayor relevancia a la noción de individuo que los textos anteriormente mencionados, lo que se pone de relieve en relación a dicha noción es algo recurrente en las lecturas de la autonomía relacional: considerar el individuo solamente en tanto potencia. No encontramos en este capítulo una apreciación pormenorizada de los colectivos, motivo por el que no va a ser objeto de análisis en el presente apartado. Cf. Armstrong, Aurelia, “Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza, op. cit.*

<sup>32</sup> Oliva Ríos, Mariela, “Spinozismo y Feminismo: potencia común o de cómo pensar un feminismo spinoziano”, *Nuevo Itinerario*, Vol. 16. N° 1, 2020, p. 66.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.* p. 68.

Respecto de las identidades colectivas, Cecilia Abdo Ferez marca la tensión entre una filosofía nominalista, como la spinoziana, en la que no existen las identidades colectivas *a priori* (tampoco clases, especies, géneros o grupos), y el tratamiento que realiza el propio Spinoza de las mujeres como clase en situación de *alteris iuris*. Siguiendo la línea que va de Deleuze a Gatens, Abdo Ferez retoma la idea spinoziana de que los seres se distinguen por su potencia y no por su género o especie.<sup>34</sup> Lo que sugiere la autora es que Spinoza constata la subordinación de hecho de la categoría político-jurídica (y no ontológica) de *mujeres* en el *Tratado político*;<sup>35</sup> pero que los feminismos contemporáneos han abrevado en Spinoza por su concepción colectiva del cuerpo.<sup>36</sup> Estos feminismos han vuelto a Spinoza por su concepción del cuerpo como materia productiva y barroca, en el que la individualización se da si se dan ciertas condiciones, porque no es un dato *a priori*. Así, se desdibujan los límites de los cuerpos en una transindividualización. La autora sugiere pensar el cuerpo de las mujeres como sujeto de enlace con otros cuerpos,<sup>37</sup> viendo el revés del final del *Tratado político*: la necesidad de generar las condiciones para desconocerse colectivamente del rol asignado, emanciparse del *alteris iuris*.<sup>38</sup>

### 8.3. Conclusiones parciales

Spinoza para las teorías feministas y queer es como un *payé*, en lengua guaraní, un encanto que hace retornar siempre a un lugar. En una recepción recíproca, estas líneas de lecturas son centrales en la recepción actual de Spinoza. El Spinoza del siglo XXI es una cantera de la que se extrae una manera peculiar de entender la política. De manera

---

<sup>34</sup> Cf. Abdo Ferez, Cecilia, *Contra las mujeres. (In) justicia en Spinoza*, Madrid, Ediciones Antígona, 2019, p. 66.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.* p. 67.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.* p. 73.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.* p. 74.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.* p. 75.



simultánea, las problemáticas feministas se alojan en gran parte de la literatura spinoziana de los últimos veinte años; lo que se va generando en la actualidad, repito, es una doble imbricación entre gran parte de las producciones feministas y queer y un sector cada vez mayor de las investigaciones spinozistas. Ahora bien, a pesar de la riqueza de los textos analizados, en este punto me pregunto qué puede aportar la noción de individuo spinoziana, tal como aquí la presentamos, a la reflexión sobre los colectivos. Si, como mostré en el capítulo 2 de la primera parte de este trabajo, el *conatus* es una de las caracterizaciones de la noción de individuo, ¿por qué tiene tan poca gravitación la noción de individuo en las investigaciones mencionadas? ¿Será acaso porque se sigue asociando individuo con una política individualista?

Lo que me interesa indagar ahora es si no podría haber una comprensión más completa de los colectivos entendiéndolos como individuos, es decir, como individuos conformados por humanos, considerando las múltiples caracterizaciones de la noción de individuo y no solo la potencia. Así como la relación era insuficiente para caracterizar esta noción, lo mismo pasa con la potencia si se la considera a ella sola. Por eso, a mi juicio, es necesario pensar los dos rasgos previos en conjunto con la noción de cosa singular en sus dos sentidos. Más precisamente, me interesa indagar qué conlleva pensar los colectivos a partir de la triple caracterización de individuo como relación, *conatus* y cosa singular desde un enfoque feminista. No me refiero aquí a cualquier colectivo, sino a aquellos que competen a las teorías feministas y queer. Por ejemplo, ¿podríamos pensar que ciertos individuos (mujeres, lesbianas, travestis, varones trans, gays, bisexuales, etc.) pueden ser considerados respectivamente como partes de individuos “colectivos” (de un mayor grado de individuación) en los que concuerdan?

En efecto, me interesa pensar cómo una política que parte de los individuos, como la spinoziana, permite sortear la fastidiosa polémica por el sujeto de los

feminismos.<sup>39</sup> Es decir, aquella discusión acerca de si hay o no un sujeto privilegiado de los feminismos y si es así cuál sería. Al respecto, la respuesta desde una filosofía y una política spinozista es bastante simple: no hay sujeto. Lo que hay son individuos de distintos grados de individuación. ¿Cómo entender, entonces, mujeres, lesbianas, travestis, varones trans, gays, bisexuales, etc. como colectivos que son individuos? La respuesta es la misma que en otros casos: como relación, *conatus* y cosa singular. Como relación, porque las partes conforman un cuerpo según una cierta relación, partes que siempre son heterogéneas. La individuación spinoziana es en sí misma colectiva, supone la relación de múltiples partes que conforman un individuo y que se relacionan con cuerpos externos, es un proceso de individuación interdependiente (rasgo spinoziano que retoma Butler mediante Balibar). Pensar estos colectivos como individuos, implica no pensarlos a cada uno como un imperio dentro de otro imperio, sino en la trama de relaciones constitutivas tanto internamente a cada colectivo, como externamente entre sí; individuos que tienen *conatus* y que son cosas singulares.

Lo anterior, no implica un esencialismo; si entendemos por esencialismo aquella postura que considera las esencias como algo compartido por varios individuos y que el hecho de compartir una esencia conlleva la posesión de rasgos específicos. Sin embargo, sin caer en esencialismos, los colectivos en tanto individuos sí tienen una esencia: su *conatus*, su esfuerzo por perseverar en el ser; pero una esencia que, como la de todo individuo spinoziano, es la esencia de una unidad conformada por una pluralidad. De este modo los colectivos no son un simple imaginario, como pretendía Gatens; en tanto individuos, tienen una esencia, sin que lo anterior implique un esencialismo. El *conatus* o esencia individual es auto-afirmación y consiste en una

---

<sup>39</sup> Sobre esta discusión véase: Mattio, Eduardo, “Una vez más, l\*s sujet\*s del feminismo” *Dossier Feminismos en la actualidad, Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°11, 2020, pp. 56-61.

resistencia a su potencial destrucción por causas externas por lo que intrínsecamente requiere una combinación con otros individuos contra lo que le es adverso<sup>40</sup> (algo similar a lo que Rolnik planteaba como “transverberación”).

Por último, los colectivos, al ser individuos, entrañan una acción conjunta, la conformación de una cosa singular; ya sea por concurrencia de las partes en una acción o por cooperación activa en una acción siendo causa adecuada y libre. Como fue mencionado, el debate en torno a la acción es uno de los puntos álgidos de las discusiones feministas y queer. Entender los colectivos como cosas singulares permite pensar tanto la acción constitutiva de un individuo conformado como la acción conjunta de sus partes conformantes e, incluso, la acción conjunta con otros individuos. Lo anterior puede sostenerse sin necesidad de basarse en la naturalización de los géneros o en la creencia en la asignación de géneros.<sup>41</sup> La caracterización de individuo como cosa singular que se conforma en la misma acción elimina la posibilidad de individuos preexistentes, dados de antemano. Ahora bien, la relevancia de la relación de partes y su acción conjunta no es puesta suficientemente de manifiesto si solo nos enfocamos en la potencia de los individuos. Es perentorio comprenderlos en la triple caracterización que guía la presente investigación. A fin de profundizar en lo anterior, es necesario detenernos en un análisis pormenorizado de los colectivos a partir de la triple caracterización de individuo y en los distintos debates que sobre ellos ha indagado la literatura spinozista especializada. Este será el objetivo del último capítulo.

---

<sup>40</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 19.

<sup>41</sup> Al respecto véase Aguilar, Claudia, *Resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, op. cit., Apartado 3.1: “Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia”.

## 9. La política spinoziana: colectivos que son individuos

### 9.1. Discusiones spinozistas acerca de las conformaciones cuyas partes son humanos

El problema del individuo en Spinoza es inseparable de su filosofía política y viceversa.<sup>1</sup> Para indagar el posible aporte de la noción de individuo a las discusiones analizadas en el capítulo anterior, es necesario detenerse en la consideración de si los colectivos son o no individuos. Lo que Spinoza nombra como individuos en la digresión física son los seres humanos y la faz de todo el universo, queda entonces la tarea de demostrar de qué manera pueden entenderse como individuos aquellos individuos de grado de individuación que se encuentran entre esos dos ejemplos: los individuos compuestos de humanos, los colectivos. En efecto, el objetivo del presente capítulo es analizar cómo entender un colectivo en tanto individuo (entendiendo por aquel, una conformación cuyas partes son seres humanos), y cómo esto aporta comprensión a las discusiones del capítulo anterior.

Acerca de si los grupos sociales, el Estado o cualquier conformación cuyas partes sean humanos son o no individuos, se dividen dos caminos entre quienes se especializan en la filosofía de Spinoza.<sup>2</sup> Hay dos grandes interpretaciones contrapuestas: la primera considera que la composición por parte de humanos de un individuo de mayor grado debe entenderse en un sentido metafórico, mitigado, en el que lo

---

<sup>1</sup> Al respecto son esclarecedoras las palabras de Eugenio Fernández: “Sin comprender la política de Spinoza no se puede entender bien ni su ontología ni su ética. Forman parte de un mismo tejido y el movimiento que las enlaza va de la ontología a política y a la inversa”. Fernández, Eugenio, “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. IX N° 15, 1996, p. 98.

<sup>2</sup> Una investigación sobre el Estado y las instituciones correspondientes será objeto de una investigación posterior.

conformado no es realmente un individuo.<sup>3</sup> La segunda línea de lectura considera que la conformación debe entenderse en un sentido literal, fuerte, que el individuo conformado es tan real como las partes que lo componen, que también son individuos.<sup>4</sup>

Sin embargo, creo que se puede plantear una tercera posición. Spinoza utiliza la expresión “como guiados por una sola mente”<sup>5</sup> para referirse al correlato en el atributo pensamiento del cuerpo político compuesto. El hecho de que Spinoza le agregue el *como* a la expresión es lo que ha sido puesto de relieve por las interpretaciones metafóricas. Sin embargo, considero que ahí el uso puede ser entendido en sentido metafórico, pero, más precisamente como una catacresis. Por medio de esta catacresis Spinoza designa algo que carece de nombre especial mediante una palabra utilizada en sentido metafórico. La catacresis se da porque no hay un término específico para el correlato en el atributo pensamiento del cuerpo político. De esta manera, se puede reinterpretar lo metafórico. No habría solo dos opciones válidas, una dualidad entre las interpretaciones literales y las interpretaciones metafóricas. Pues bien, sugiero que Spinoza explica el correlato del cuerpo político en el atributo pensamiento con una catacresis porque no hay un concepto específico para el correlato anímico del cuerpo compuesto de humanos. Nuestro filósofo recurre a lo que podríamos llamar poco spinozistamente una “verdad metafórica”: una metáfora explicativa que irrumpe donde

---

<sup>3</sup> Esta interpretación se encuentra en lecturas en parte ya analizadas en el presente trabajo como las de Rice y Barbone. Cf. Rice, Lee, “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology” en Curley, Edwin y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, op. cit. y Barbone, Steven, “What Counts as an Individual for Spinoza?” en Koistinen, Olli y Biro, John (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*, op. cit. A este grupo también podemos agregar el texto de Den Uyl. Cf. Den Uyl, Douglas, *Power, State and freedom: an Interpretation of Spinoza's political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.

<sup>4</sup> Entre las lecturas consideradas literales se encuentra la de Alexander Matheron. Cf. Matheron, Alexander, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1969. Quien realiza esta división entre lecturas metafóricas y literales es Balibar. En su análisis de la problemática, considera que ambas propuestas son dogmáticas y propone como tercera posibilidad la vía historicista de Moreau. Según este último, para Spinoza la naturaleza es la historia, tendiendo su lectura, a juicio de Balibar, a eliminar la dimensión ontológica. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza político. Lo transindividual*, op. cit., p. 81. Por su parte, Balibar propone una interpretación literal pero entendiendo los fenómenos políticos como una individualidad-límite en el marco de una política transindividual. Cf. *Ibíd.*, p. 91.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en TP, II, § 16 y § 21; III, § 2.

hay un límite conceptual.<sup>6</sup> En efecto, usa *mens*, término que refiere a la mente de animales (humanos y no humanos) para explicar la idea del cuerpo compuesto por humanos. Y le agrega un “como si”. Pero lo anterior ni obliga a aceptar un sentido metafórico de la noción de individuo cuando estos son de mayor complejidad que los humanos (opción metafórica), ni a considerar que la idea del cuerpo compuesto por humanos es igual a la mente humana (opción literal); sino solo una explicación por catacrexis de uno de sus atributos.<sup>7</sup>

Por lo señalado hasta el momento, mi postura al respecto es que la propia noción de individuo spinoziana implica diferentes grados de complejidad, entre ellos, los humanos y los individuos que estos conforman. Asimismo, debido a cómo fue caracterizada la noción, no veo motivo por el que un grado de individuación deba ser considerado más ajustadamente un individuo que otro; no encuentro la causa de por qué un individuo conformado por humanos sería un individuo en sentido solo metafórico.<sup>8</sup> Las interpretaciones metafóricas parecerían considerar como único individuo válido a los individuos humanos, coartando la posibilidad de que estos conformen individuos

---

<sup>6</sup> Cf. Rivadulla Andrés, “Metáforas y modelos en ciencia y filosofía”, *Revista de Filosofía*, Madrid 31, 2, 2006, pp.189-202. Sobre la relación entre catacrexis y política véase: Laclau, Ernesto, “Catacrexis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva”, *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*, año 3, número 9, 2003. Al respecto del lenguaje en Spinoza puede consultarse: Rosales, Marcela, “La idiotez de la política. Sobre el común decreto de la igualdad” en *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopía. Ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020.

<sup>7</sup> En este sentido, son muy reveladoras las palabras de Ursula Renz quien afirma: “But why is it that Spinoza «only» mentions the state’s anima, keeping silent about its mens? It seems likely that he does so because the usage of the term mens is governed by more restrictive conditions than the usage of anima or the phrase animate- esse. While Spinoza uses the term mens only for beings capable of possessing ideas, he speaks of animata- esse even in those cases where he just asserts the existence of ideas representing a particular object. But the fact that an idea of x exists is by no means coextensive with the fact that x has ideas. Not everything of which an idea can be formed has ideas itself. Thus, the reference to the parallelism between ideas and individual bodies or objects gives us the right merely to characterize a being as *animata esse*, not to conclude that it possesses a *mens*”. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza’s Theory of the Human Mind*, op. cit., p. 60.

<sup>8</sup> Sobre de los distintos tipos de interpretación es interesante retomar en este punto la propia postura spinoziana. En el prefacio del *Tratado Teológico Político* Spinoza se propone no atribuirle a las Escrituras algo que no esté en ellas mismas, en este sentido propone una interpretación inmanente del texto, rechazando la interpretación alegórica (TP, pref., §II). De esta manera, me parece importante resaltar aquí que una lectura metafórica de la noción de individuo no concuerda con lo sostenido al interior de la *Ética* y a su vez es contraria a lo que nuestro filósofo propone como método exegético.

junto con otros. La postura opuesta resulta clave en mi lectura. Aunque la política spinoziana parte de la consideración de los individuos, no es individualista, no postula un individuo atomizado, porque este individuo solo puede ser concebido adecuadamente de manera relacional, transindividual. Comprender los colectivos como individuos, individuos con el mismo nivel de legitimidad que tienen sus partes humanas conformantes,<sup>9</sup> permite comprender la política spinoziana como una política que si bien versa sobre individuos, no es individualista. De manera conjunta, si tenemos en cuenta los grados de individuación y el hecho de que todo individuo está compuesto de partes, y por tanto todo individuo es colectivo, una división tajante entre ética y política resulta arbitraria. Considerando la mereología, la ontología spinoziana es esencialmente ética y política, una política donde no hay lugar para la dualidad individuo-colectivo. Como sostuve contra algunas lecturas en la introducción, la ontología, la gnoseología, la ética y la política en la filosofía de Spinoza no son más que una sola y misma cosa.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> En relación a lo anterior, surge la discusión de si debemos entender a Spinoza como un organicista. Si bien ciertas lecturas organicistas de Spinoza son muy difundidas (véase Jonas, Hans, “Spinoza and the Theory of Organism”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 3, N° 1, 1965, pp. 43-57.), la afirmación spinoziana de que un individuo es un cuerpo no lo compromete con el organicismo; tampoco, a diferencia de lo que señala Emanuele Costa, se sigue el organicismo a partir de la concepción de que toda la naturaleza es un individuo (Cf. Costa, Emanuele, “Spinoza, Jonas, and the Theory of Organicism”, *Interpretationes Studia Philosophica Europeanea*, N° 2, 2013, p. 66). Por un lado, es cierto que Spinoza nunca sostiene que el cuerpo es como una máquina y en eso se aleja del mecanicismo (al respecto puede consultarse Buyse, Filip, “Spinoza and Robert Boyle's Definition of Mechanical Philosophy”, *Historia Philosophica*, Pisa/Roma, 2010, vol. 8, pp. 73-89). Pero nuestro filósofo tampoco cuadra bien con la explicación organicista, ya sea que entendamos por ello la idea clásica de comprender la naturaleza toda como un animal u organismo, ya sea que por organicismo entendamos la asimilación del Estado a las características de un organismo. El punto es que en un organicismo las partes tienen sentido solo en base a su función en el todo. Esta idea de lo orgánico, compatible con la explicación mecánica, persiste hasta mediados del siglo XVIII (Cf. Eucken, Rudolf, *Die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang: Mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles dargestellt*, Berlín, Elibron, 2001); a partir de allí el término “orgánico” denota una contraposición a una explicación mecánica. De todos modos, si consideramos la relación parte-todo es difícil sostener que Spinoza es un organicista. La clave de lo anterior es que en Spinoza el individuo de mayor grado no es como sostiene Jonas “el beneficiario de sus miembros subordinados” (Jonas, Hans, “Spinoza and the Theory of Organism”, *op. cit.*, p. 51), porque las partes no son solo en función del todo. Otra cuestión que aleja a Spinoza del organicismo clásico es que las partes de un organismo tienen que ser próximas, y nuestro filósofo nunca afirma eso.

<sup>10</sup> Contra la lectura de Rice presentada en la introducción, es decir, aquella lectura que plantea una escisión entre la ontología relacional spinoziana y la teoría política correspondiente, se han expresado diversos autores, entre ellos Balibar. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, *op. cit.* En otro escrito Balibar señala que la metafísica y la política son coextensivas. Cf. Balibar, Etienne, “Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud”, *Australasian*

Antes de analizar los colectivos según la triple caracterización de la noción de individuo, una pequeña aclaración a modo de *excursus*. Lo sostenido en el capítulo 7, a saber, que la libertad implica solo afectos activos, no excluye las pasiones de la política, ni las fluctuaciones y conflictos que estas conllevan. Si bien nada es más útil a un ser humano que otro que actúa racionalmente (E IV, prop. 35, corol. 1) —considerando la peculiaridad de la razón spinoziana, que niega toda transcendencia— y la libertad ética es siempre una libertad política; el campo político es más amplio que aquel que circunscribimos anteriormente a la libertad. La política no se limita al ámbito de la razón y, aunque las pasiones nos hagan fluctuar, también siguen el orden de la naturaleza y son estudiadas como puntos, planos y rectas, según un orden geométrico (E IV, prop. 18, esc.). Padecer también implica ideas y, en algún sentido, conocimiento, aunque este no sea el de las ideas adecuadas. Así, pues, hay una doble vía: tanto por imaginación como por razón los individuos conforman individuos más complejos.<sup>11</sup> No toda acción política es necesariamente una acción de libertad,<sup>12</sup> aunque una acción política pueda ser también una acción libre. Dicho lo anterior, para avizorar la eficacia de la noción de individuo propuesta a la hora de considerar los colectivos, dividiré lo que sigue a partir de las tres caracterizaciones de los capítulos iniciales: relación, *conatus* y cosa singular.

---

*Philosophical Review*, Vol. 2, N° 1, 2018, p. 13. En sus propias palabras: “Desde este punto de vista, el dilema de una filosofía «especulativa» y una filosofía «aplicada» a la política no está solo desprovisto de sentido, este es el obstáculo por excelencia para la sabiduría”. Balibar, Etienne, *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 24. La idea de imbricación entre la metafísica y la política spinozianas se mantiene a lo largo de toda esta obra.

<sup>11</sup> La hipótesis de la doble vía para la sociabilidad es postulada por Balibar. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza político. Lo transindividual*, *op. cit.*, 2021, p. 82.

<sup>12</sup> En un sentido similar sostiene Chantal Mouffe: “There are those for whom the political refers to a space of liberty and common action, while others see the political as a site of conflict and antagonism. This second approach is the one that I advocate, and the thesis I defend is that it is only when the ineradicable character of division and antagonism is recognized that it is possible to think in a properly political manner and to grasp the challenge confronting democratic politics”. Chantal, Mouffe, “The Affects of Democracy”, *Critique & Humanism*, N° 49, 2018, p. 2.



## 9.2. Colectivos como relación de partes

Si tomamos en consideración la propia noción de individuo, es imposible pensar adecuadamente un individuo aislado, sin relaciones con otros individuos. Tal como aparece en la digresión, no podemos vivir sin intercambio con las cosas que están afuera de nosotros (E IV, prop. 18, esc.). El cuerpo que todo individuo es, siempre es un cuerpo que tiene relaciones internas y externas. Expresado de otra forma, es lo que Frédéric Lordon señala en su análisis del individuo spinoziano como “clausura porosa”: una unidad y una interioridad siempre relacionada con partes externas e internas.<sup>13</sup> Pues bien, por fuera de la imaginación “individuo aislado” es un oxímoron.

Las relaciones no son relaciones externas de un individuo preexistente, dado de antemano, sino que son constitutivas de él. Ya que, como aparece en la definición, lo que hace a un individuo no es más que la relación entre sus partes, partes que mantienen una *ratio*, cuya condición son los cuerpos exteriores: La conformación de un individuo siempre es un proceso transindividual, colectivo. La relación “aunque exprese la esencia singular de un individuo, es ella misma determinada por el proceso «colectivo», i.e. «la proporción constante de movimiento y reposo» o, en otra terminología, la *convenientia* que permite a los individuos construir un individuo más grande o un individuo de un orden superior”.<sup>14</sup> Más aún, autores como Julián Ferreyra señalan que al interior de la filosofía spinoziana tiene que haber un principio de individuación colectiva para que haya filosofía práctica; porque la política supone una comunidad.<sup>15</sup> Aquí es notable el hecho de que en la mayoría de los casos en los que de lo que se trata es de la noción de

---

<sup>13</sup> Cf. Lordon, Frédéric, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La fabrique éditions, 2015, p. 144. Asimismo este autor tematiza la ausencia de interioridad total en el individuo spinoziano a partir de un análisis de los afectos. Cf. Lordon, Frédéric, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, pp. 104-108.

<sup>14</sup> Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 42.

<sup>15</sup> Cf. Ferreyra, Julián, “Malditos animales” en Jabase Ana Leila, Las heras Pronello, Carmela, Meriles Alejandra y Rivera Francisco (comp.), *Spinoza maledictus. XIII coloquio*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2018, p. 43.

individuo spinoziano aparece otra palabra: comunidad.<sup>16</sup> Justamente, porque como avizora este autor, el principio de individuación es colectivo. Lo mejor para los seres humanos es “ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno” (E IV, cap. 12) y hacer lo que conduzca a afianzar amistades. En este punto, la eficacia de la noción de individuo en términos políticos es evidente: su transindividualidad hace que solo sea posible pensar la política al interior de ella, considerando individuos (los humanos y los colectivos que estos conforman) en relación con otros individuos, sin un sujeto político privilegiado.

En esta definición hay que tener en cuenta la doble atribución, no solo la conformación de un individuo en cuanto conformación de un cuerpo. Como sostuve en el primer apartado de este capítulo: que los individuos conformados por humanos tengan un correlato anímico no implica que este sea similar al de sus partes, no implica que sea similar a la mente humana; sin embargo hay una idea de ese cuerpo del atributo extensión en el atributo pensamiento. A mi juicio, esto no hace que los colectivos sean individuos de menor legitimidad que los humanos, o individuos en un sentido derivado, como sostiene Ursula Renz.<sup>17</sup> Resulta llamativo el hecho de que se considere un requisito para que algo sea un individuo tener una mente similar a la mente humana cuando incluso los ejemplos que Spinoza da de individuo no tiene una mente humana.<sup>18</sup>

El hecho de no considerar en sentido estricto la doble atribución —es decir, un mismo orden que se expresa en infinitos atributos de los cuales conocemos dos— es lo que a

---

<sup>16</sup> En este punto es crucial la interpretación de Matheron y su célebre libro *Individuo y comunidad*. Cf. Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, op. cit.

<sup>17</sup> Esta autora, en su reconstrucción de la filosofía de la mente de Spinoza, sostiene que lo que puede llamarse “mentes grupales” en la terminología contemporánea no son realmente individuos spinozistas; y que solo pueden llamarse así de manera derivada, en la medida en que se trata de individuos corporales. Cf. Renz, Ursula, “Epistemic Autonomy in Descartes, Spinoza and Kant: The Value of Thinking for Oneself” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, op. cit., p. 37.

<sup>18</sup> Por ejemplo, la faz de todo el universo o los individuos conformados por cuerpos simples. Poner este requisito sería caer en una ilusión antropomórfica. Al respecto de esta ilusión puede consultarse Sharp, Hasana, “Spinoza’s Commonwealth and the Anthropomorphic Illusion”, *Philosophy Today*, Vol. 61, N° 4, 2017, pp. 833-846.

mi juicio ha traído más inconvenientes a la hora de evaluar el carácter de individuo de los colectivos. Así, autorxs como Ursula Renz, acentúan la falla en el atributo pensamiento a la hora de constituir una sola mente para el caso del Estado.<sup>19</sup> Otrxs, en cambio, consideran que la modificación del atributo extensión, el cuerpo, es lo que hace que la individuación de los colectivos pueda ser solo conjetural. Dentro de esta última línea se encuentra un texto de Judith Butler.<sup>20</sup> Sin embargo, considerando la ontología spinoziana las dos opciones anteriores no resultan satisfactorias: la conformación de un individuo implica necesariamente el atributo pensamiento y el atributo extensión. En otras palabras, la definición de la digresión física vale también para los otros atributos, por lo que se puede afirmar con Pierre Macherey que “por eso es posible apoyarse en ella para extraer de allí una noción general de individuo”.<sup>21</sup> Lo anterior no solo respecto de los individuos humanos y las partes que los conforman, sino también para los individuos que los propios humanos conforman, para aquellos individuos en los que son partes.

Como analicé en el capítulo quinto, las partes de un todo son a su vez un todo ellas mismas; es decir, conformar un todo no hace que las partes sean indistintas o se homogenicen entre sí.<sup>22</sup> Los humanos que conforman un individuo son asimismo un todo. Este es otro punto interesante a tener en cuenta: las partes conformantes no solo son heterogéneas sino que mantienen su heterogeneidad luego de conformar un individuo más complejo.<sup>23</sup> He aquí otra parte importante de la eficacia de considerar los

---

<sup>19</sup> Cf. Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit., p. 59.

<sup>20</sup> Cf. Butler, Judith, “The Desire to Live. Spinoza’s Ethics under Pressure”, en *Senses of the Subject*, Nueva York, Fordham University Press, 2015, p. 83.

<sup>21</sup> Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 217.

<sup>22</sup> Esta interpretación no es aceptada unánimemente por quienes se especializan en la filosofía de Spinoza; por ejemplo, a los ojos de Susan James la concepción de libertad, y por lo tanto la política spinozista se vincula con la exclusión de las diferencias. Cf. James, Susan, “Power and Difference: Spinoza’s Conception of Freedom”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, N° 3, 1996, 207-228.

<sup>23</sup> En otro orden de reparos, teniendo esto en mente no tiene mucho sentido el análisis de Williams, quien al abordar la autonomía relacional spinoziana remite a Nancy para sostener que las partes de un individuo

colectivos como individuos spinozianos: la heterogeneidad de las partes. Lo que tenemos es una composición de las partes, no la identificación entre ellas.<sup>24</sup> La concordancia spinoziana se diferencia de las mencionadas políticas de la identidad que apuntan a la identificación entre quienes conforman un colectivo. Las partes de los colectivos son individuos diferentes, cada uno con una esencia singular, con propiedades comunes. Lo central aquí es nuevamente la concordancia, el tener algo en común, y no la similitud; ya que, como se puede apreciar desde la digresión física, las partes que conforman el individuo son necesariamente heterogéneas. En otras palabras, no es un requisito para considerar individuos a los colectivos que sus partes sean homogéneas, ya que la homogeneidad de las partes no es una característica de la noción de individuo, de ninguno, sea del grado de complejidad que sea. La heterogeneidad de las partes de un individuo se explica a su vez por los lemas de la digresión física analizados. Allí se sostiene que no hay necesidad de que las partes componentes tengan el mismo movimiento, siempre y cuando se mantenga la relación con las otras partes (E II, prop. 13, lem. 6). Es preciso recordar que en esa instancia de la argumentación de la *Ética* los cuerpos que conforman los individuos se distinguen solo por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (E II, prop. 13, lem. 1); de manera que si las partes tienen distinto movimiento, son partes heterogéneas. Conjuntamente, si las partes componentes de un individuo son compelidas a cambiar el sentido de sus movimientos, pero pudiendo continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo también conservará su naturaleza (E II, prop.

---

también tendrían autonomía. Si consideramos el individuo como relación, eso ya se explica por la propia definición de individuo de Spinoza. Cf. Williams, Caroline, "Revisiting Spinoza's Concept of Conatus: Degrees of Autonomy", en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, op. cit., p. 121.

<sup>24</sup> En este punto me distancio de algunas propuestas, por ejemplo la de Della Rocca, que equiparan (en una lectura de la filosofía spinoziana como primordialmente egoísta) concordancia y similitud. Cf. Della Rocca, Michael, "Getting His Hands Dirty: Spinoza's Criticism of the Rebel" en Melamed, Yitzhak; Rosenthal, Michael (eds.), *Spinoza's "Theological-Political Treatise": A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 168–91.

13, lema 6). En el caso de los colectivos, las partes (individuos humanos) que lo conforman son necesariamente heterogéneas;<sup>25</sup> pero como los humanos no son cuerpos simples su diferenciación se da por su *ratio*, su *conatus* y su efectualidad. La concordancia, como aparece en la famosa carta 32, implica participar en un individuo de mayor complejidad, participar en el sentido de ser parte de un individuo más complejo sin dejar de ser un individuo. La conformación de individuos de mayor grado es un hecho físico planteado desde la digresión, algo que tienen en común todos los cuerpos.

La definición de la digresión física no solo nos permite pensar los colectivos como individuos, sino también su transindividualidad y la necesaria heterogeneidad de sus partes. Si algo es claro en la digresión es que no es necesario que un individuo sea humano para ser considerado un individuo. Dicho de otra manera: tener una mente humana no aparece como requisito en ningún momento. Podemos entonces sostener que los colectivos cumplen con la definición de individuo de la digresión y que dicha composición tiene un correlato anímico, una idea que es *como* una mente. Sin ser por eso individuos con una menor legitimidad o en sentido meramente derivado. Ahora bien, el ser una relación de partes heterogéneas con relaciones externas no es todo lo que caracteriza a los individuos; por lo que nos compete a continuación analizar el *conatus* de los colectivos.

### **9.3. Conatus de los colectivos**

Así como la noción de individuo en general no se agota en la relación de sus partes, es decir, no se agota en la definición de la digresión física; lo mismo vale para los

---

<sup>25</sup> En palabras de Agustín Volvo: “La individualidad no se constituye entonces, desde el inicio, como homogeneización de las diferencias internas de un existente, esto es, como un Uno que cancela, reúne, o agrupa las diferencias internas a un existente, sino como expresión misma de la multiplicidad inherente a cada existente, que se compone (y se descompone) como unidad en las relaciones de conveniencia que esos múltiples individuos establecen entre sí”. Volvo, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, op. cit., pp. 14-15.

colectivos. En tanto individuos se caracterizan, en segundo lugar, por su *conatus*. Para su análisis hay que considerar el *conatus* de las partes que lo conforman; ahora bien, ya que las partes son individuos humanos, en este caso, el *conatus* es deseo (*cupiditas*), porque el deseo es la esencia actual de cada ser humano.<sup>26</sup> Sin embargo, el deseo nos enfrenta a una situación que en principio podría parecer paradójica: la esencia singular de las partes constituyentes entraña un ámbito colectivo. Al analizar las afecciones en la tercera parte de la *Ética*, Spinoza sostiene:

Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo por cualquier constitución suya dada (ver 3/9e). Luego, tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; esto es, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surge cada uno de esos deseos. Hay, pues, tantas especies de deseo como de alegría, tristeza, amor, etc.; y, en consecuencia (por lo ya mostrado), como especies de objetos por los que somos afectados. (E III, prop. 56 dem.)

A partir del pasaje es claro que el deseo es la esencia individual, “de cada quien”. Sin embargo, un riesgo a la hora de leer esta cita es interpretar que el hecho de que el deseo sea individual lo vuelva un deseo individualista. Al contrario. Justamente porque la esencia individual de cada humano es el deseo, que no es otra cosa que el *conatus* cuando hay conciencia del apetito, el esfuerzo por perseverar en el ser, esta esencia individual, implica la sumatoria de potencia en la conformación de un individuo de mayor complejidad: los colectivos. La sumatoria que se da en un horizonte en el que siempre hay una cosa más fuerte que pueda sacarme de la existencia (E IV, ax.); por lo que el *conatus* mismo conlleva necesariamente la sumatoria de potencias.<sup>27</sup> La potencia

---

<sup>26</sup> Así, “nos mueve el deseo” podría ser una frase spinozista, el punto está en entender qué es este. Respecto a los individuos conformados por humanos me refiero a su *conatus* evitando el término “deseo”, ya que Spinoza nunca habla de la conciencia de ellos.

<sup>27</sup> Sobre este tema es interesante el análisis que realiza Laurent Bove en su libro *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. De este me interesa sobre todo rescatar algunas ideas de su introducción. Allí Bove sostiene que el *conatus* tiene una dinámica de resistencia activa frente a las fuerzas exteriores más potentes, por lo que la afirmación de la existencia es estrategia. Así, en el esfuerzo

con la que una cosa ejerce su *conatus*, sea sola o con otras, es la potencia con la que intenta obrar algo. Y la aclaración “sola o con otras” (EIII prop. 7 dem.) pone de manifiesto la dimensión colectiva que entraña el *conatus*, que conlleva una potencia colectiva e implica el *conatus* de otrxs; el esfuerzo por perseverar en el ser es un esfuerzo colectivo.

El *conatus* es central en aquellos análisis que defienden una lectura no individualista de la noción de individuo spinoziana, por ejemplo Balibar y Matheron. El punto aquí es que las potencias individuales se complementan.<sup>28</sup> En este sentido es imprescindible aquel escolio donde Spinoza sostiene que si dos individuos que concuerdan se unen entre sí, componen un individuo que es el doble de potente de lo que eran ellos por separado (E IV, prop. 18, esc.). Según este escolio, el rol del *conatus* de las partes y del individuo de mayor grado conformado no es un dato menor: cuando las partes conforman un individuo, también se conforma una esencia. El mismo criterio estipulado en el segundo capítulo vale para los colectivos: si no hay *conatus* no hay individuo. Si lo conformado no tiene *conatus* puede ser una agrupación de humanos, pero no un colectivo. A la inversa: por la unión de *conatus* se forma un colectivo que es un individuo. Sobre este punto hay quienes aseguran que esa unión es un contrafáctico ya que ningún humano puede acordar completamente con otro.<sup>29</sup> Sin embargo, Spinoza da ejemplos concretos de concordancia total entre humanos, como cuando interpreta el Génesis (E IV, prop. 68, esc.).<sup>30</sup> Sin entrar en un análisis de esto último, lo que me interesa remarcar es que la unión de potencias a partir de dicha concordancia no es un

---

por perseverar en el ser, en la misma perseverancia, está la conformación de un individuo de mayor grado capaz de resistir. La resistencia se sigue también de la esencia misma de cada cosa. Cf. Bove, Laurent, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, op. cit., p. 26. En este sentido, la estrategia del *conatus* consiste en una conquista de espacio tanto para los cuerpos como para las ideas, ya que algunas de las ideas fuera de nosotrxs también pueden disminuir nuestra potencia. Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>28</sup> Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., p. 67.

<sup>29</sup> Este es el caso de Steven Barbone. Cf. Barbone, Steven, “What Counts as an Individual for Spinoza?” en Koistinen, Olli y Biro, John (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*, op. cit., p. 7.

<sup>30</sup> Al respecto, véase Sharp, Hasana, “Eve’s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 50, N° 4, 2012, pp. 559–580.

planteo meramente hipotético dentro de la filosofía de Spinoza. Aquí es importante tener en cuenta que, como sostuve en el quinto capítulo, la distinción entre modos no es una distinción real, es una distinción modal. Lo anterior implica que no hay separación estricta entre las modificaciones, por lo que la unión planteada en el escolio mencionado no es una unión entre cosas realmente distintas (solo distintas modalmente) y, ciertamente, no es una unión imposible.

Nada es más valioso para el *conatus*, para el esfuerzo por perseverar en el ser, que concordar de suerte que las mentes y los cuerpos formen una sola mente y un solo cuerpo (E IV, prop. 18, esc.). Si bien no puede suceder que los seres humanos no seamos una parte de la naturaleza, con una duración finita, si nos movemos entre aquellos individuos con los que concordamos, nuestra potencia se incrementará (E IV, cap. 7). El *conatus* de las partes/individuos que conforman un individuo más compuesto se potencia, aumentan su grado de potencia junto con la de aquellxs con lxs que componen ese individuo de mayor grado. En este caso, al ser las partes seres humanos, el deseo de las partes se potencia. Este individuo conformado por humanos también cuenta con su propio *conatus* y las variaciones correspondientes a ese esfuerzo por perseverar en el ser. Cada parte se potencia a partir de la conformación sin perder su relación particular y su esencia singular,<sup>31</sup> sin dejar de ser heterogénea (en palabras de la carta 32, sin que dejemos de tener de cada parte una idea en nuestra mente).

La esencia singular de un individuo conformado por humanos no preexiste, tampoco *es* lo que sus partes tienen en común, sino que el individuo de mayor grado, el colectivo, *se conforma* a partir de lo que tienen las partes en común, de la concordancia.

---

<sup>31</sup> Sobre esta imbricación entre lo singular y la conformación de un individuo de mayor grado son esclarecedoras las palabras de Agustín Volco: “Los conceptos de esencia y de conveniencia así presentados dan cuenta de la singularidad del individuo que escapa a la alternativa dicotómica entre lo singular y lo «común» según la cual o bien sólo la singularidad es esencial (pero entonces la conveniencia se torna incomprensible) o bien sólo la conveniencia es esencial (los individuos participan todos en alguna suerte de la misma esencia) y la singularidad resulta impensable”. Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, op. cit., p. 88.



Ninguna conformación podría estar preestablecida por una esencia compartida. Lo común, la concordancia, son las propiedades de los cuerpos, propiedades sobre las que hay nociones comunes, y no una esencia compartida. En efecto, la eficacia del *conatus* spinoziano es el antiesencialismo. El antiesencialismo spinoziano si bien no da apoyo a una política de la identidad —como bien sostiene Gatens, aunque ella lo llame “esencialismo”— sí permite entrever la concordancia, lo que tienen en común varios individuos, a partir de lo que se conforma un individuo de mayor grado que tiene su propia esencia. Es decir, sin caer en el esencialismo, la comprensión de los colectivos como individuos es eficaz a la hora de dar una explicación sobre los colectivos que supere una consideración negativa de ellos en tanto meramente imaginarios que constriñen a determinados humanos, como parecería sostener Gatens.

Hasta el momento podemos ver que la conformación de individuos de grado mayor, la conformación de colectivos, es un asunto ético-político pero también ontológico. Es una problemática inherente a una ontología inmanente y transindividual, una ontología que es necesariamente política. A partir de la sumatoria de potencias no solo se conforma un individuo con su propio *conatus*, sino que aumenta la potencia de quienes lo conforman; el deseo de cada humano que conforma ese individuo de mayor grado se ve potenciado. El deseo, el *conatus* de las partes, no subsiste igual, es afectado por la sumatoria de potencias y no puede no ser afectado por dicha unión.<sup>32</sup> A partir de lo anterior se puede concluir que las partes no conforman realmente un todo, un colectivo, cuando no se potencia el deseo. Es decir, no se conforma un individuo si lo que hay es solamente disminución de la potencia de las partes conformantes, por

---

<sup>32</sup> En este sentido es llamativo que Pierre Macherey sostenga al referirse a la unión de cuerpos: “sus esencias, que subsisten idénticamente, tal como eran en sí mismas antes de encontrarse así unidas, y sin ser para nada afectadas”. Cf. Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 218.

ejemplo en asociaciones basadas en el odio.<sup>33</sup> Ciertamente, no toda agrupación de individuos conforma un individuo, porque no se da concordancia sin aumento de potencia. Cuando no hay aumento de potencia, sino disminución a partir del incremento de pasiones tristes, no hay conformación de un individuo más complejo, no hay en verdad *ratio* entre las partes. Las agrupaciones basadas en el odio; por ejemplo, agrupaciones racistas, aquellas cuyo objetivo es bajar la edad de inimputabilidad, etc., no implican un aumento de potencia ni de las partes conformantes ni de los individuos externos a esas partes. Ellas no llegan a conformar un individuo.

La política spinoziana va a estar atravesada por las afecciones y los afectos, sin que sea posible separar la vida política de la dinámica afectiva, ya sea afectos activos o pasivos (E IV, cap. 24).<sup>34</sup> El punto aquí es ver qué implica afectivamente el colectivo, qué implica a nivel de los afectos considerar que los colectivos conformados por humanos son tan individuos como sus partes conformantes. Spinoza sostiene:

Vemos, pues, que las pasiones no se refieren a la mente sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que a la mente, y no pueden percibirse de otro modo. Pero aquí me propongo tratar sólo de la mente humana. (E III, prop 3, esc.)

Lo que me interesa rescatar del pasaje anterior no es el hecho de que las pasiones impliquen negación, eso ya fue abordado en páginas anteriores. Mi interés es resaltar que “las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que a la mente, y no pueden percibirse de otro modo”. Sumado a la aclaración que hace Spinoza: “Pero aquí me propongo tratar solo de la mente humana”. Lo que se puede colegir de lo

---

<sup>33</sup> Al respecto del odio como base de asociación colectiva véase Tucker, Ericka, “Hope, Hate and Indignation: Spinoza and Political Emotion in the Trump Era”, en Sable, Marc Benjamin; Jaramillo Torres, Angel, *Trump and Political Philosophy. Patriotism, Cosmopolitanism, and Civic Virtue*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 131-157.

<sup>34</sup> Chantal Mouffe, en un texto en el que confiesa tratar los afectos tal como Spinoza los entiende, afirma la necesidad del análisis afectivo para comprender la construcción de identidades políticas: “I contend that, without understanding the crucial role played by common affects in the constitution of political forms of identification, it is not possible to envisage what is at stake in democratic politics”. Chantal, Mouffe, “The Affects of Democracy”, *op. cit.*, p. 1.

anterior es que las pasiones se refieren también a cosas singulares que no son la mente humana, aunque Spinoza se acote a estas últimas. De esta manera, siendo que un colectivo es tan individuo como cualquier humano, este debe tener relación de partes y *conatus*, *conatus* cuya potencia va a variar según las distintas afecciones. Los afectos de este individuo de mayor grado varían según las afecciones, según cómo sean afectadas algunas de sus partes o la totalidad de ellas. Así se entiende, por ejemplo, cómo el daño a una parte de un colectivo entristece a la totalidad de este. Ya que si una parte se ve afectada, esto genera un afecto en la totalidad del individuo del que esta parte es parte; tal como una afección de una parte del individuo humano afecta a la totalidad de este. Por ejemplo, en el caso de la tristeza, cuando una cosa es afectada de tristeza en esa misma medida se destruye (E III, prop. 21, dem.), aunque la tristeza no competa a la totalidad de las partes. Como sostuve en el capítulo 7, los afectos son relacionales,<sup>35</sup> implican una dinámica en la relación de los cuerpos (y sus respectivos correlatos en el atributo pensamiento), por lo que el *conatus* del colectivo va a ver afectada su potencia según sus alegrías y tristezas; y esto en correlación con los afectos de sus partes componentes. Es importante recordar que la concordancia estricta, basada en ideas adecuadas de la razón, no se opone a la afectividad, no excluye los afectos; de hecho, implica afectos activos. Lo anterior, nos lleva a considerar los dos sentidos de acción y de cosa singular: así se conformará un colectivo tanto en la concurrencia en una misma acción como en la cooperación en una misma acción. Cuestión sobre la que me explayaré en el siguiente apartado.

---

<sup>35</sup> Así lo sostienen Slaby y Mühlhoff, en el apartado “Bodies in relation” de su artículo “Affect”: “Spinoza’s understanding of affectio/affectus features the body in its full worldly complexity and environmental permeability, as that which stands in constant onto-formative relation with the surroundings and registers—in all sorts of sensuous, vital, material, and dynamic ways— what goes on around it [...]. These lines of work in part continue an earlier feminist and queer theoretic current in the turn to affect.” Slaby, Jan; Mühlhoff, Rainer, “Affect” en Slaby, Jan; von Scheve, Christian, (eds.), *Affective Societies: Key Concepts*, New York, Routledge, 2019, p. 34-35.

#### **9.4. Colectivos como cosas singulares: concurrencia o cooperación en una misma acción**

Al igual que cualquier individuo un colectivo es una cosa singular. Sus partes, los humanos que lo conforman, también son cosas singulares. Evocando una aseveración fundamental de esta investigación, la noción de cosa singular es crucial para dar cuenta de la acción u operación de los individuos y del carácter político de la noción de individuo spinoziana. En la caracterización de individuo como cosa singular se patentiza la ruptura de la política spinoziana con el individualismo tan propagado en el contexto de producción de la *Ética*.<sup>36</sup> Todo individuo es colectivo, y todo individuo conforma individuos de un mayor grado de individuación. Lo que me interesa reiterar es que la consideración del individuo solo a partir de la relación de partes o solo a partir del *conatus* —incluso considerando las dos opciones anteriores de manera conjunta— es insuficiente para la comprensión de la política spinoziana y de la centralidad de la noción de individuo en el plano político de esta filosofía porque no otorga una dimensión justa a la acción de ellos. Emerge nuevamente la discusión actual de si los individuos pre-existen necesariamente a sus acciones. Ya que los individuos en tanto cosas singulares se conforman a partir de la acción de sus partes, el agente se construye en la acción, no hay agente detrás de la acción; por lo que podemos reiterar que no hay una política de la identidad en Spinoza. No hay identidad anterior a la acción. Sumado a la transindividualidad y heterogeneidad de las partes (inherente al individuo como relación) y al antiesencialismo (ya que la esencia es el *conatus*), los colectivos en tanto

---

<sup>36</sup> Sigo aquí la lectura de Antonio Negri, quien al respecto de la definición de cosa singular señala: “Este pasaje, por supuesto preconstituido lógicamente en el Libro II de la *Ethica*, tiene ahora aquí un relieve excepcional. La determinación materialista del proceso constitutivo viene, de hecho, caracterizada por esta ulterior modalidad: lo colectivo, la multitud. Desde el punto de vista histórico, la ruptura con el rígido individualismo de las concepciones generalmente extendidas en el pensamiento del siglo XVII, y en particular con la hobbesiana, se hace total”. Cf. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. por G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 233.

cosas singulares tienen la eficacia de comprender los individuos como efectos de las acciones. Cada caracterización otorga ventajas políticas específicas.

El sentido técnico de cosa singular implica desde el inicio una multiplicidad de partes que conforman una unidad. En tanto que cosas singulares, los colectivos son finitos y tienen una existencia limitada y sus partes cooperan o concurren en una acción. Un colectivo puede ser una cosa singular según los dos sentidos analizados en el tercer capítulo: el amplio y el restringido, según la concurrencia o según la cooperación en una misma acción. La primera implica todo lo que realiza un individuo, la segunda acepción se acota a aquello que realiza cuando sus partes son causas adecuadas.

Así, en un sentido amplio, se individúa un colectivo cuando las partes concurren a una misma acción. Se conforma un colectivo a partir de la concurrencia en una misma acción, que implica pasiones (pasiones comunes a las partes) e ideas inadecuadas de la imaginación determinadas externamente. En este punto es pertinente la imitación de los afectos, el que “por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar” (E III, prop. 27). Esta proposición da inicio al análisis de los afectos sociales como la ambición y la alabanza (E III, prop. 29, esc.), la gloria y la vergüenza (E III, prop. 30, esc.), la ira y la venganza (E III, prop. 40, esc.).<sup>37</sup> La concurrencia comprende procesos imaginativos como la mencionada imitación de los afectos basadas en la similitud.<sup>38</sup> En efecto, dicha concurrencia envuelve pasividad; esta pasividad es patente cuando Spinoza sostiene en el escolio inmediatamente anterior a la digresión física:

---

<sup>37</sup> Sobre la discusión no zanjada y las distintas posturas al respecto de cuál es la pasión común primordial en la conformación social véase el análisis de Gonzalo Ricci Cernadas en Ricci Cernadas, Gonzalo, *El sujeto político en Spinoza: cuerpo, multitud y Estado*, Tesis para optar por el título de Magister en Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, p. 66.

<sup>38</sup> En palabras de Lordon “la vida común no es una elección que los hombres tendrían la libertad de no hacer, las fuerzas endógenas de sus vidas pasionales los conducen necesariamente a ella”. Lordon, Frédéric, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 175.

[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer y padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos *concurrer* (*concurrunt*) con él en su acción otros cuerpos, tanta más apta para entender distintamente es su mente. (E II, prop. 13, esc.)<sup>39</sup>

Es claro según el pasaje que esta concurrencia de otros cuerpos no implica nociones comunes, no implica racionalidad, sino concordancia en sentido amplio. Nuevamente la concordancia tiene un rol fundamental dada la tendencia natural de los cuerpos a agregarse con aquellos que tienen algo en común.<sup>40</sup> La concordancia no tiene que ver con el voluntarismo, con lo que usualmente se entiende por voluntad;<sup>41</sup> no es la decisión de una voluntad libre, sino que es una tendencia física. Lo anterior permite sostener que en la política spinoziana se “elimina la concepción de un sujeto intencional”.<sup>42</sup> Pero para el caso de los individuos humanos, que son las partes de los colectivos, vimos que existe un tipo peculiar de concordancia que se basa en las nociones comunes, en la razón (que es transindividual e inmanente). También se conforma un individuo de mayor complejidad cuando las partes cooperan en la misma acción, cuando actúan basándose en su potencia y son causa adecuada, es decir, sumando el análisis del capítulo 7, cuando son libres.

Según este sentido estricto de acción, una cosa singular se conforma a partir de nociones comunes, a partir lo que esos cuerpos tengan en común, nociones que dependen de la potencia de las partes. Estas nociones, a diferencia de las ideas inadecuadas, son internamente determinadas y comprenden las concordancias y diferencias. Incluso al interior de la racionalidad hay una diferencia entre las nociones

---

<sup>39</sup> La cursiva es mía.

<sup>40</sup> Cf. Visentín, Stefano, *El movimiento de la Democracia: antropología y política en Spinoza*, op. cit., pp. 36-37.

<sup>41</sup> Cf. Zourabichvili, François, “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” en Alliez, Eric (dir.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Medellín, Euphorion, 2002.

<sup>42</sup> Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 258.

comunes, hay unas más útiles que otras. Pero ya sean de un grado de utilidad mayor o menor las nociones comunes se revelan como esencialmente políticas, pues se trata de la construcción de una cosa singular que es un individuo de mayor complejidad.<sup>43</sup> Esta acción en sentido estricto también implica afectos, pero solo afectos activos.

Si bien esta concordancia racional es una expresión de la potencia de los individuos humanos; sin embargo, lo anterior no conlleva que los colectivos conformados por humanos requieran sí o sí una concordancia en sentido estricto. Así como el quilo y la linfa no necesitan nociones comunes para conformar la sangre, tampoco los humanos necesitan basarse exclusivamente en nociones comunes para la conformación de un individuo de mayor grado. Como las partículas de la sangre conforman esta última, los individuos humanos, que no somos más que modos finitos, conformamos necesariamente individuos de mayor grado. Y lo hacemos tanto por ideas inadecuadas como por nociones comunes. Quien no puede notarlo es porque, en lugar de la razón, está usando una imaginación similar a la del gusano que tomaba la parte por el todo, esto hacen quienes consideran que los individuos son átomos aislados. Con el ejemplo anterior también es claro que la conformación de individuos de mayor grado no es algo privativo de los humanos; sin embargo, sí nuestro análisis se limita solo a aquellos individuos cuyas partes sean todas individuos humanos.

Existe una relación entre el colectivo como cosa singular y el hecho de ser causa; ya sea adecuada o inadecuada, según las partes cooperen o concurran en una misma acción. No existe nada de lo que no se siga algún efecto (E I, prop. 36), al ser todas las cosas expresión de la potencia de la sustancia (E I, prop. 36, dem.). En consonancia con lo anterior, el colectivo, la cosa singular conformada por individuos humanos, es una causa de la que se siguen efectos. Sus partes actúan de manera interrelacionada. En sentido laxo, un colectivo es una causa cuyas partes concurren en

---

<sup>43</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 507.

una misma acción; en el mejor de los casos, cuyas partes cooperan activamente en una acción basándose en nociones comunes, siendo causas adecuadas de dicha acción, en definitiva, siendo libres. De este modo, la noción de cosa singular, además de evidenciar el carácter inherentemente político de la noción de individuo, aporta una respuesta en la problemática del individuo sobre el tema de la acción, de su agencia. Agencia que puede ser entendida en un sentido amplio o acotado; pero ya sea basándose en ideas adecuadas o inadecuadas, el colectivo surge como resultado de la acción conjunta de partes. Lo que se pone de relieve es la acción u operación de los individuos que conforman un colectivo, este último es un efecto de dicha acción, no preexiste a ella. Este tema fundamental en las discusiones actuales de teoría feminista y teoría queer no ha sido suficientemente remarcado por las investigaciones en relación a la noción de individuo spinoziana.<sup>44</sup>

### **9.5. Conclusiones políticas**

En definitiva, un colectivo es un individuo en el mismo sentido que lo son sus partes componentes, es un individuo al igual que son individuos los humanos. No es un individuo en sentido derivado o metafórico, porque es una relación de partes que tiene un *conatus* y es una cosa singular (ya sea en sentido amplio o estrecho). Respecto de los individuos como cosas singulares —lejos de ser fantasmas evanescentes y fluidos de la única sustancia—<sup>45</sup> son causas, que en tanto expresiones de la potencia de la sustancia producen efectos, ya sea como causas adecuadas o como causas inadecuadas. Parte de esta efectualidad es la conformación de individuos de mayor grado.

---

<sup>44</sup> Una excepción a lo señalado es el texto de Agustín volcó que comprende al individuo spinoziano como un efecto de su propia acción. Cf. Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, op. cit., p. 20.

<sup>45</sup> Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Tomo IV, op. cit., p. 509.



Aquel monismo anti-atomista en el que no había lugar para el vacío (E I, prop. 15, esc.), se mantiene en la política que aunque parta de los individuos no parte de un individuo aislado, atómico; ya que la individuación siempre es un proceso colectivo, la noción de individuo es relacional. Y aunque parta de los individuos, no se basa en la voluntad (en el sentido ordinario del término) de este, no se basa en el voluntarismo de un sujeto. En la política spinoziana lo que hay son colectivos que son individuos, ni pacto entre iguales ni subjetividades heroicas. El punto no es solamente el hecho de que de la común sociedad se sigan más ventajas que desventajas (E IV, cap. 14); el carácter colectivo de la noción de individuo no es un mero cálculo utilitarista; sino que no es legítimo pensar al individuo por fuera de la concordancia con otros cuerpos, sin considerar los individuos de mayor grado que conforma.

He aquí la peculiaridad de la política spinoziana: su noción fundamental es la de individuo, pero no es individualista; se centra en la conformación del todo, sin restar importancia a las partes (que también son todos); se enfoca en el aumento de la potencia, en la esencia, sin ser esencialista, ya que la conformación de un colectivo no se debe a que los humanos que son parte compartan una esencia. Es una política donde la unidad se forja a partir de una pluralidad diversa. Es una política de la potencia y no del poder; más precisamente de la inmanencia de la potencia y no de transcendencia del poder. Esta política es inseparable de los afectos (tanto de los colectivos como de los afectos de las partes que los conforman); incluso, es inseparable de las pasiones y, por lo tanto, de las fluctuaciones y contrariedades que las pasiones necesariamente implican. La política spinoziana no oblitera las pasiones, sigue habiendo conformación de una cosa singular, aunque no acción libre, cuando la causa de la conformación es imaginativa. El ámbito imaginativo no es pasible de ser soterrado por la propia finitud de los seres humanos. Las pasiones comunes, la similitud, la imitación de los afectos y

demás procesos imaginarios conducen a la conformación de un individuo de mayor complejidad. En efecto, la política spinoziana incluye tanto los afectos activos de la razón como los conflictos y fluctuaciones que las pasiones entrañan; tanto los afectos activos como las pasiones son transindividuales e inherentes a la política para Spinoza, política inseparable de la maraña afectiva. Lo anterior no debe dejar fuera de foco que según el sentido estricto de cosa singular, se conforma un individuo a partir de nociones comunes, de acuerdo con lo que esos cuerpos tengan en común; nociones que dependen de la potencia de las partes y que implican afectos activos.

Por todas estas cuestiones la filosofía de Spinoza tiene un rol preponderante en los debates políticos actuales. Como sostuve anteriormente, la recepción política actual de Spinoza se da principalmente en teorías feministas y queer. Ahora bien, la política spinoziana se comprende mejor desde la triple caracterización del individuo propuesta y esto puede ser un aporte a la recepción analizada en el capítulo anterior, porque ello implica una completa resignificación de los colectivos. Si al análisis de la potencia se le complementan las caracterizaciones de relación y cosa singular —es decir, si se le da un lugar a la noción clave de esta investigación, la de individuo— se profundiza en las ineludibles relaciones externas de los colectivos, en la relación de partes constituyentes y en la acción de estas; así como en los colectivos en tanto efecto de la acción de sus partes. La transindividualidad, la heterogeneidad de las partes, el antiesencialismo y el colectivo como efecto, son solo algunas cuestiones relevantes de su eficacia.

Asimismo, la riqueza de volver a las obras spinozianas por parte de teorías feministas y queer no podría ser enumerada en su totalidad, sin embargo algunos puntos son notables. La filosofía de Spinoza, particularmente su concepción del individuo, brinda un horizonte a las discusiones más vigorosas de nuestro presente: el rechazo del libre albedrío y el punitivismo que este último conlleva; la comprensión de las causas y

la focalización en la acción colectiva y no en el padecimiento o la impotencia. Reitero, la política spinoziana no es una política de la identidad sino de lo común; es una ontología inmanente en la que no hay lugar para géneros trascendentes, ni para sujeto o sujetos del feminismo. Es un horizonte en el que no hay ni política de la identidad ni sujeto privilegiado; en definitiva, en una política sin jerarquía.

La política spinoziana es una política sin creacionismo ni mitos fundadores, donde no hay un punto cero de la acción. Lo que hay es conformación y acción; o, mejor dicho, conformación *en* la acción. Es una política que comprende tanto la libertad como la finitud; más precisamente, la libertad en la finitud: como momentos de acción y padecimiento. La riqueza spinoziana se plasma en su recepción primordial actual, la que compete a las teorías feministas y queer, ella va configurando (así, en gerundio) el Spinoza del siglo XXI. A partir de esta riqueza se puede cortar el lazo que ha unido históricamente la noción de individuo con el individualismo.

## Conclusiones

A través de sus distintos capítulos, esta investigación da cuenta de que en la *Ética* de Spinoza hay una noción fuerte de individuo, contraria al acosmismo propuesto por Hegel y a la interpretación de Melamed, que encuentra en esta filosofía una concepción débil del individuo. Da cuenta de ello además sin caer en lecturas liberales que conciben el individuo de manera aislada. En este trabajo espero haber demostrado que la noción de individuo propuesta no solo se corresponde con la ontología relacional spinoziana sino que, como el subtítulo lo indica, es también una cuestión ética y política. Más aún, considero que a lo largo de esta investigación he demostrado que la noción de individuo en la *Ética* no solo explica la conformación y mantención física de los individuos y su esencia actual, sino también su acción. Estas tres caracterizaciones implican una noción fuerte de individuo, un criterio de individuación suficiente para determinar qué hace que un individuo sea un individuo.

En los primeros tres capítulos he recorrido en detalle las tres caracterizaciones de la noción de individuo. La definición de individuo de la digresión física en tanto relación de movimiento y reposo de las partes, como una comunicación de movimiento y reposo según una cierta proporción, fue la primera de ellas. En el capítulo 1 observé que en dicha definición los individuos son explicados según su conformación, en cuanto las partes componentes mantienen una relación entre sí; para lo cual tiene que haber relaciones exteriores. Los individuos allí son equiparados a cuerpos compuestos. Ahora bien, como adelanté en la introducción, esta definición no explica ni la esencia actual ni la operatividad y acción de los individuos. En términos generales, entonces, la principal conclusión a la que llegué en ese capítulo puede resumirse de la siguiente manera: la definición de individuo por sí sola no brinda una noción fuerte de un individuo, no basta

como criterio capaz de determinar qué hace que un individuo sea precisamente eso. Para ello debemos considerar su esencia actual y su acción. Esta noción fuerte de individuo es imprescindible para las discusiones éticas y políticas actuales. Más aún, señalé que la definición de individuo brinda una caracterización poco intrínseca ya que los cuerpos externos son condición necesaria tanto para su conformación como para su mantención.

Por ese motivo, mi objetivo en el capítulo 2 fue mostrar que si bien la relación entre las partes no llega a proveer un criterio inherente de la conformación de un individuo —por la necesidad de las relaciones externas para que esas partes mantengan su relación y para que conformen un individuo—, el concepto de *conatus* aporta una caracterización más intrínseca en la medida en que no se fundamenta en los cuerpos externos. Para mostrar eso, analicé cómo el esfuerzo por perseverar en el ser es una expresión de la potencia de la sustancia en cuya fundamentación no tienen mayor pertinencia los cuerpos exteriores. Aunque ellos hagan que aumente o disminuya la potencia de ese individuo, o sea, la potencia con la que se esfuerza, ese esfuerzo, en tanto que aspecto actual de la esencia, es propio de ese individuo porque es una expresión de la potencia de la sustancia, se explica por su causalidad inmanente. Observé que además de ser más intrínseca, la segunda caracterización es fundamental para explicar las variaciones de la potencia y la consideración de la esencia actual de los individuos. En este capítulo también señalé que no considero que la demanda de algo intrínseco a la noción de individuo sea poco spinozista. Todo lo contrario. Allí resalté que esta caracterización es más intrínseca que la primera, pero que incluso la relación de movimiento y reposo de las partes no es una mera exterioridad: las relaciones externas son una condición necesaria para la conformación y la mantención, pero el hecho de que la relación de las partes conformantes sea interna implica que esta no es una caracterización completamente externa.

Posteriormente enfatiqué que no se podría afirmar que esta es una noción fuerte de los individuos si ellos no tuvieran algún tipo de agencia. Por ello, en el capítulo 3 me detuve en la caracterización del individuo como cosa singular. Allí me concentré en mostrar cómo la caracterización del individuo como cosa singular resalta la acción conjunta de las partes y no las partes en sí mismas. Su concurrencia y cooperación, en tanto causas de un mismo efecto o acción (de forma adecuada o inadecuada) las hace parte de una cosa singular que es, a su vez, un individuo. En definitiva, demostré cómo esta caracterización de la noción de individuo le agrega al análisis algo que no abunda en la literatura especializada: la acción de los individuos. Que puede entenderse en un sentido amplio o restringido. Allí sostuve que los individuos no pre-existen a la acción de las partes. Spinoza se distancia de una concepción que postula al individuo como algo pre-existente a sus acciones.

A partir de los primeros tres capítulos pude sostener que esta noción de individuo es una noción fuerte que elude tanto el acosmismo, porque se enfoca en su acción y en su esencia actual (por lo que la sustancia no es lo único verdadero); como el atomismo, porque considera su relacionalidad y la acción conjunta de sus partes. Asimismo, aseveré que las tres caracterizaciones son inescindibles e irreductibles entre sí. La primera parte de esta investigación se complementó con dos capítulos: uno referido a cuáles son los individuos del universo spinoziano y el otro sobre las ventajas interpretativas de las caracterizaciones propuestas. El camino recorrido en estos primeros capítulos me permitió demostrar por qué los cuerpos simples y la sustancia no son individuos. Los cuerpos simples no cumplen con ninguna de las tres caracterizaciones, y lo mismo sucede con la sustancia. La caracterización del individuo como relación comprende tanto individuos finitos como a la faz de todo el universo. Ahora bien, las otras dos caracterizaciones acotan el dominio de la noción de individuo

a la finitud, cuestión que excluye a la faz de todo el universo. Lo anterior reduce dicho dominio a un campo dentro de los modos finitos. Sostuve que la noción de modo finito no es equiparable a la noción de individuo porque no tiene la riqueza explicativa que presenta esta última. Además, porque si bien todos los individuos son modos finitos, no todos los modos finitos son individuos: por ejemplo, los cuerpos simples. Esto me llevó a sostener que debemos analizar en cada caso si algo cumple con las tres caracterizaciones de la noción de individuo para poder determinar si es o no uno. En el capítulo 5 me ocupé de analizar tres ventajas interpretativas de la triple caracterización propuesta. En cuanto a las relaciones parte-todo, los grados de individuación y lo que puede un cuerpo. Aseveré que estas cuestiones centrales de la ontología spinoziana no se comprenden en profundidad si no consideramos los individuos a partir de las tres caracterizaciones.

En la segunda parte de esta investigación, tomé el desarrollo de la primera para dedicarme a dos discusiones actuales. Dicho muy brevemente, la de la autonomía relacional spinoziana y el cruce de la filosofía spinoziana con teorías feministas y queer respecto del problema de cómo entender los colectivos. En el capítulo 6 afirmé que si bien el problema ético-político en los estudios spinozianos se ha ocupado particularmente de la noción de libertad, en los últimos años han surgido interpretaciones que consideran el carácter relacional de la ética de Spinoza enfocándose en la noción de autonomía. Allí analicé los tres problemas principales que considero que tienen estas interpretaciones: una noción de autonomía relacional demasiado aplicable, una concepción del individuo muy restringida y una concepción de la autonomía que al menos en un primer momento del análisis resulta individualista.

Lo que quise mostrar en el capítulo 7 fue que es posible una interpretación relacional del proyecto ético spinoziano, y que a partir de la triple caracterización de la

noción de individuo se superan los tres problemas que presentan las interpretaciones contemporáneas. Para este propósito me centré en un análisis crítico de las nociones de concordancia, nociones comunes, afectos y, especialmente, razón. Allí resalté la peculiaridad de esta última, en tanto género de conocimiento que comprende las ideas adecuadas basadas en lo común, esto es, en la concordancia. Dichas nociones se refieren a las propiedades comunes de los cuerpos. Por este motivo —y distanciándome de lecturas que acercan a Spinoza a posiciones ilustradas—, afirmé que es una razón ético-política, afectiva, relacional, transindividual. Tomando como eje las distintas caracterizaciones de la noción de individuo, argumenté que la libertad spinoziana es relacional. Mostré que la autonomía relacional spinoziana, tal como la entiendo, se solapa con la libertad; motivo por el cual no es necesario abandonar este concepto. Mostré que ella consiste en la acción conjunta racional, acción que se basa en nociones comunes y en la que somos causa adecuada. No toda acción (en sentido amplio) es una acción libre. Por este motivo, afirmé que las acciones libres solo involucran afectos activos. Señalé asimismo que no podemos decir que un grupo de personas actúe racional y libremente en la medida en que lo que hace se base en pasiones como el odio (que es un tipo de tristeza).

El resultado del análisis del capítulo fue una noción de autonomía relacional spinoziana más acotada, ya que se refiere solo a cuando la acción es racional, y vinculada a una noción de individuo más amplia. La libertad relacional, entendida como acción adecuada, siempre es conjunta con otrxs; y el aumento de la potencia de lxs otrxs no es una consecuencia posterior. De esa manera fueron eludidos los tres problemas señalados en la literatura especializada. Sostuve que la relacionalidad de la acción conjunta que es la libertad se integra con el aumento de la potencia del *conatus* (segunda caracterización de nuestra noción) por los afectos activos y la cooperación de



un individuo en cuanto cosa singular (tercera caracterización). La indagación de los capítulos 6 y 7 demostró que tanto el proyecto ético spinoziano como la libertad se comprenden mejor desde la triple caracterización de la noción de individuo propuesta en esta investigación. Como consecuencia de los dos capítulos dedicados a la ética, podemos afirmar resumidamente que se mantuvo el concepto de libertad, sin caer en una concepción individualista de ella. Suponer a un individuo aislado es parte de una cadena de supersticiones. Lo mismo vale para la libertad. Luchar por la supuesta libertad de un individuo concebido aisladamente —lo que se entiende hoy en día por una “libertad” libertaria— es luchar por nuestra servidumbre como si se tratase de nuestra salvación.

El periplo del siguiente capítulo me llevó a la consideración de cuál es el Spinoza del siglo XXI. Siguiendo la idea de Macherey de que “cada siglo tiene su propio Spinoza” propuse que el Spinoza del siglo XXI es el de las teorías feministas y queer; y que este es el Spinoza actual. Para evidenciar lo anterior, analicé la doble imbricación entre gran parte de las producciones feministas y queer que retoman a Spinoza, y un sector cada vez mayor de las investigaciones spinozistas cuyos planteos y estudios se entrecruzan con dichas teorías. Este análisis nos llevó a enfatizar que lo preponderante en este campo son las problemáticas en torno a los colectivos, siendo crucial la noción de potencia. En base a esto último, indagué si no podría haber una comprensión más completa de los colectivos entendiéndolos como individuos, es decir, como individuos conformados por humanos, considerando las múltiples caracterizaciones de la noción de individuo y no solo la potencia.

Por lo anterior, en el último capítulo me concentré en los colectivos. En el primer apartado, analicé las dos líneas interpretativas del spinozismo acerca de los individuos conformados por humanos. La primera afirmaba que la composición por

parte de humanos de un individuo de mayor grado debe entenderse en un sentido metafórico; la segunda, sostenía que la conformación debe entenderse en un sentido literal: porque el individuo conformado es tan real como las partes que lo componen. Lo que propuse (como tercera posición) fue interpretar la frase spinoziana “como guiados por una sola mente” como una catacresis. Sostuve que la expresión en cuestión no obliga a aceptar un sentido metafórico de la noción de individuo cuando estos son de mayor complejidad que los humanos (opción metafórica), ni a considerar que la idea del cuerpo compuesto por humanos es igual a la mente humana (opción literal); sino solo una explicación por catacresis de uno de sus atributos. Allí afirmé que un colectivo es un individuo con el mismo nivel de legitimidad que tienen sus partes conformantes (que son humanos), sin necesidad de adjudicarle una mente. A partir de este apartado analicé los colectivos según las tres caracterizaciones del individuo. Ello implicó una completa resignificación de los colectivos. Dicho análisis me permitió sostener que si a la noción de potencia se le complementan las caracterizaciones de relación y cosa singular, es decir, si se le da un lugar a la noción clave de esta investigación, la de individuo, se profundiza en la relación de partes constituyentes y en la acción de estas, así como en los colectivos en tanto efecto de la acción de sus partes. Allí puse en evidencia que la transindividualidad, la heterogeneidad de las partes, el antiesencialismo y el colectivo como efecto, son solo algunas cuestiones relevantes de su eficacia.

En las conclusiones del capítulo 9 sostuve que el carácter colectivo de la noción de individuo no es un mero cálculo utilitarista; sino que no es legítimo pensar al individuo por fuera de la concordancia con otros cuerpos, sin considerar los individuos de mayor grado que conforma. Allí señalé que la peculiaridad de la política spinoziana es que si bien es una política de individuos, no es individualista. Ella se centra en la conformación del todo, sin restar importancia a las partes; se enfoca en el aumento de la

potencia, en la esencia, sin ser esencialista; es una política donde la unidad se forja a partir de una pluralidad diversa. Esta política es inseparable de la maraña afectiva.

Si bien hubo una multiplicidad de temas abordados en esta investigación, quedan problemas relacionados a ella que serán objetos de estudios futuros. Pienso principalmente en dos. En primer lugar, el problema de la muerte de los individuos, a pesar de que nuestro filósofo no se detiene en ella. El segundo tema pendiente es el del Estado en tanto individuo. Dicho a modo de esbozo: considero que la noción de individuo puede aportar comprensión en cuanto a la relación de partes necesariamente heterogéneas, en una concepción del Estado como intrínsecamente plurinacional.

En definitiva, como señalé, la filosofía de Spinoza, particularmente su noción de individuo tal como yo propongo entenderla, brinda un horizonte a las discusiones más vigorosas de nuestro presente. Su concepción política no es una política de la identidad sino de lo común, cuyo eje principal es una noción de individuo fuerte tanto en términos ontológicos como ético-políticos. Por este motivo, Spinoza es retomado actualmente como un eminente filósofo del anti-individualismo, un problema que se nos muestra acuciante.

## Bibliografía

### Obras de Spinoza

Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.

— Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I [en] II, Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg, 1925.

— Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Winter, Heidelberg, 1925.

— Tomo III: *Tractatus theologico-politicus, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus*, Winter, Heidelberg, 1925.

— Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg, 1925.

### Traducciones de las obras de Spinoza utilizadas

—Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. trad. por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.

—————, *Ética demostrada según el orden geométrico*. trad. por A. Domínguez, Salamanca, Escolar y Mayo Editores, 2019.

—————, *Tratado teológico-político*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2008.

—————, *Correspondencia*, trad. por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

### Bibliografía citada

—Abdo Ferez, Cecilia, *Contra las mujeres. (In) justicia en Spinoza*, Madrid, Ediciones Antígona, 2019.

—Aguilar, Claudia, *Resignificación, resistencia y alianzas. Una propuesta desde la teoría de la individualidad spinoziana*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019.

—————, “Grados de individuación spinozianos: filosofía demostrada según el orden óptico” en *Revista anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol.37, 3- 2020.

- Andermann, Kerstin, Reseña a Saar, Martin, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, *Zeitschrift für philosophische Literatur*, Vol. 3, N° 2, 2015, pp. 49–64.
- Armstrong, Aurelia, “Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.
- Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. A. Torres, Córdoba, Brujas, 2009.
- , *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- , “Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud”, *Australasian Philosophical Review*, Vol. 2, N°1, 2018, pp. 5-25.
- , *Spinoza político. Lo transindividual*, Barcelona, Gedisa, 2021.
- Balza, Isabel, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 63, 2014, pp. 13-26.
- Barbone, Steven, “What Counts as an Individual for Spinoza?” en Koistinen, Olli y Biro, John (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford, OUP, 2002.
- Barrancos, Dora, “Las feministas no quieren la fórmula del acoso, la seducción es otra cosa”, Entrevista por Eugenia Langone, *La Capital*, 2019. <https://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/las-feministas-no-quieren-la-formula-del-acoso-la-seducion-es-otra-cosa-n2512287.html>
- , “Dora la exploradora. Entrevista con Virginia Giacosa”, *Revista Rea*, 2019, <http://revistarea.com/dora-la-exploradora/>
- , *Dora Barrancos: Devenir feminista. Una trayectoria político-intelectual*, compilado por Martín Ana Laura; Valobra, Adriana María Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2019.
- Bender, Sebastian, “Spinoza on the Essences of Singular Things”, *Ergo*, en prensa.
- Bennett, Jonathan, *Un estudio de la ética de Spinoza*, trad. por J. Garcia, México D.F., FCE, 1990.
- Bidney, David, “The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead”, *The Philosophical Review*, Vol. 45, N°. 6, 1936, pp. 574-592.

- Bove, Laurent, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por G. Espinar, Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2014.
- Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México D.F., Paidós, 2010.
- , “The Desire to Live. Spinoza’s *Ethics* under Pressure”, *Senses of the Subject*, Nueva York, Fordham University Press, 2015.
- , *Entrevista a Judith Butler: Acting in Concert, a conversation with Judith Butler*, Versobooks, 2017. <https://www.versobooks.com/blogs/3121-acting-in-concert-a-conversation-with-judith-butler>
- , *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. por M. Viejo Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 150-151.
- Buyse, Filip, “Spinoza and Robert Boyle's Definition of Mechanical Philosophy”, *Historia Philosophica*, Pisa/Roma, 2010, Vol. 8, pp. 73-89.
- , “A New Reading of Spinoza’s Letter 32 to Oldenburg: Spinoza and the Agreement between Bodies in the Universe”, en Boros, Gábor; Szalai, Judit y Tóth, Olivér (eds.), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Budapest, Eötvös Loránd University, 2017, 104-123.
- Chauí, Marilena, “Spinoza: poder y libertad”, en Borón, Atilio (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- , *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol II*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Collier, Andrew, “The Materiality of Morals: Mind, Body and Interests in Spinoza’s Ethic”, *Studia Spinoziana*, N° 7, 1991, pp. 69-93.
- Costa, Emanuele, “Spinoza, Jonas, and the Theory of Organicism”, *Interpretationes Studia Philosophica Europeanea*, N° 2, 2013, pp. 63-70.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999.
- , *En medio de Spinoza*, trad. y notas por Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2003.
- , *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. por A. Escotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- Della Rocca Michael, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Nueva York, OUP, 1996.
- , “Getting His Hands Dirty: Spinoza’s Criticism of the Rebel” en Melamed, Yitzhak; Rosenthal, Michael (eds.), *Spinoza’s “Theological-Political*

- Treatise*”: *A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 168–191.
- Den Uyl, Douglas, *Power, State and freedom: an Interpretation of Spinoza's political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.
- Derrida, Jaques, “Tympan”, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, trad., introd. y notas de G. Quintás, Alianza, Madrid, 2002.
- Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, La Plata, Terramar, 2007.
- , *Las pasiones del alma*, Madrid, Edaf, 2005.
- Diccionario Larousse*, Larousse editorial, 2016.
- Domínguez, Atilano, “Contribución a la antropología de Spinoza: el hombre como ser imaginativo”, *Anales del seminario de metafísica*, N° 10, 1975, pp. 63-90.
- Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Eucken, Rudolf, *Die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang: Mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles dargestellt*, Berlín, Elibron, 2001.
- Fernández, Eugenio, “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. IX, N° 15, 1996, pp. 97-126.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1964.
- Ferreira, Julián, “Malditos animales” en Jabase Ana Leila, Las heras Pronello, Carmela, Meriles Alejandra y Rivera Francisco (comp.), *Spinoza maledictus. XIII coloquio*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2018.
- Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2019.
- Gainza, Mariana, “El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Vol. 69, N° 175, 2020.
- , “El problema de las distinciones en Spinoza. Una subversión crítica de Descartes”, *Endoxa*, N° 41, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Madrid, España, 2018. pp. 55-73.

- Garret, Don, “Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation” en Barber, Kenneth y Gracia, Jorge (eds.) *Individuation in Early Modern Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- , “Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of the Imagination” en Huenemann, Charlie (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press. 2009.
- Gatens, Moira, “Feminism as «Password»: Re-thinking the «Possible» with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia*, Vol. 15, N° 2, 2000, pp. 59-75.
- , “A Critique of the Sex/Gender Distinction” en Gunew, Sneja, *A Reader in feminist Knowledge*, London, Routledge, 1991.
- Green, Keith, “Spinoza on Affirmation, Anima and Autonomy: «Shattered Spirits»”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Gueroult, Martial, *Spinoza. L’âme (Éthique, 2)*, Paris, Aubier-Montagne, 1974.
- Guigon, Ghislain, “Composition and Priority,” en Goff, Philip (ed.), *Spinoza on Monism*, New York, Palgrave, 2011.
- Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moral*, trad. por J. Utrilla, México D.F., FCE, 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Tomo III, México D.F., FCE, 1995.
- , *Ciencia de la lógica. Primera Parte*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- Irigaray, Luce, “The Envelope”, en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2009.
- Jabase, Leila, “Individuación y *conatus*: puntos de intersección entre Spinoza y Leibniz”, *Coloquio Spinoza y las Américas 2019*, en prensa.
- Jacobi, Friedrich, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, en Solé, María Jimena, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- James, Susan, “Power and Difference: Spinoza’s Conception of Freedom”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, N° 3, 1996, 207–228.
- Jaquet, Chantal, *La unidad del cuerpo y de la mente. Acciones, afectos y pasiones en Spinoza*, trad. por C. Paccazochi y M. E. Garbino, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013.



- Jonas, Hans, “Spinoza and the Theory of Organism”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 3, N° 1, 1965, pp. 43-57
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Kant, Immanuel; *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004.
- Kisner, Matthew, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- , “Spinoza on Natures: Aristotelian and Mechanistic Routes to Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Kizuk, Sarah, *Individuation and individuality: a reading of Spinoza's physical interlude*, Tesis para optar por el título de Magister, Memorial University of Newfoundland, 2014.
- Klein, Julie, “«By Eternity I Understand»: Eternity According to Spinoza”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N°51, 2002, pp. 295-324.
- Laerke, Mogens, “Spinoza's Monism? What Monism?” en Goff, Philip (ed.), *Spinoza on Monism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011.
- , “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,” en Sinclair, Mark, (ed.), *The Actual and the Possible*, Nueva York, OUP, 2017.
- Lachterman, David, “The physics of Spinoza’s Ethics”, en Shahan, Robert y Biro, John (eds.), *Spinoza: new perspectives*, Norman, University of Oklahoma Press, 1978, pp. 71-111.
- Laclau, Ernesto, “Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva”, *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*, año 3, N° 9, 2003.
- Lecrivain, André, “Spinoza and Cartesian Mechanics” en Grene, Marjorie y Nails, Debra (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Holanda, Reidel Publishing Company, 1986
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Tomo IV, ed. Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, Berlín, 1875-1890.
- , *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923-sig.

- Lenz, Martin, “Spinoza on the Interaction of Ideas: Biased Beliefs” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Lerussi, Natalia, “Sobre la noción de cuerpo en Spinoza” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008.
- Levy, Lia, “Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética* de Espinosa”, *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol. 17, N° 2, 2013, pp. 221-247.
- , “Spinoza on Ideas of Affections”, en Melamed, Yitzhak (ed.), *A Companion to Spinoza*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2021.
- Lin, Martin, “Memory and personal Identity in Spinoza”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, 2005, pp. 243-268.
- Lloyd, Genevieve, “Dominance and Difference. A Spinozistic Alternative to the Distinction Between «Sex» and «Gender»” en Gatens, Moira, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, Penn. State Uni. Press, 2009.
- Lordon, Frédéric, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La fabrique éditions, 2015.
- , *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, trad. por M. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- , *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie*, Paris, PUF, 1995.
- , *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.
- Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie (eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, OUP, 2000.
- Maimon, Salomon, *Lebensgeschichte*, Frankfurt, Insel Verlag, 1984.
- Manada de lobxs, *Foucault para encapuchadxs*, Buenos Aires, milena cacerola, 2014.
- Manifiesto 8M 2018*. <http://niunamenos.org.ar/manifiestos/8m-2018/>
- Manifiesto, 2 meses para el #8M: El tiempo de la rebelión*.  
<http://niunamenos.org.ar/destacada-home/2-meses-para-el-8m-el-tiempo-de-la-rebelion/>

- Manifiesto Llamamiento al Paro Internacional de Mujeres – 8 de marzo 2017*.  
<http://niunamenos.org.ar/manifiestos/llamamiento-al-paro-internacional-de-mujeres-8-de-marzo-2017/>
- Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- Mattio, Eduardo, “Una vez más, l\*s sujet\*s del feminismo”, *Dossier Feminismos en la actualidad, Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°11, 2020, pp. 56-61.
- Melamed, Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, Nueva York, OUP, 2013.
- , “Spinoza's Anti-Humanism” en Perinetti, Dario; Fraenkel, Carlos; Smith, Justin (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer, 2010.
- , “Acosmism or Weak Individualism? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 48, N° 1, 2010, pp. 77-92.
- , “Immanent Cause, Acosmism, and the Distinction between «Modes of God» and «Modes of an Attribute»”, *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*, Nueva York, OUP, 2013.
- Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, trad. por S. Torres, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.
- , “Esencia y Relación”, *Revista Pensamiento Político*, N° 6, pp. 1-26.
- Mouffe, Chantal, “The Affects of Democracy”, *Critique & Humanism*, N° 49, 2018, pp. 1–9.
- Narváez, Mario, “El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza.”, VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, 2011, La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011. pp. 1-17.
- , “La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza”, *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, Vol. 36, N°1, 2019.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. por G. de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993.
- , Prólogo a Bove, Laurent, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por G. Espinar, Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2014.

- , *Spinoza ayer y hoy*, Buenos Aires, Cactus, 2021.
- Oliva Ríos, Mariela, “Spinozismo y Feminismo: potencia común o de cómo pensar un feminismo spinoziano”, *Nuevo Itinerario*, Vol. 16, N° 1, 2020, 51-74.
- Peterman, Alison, “The World Soul in Early Modern Philosophy” en Wilberding, James (ed.) *Oxford Philosophical Concepts: The World Soul. A History*, OUP, 2021.
- , “The ‘Physical’ Interlude” en Melamed, Yitzhak (ed.) *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , “Spinoza on Extension”, *Philosophers' Imprint*, N°. 15, 2015, pp.1-23.
- Preciado, Paul B., *Entrevista: Paul B. Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano*, Parte II. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-ii>
- , *Testo Yonki*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Primus, Kristin, “Spinoza’s «Infinite Modes» Reconsidered”, *Journal of Modern Philosophy*, Vol. 1, N° 1, 2019.
- Ravven, Heidi, “Spinoza's Individualism Reconsidered: Some Lessons from the «Short Treatise on God, Man, and His Well-Being»”, *The Jerusalem Philosophical Quarte*, Vol 47, 1998, pp. 265-292.
- Ravven, Heidi, “Spinoza’s Path from Imaginative Transindividuality to Intuitive Relational Autonomy: From Fusion, Confusion and Fragmentation to Moral Integrity” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Read, Jason, “Desire is Man's Very Essence: Spinoza and Hegel as Philosophers of Transindividuality”, en Sharp, Hasana. y Smith, Jason (eds.), *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. Londres, Bloomsbury, 2012.
- Reijen van, Miriam, “Spinoza, Oldenburg y van Blijenbergh”, *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, N° 133, 2012, pp. 19-32.
- Renz, Ursula, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, Nueva York, OUP, 2018.
- , “Epistemic Autonomy in Descartes, Spinoza and Kant: The Value of Thinking for Oneself” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea

(eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.

—Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, “«Um verme no sangue»: considerações sobre a relação Todo/partes na filosofia de Espinosa”, *Revista de Filosofia. Universidad Iberoamericana*, N° 133, 2012, pp. 57-81.

—Ricci Cernadas, Gonzalo, *El sujeto político en Spinoza: cuerpo, multitud y Estado*, Tesis para optar por el título de Magister en Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

—Rice, Lee, “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology” en Curley, Edwin y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Amsterdam, Brill, 1990.

—Rivadulla Andrés, “Metáforas y modelos en ciencia y filosofía”, *Revista de Filosofía*, Madrid, Vol. 31, N° 2, 2006.

—Rolnik, Suely, *Esfemas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

———, *¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista con Marie Bardet*, 2018.  
<http://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-bardet/>

—Rosales, Marcela, “La idiotez de la política. Sobre el común decreto de la igualdad” en *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopía. Ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2020.

—Rosen, Stanley, “Baruch de Spinoza” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México D. F., FCE, 1972.

—Rovere, Maxime, “Le parallélisme, un fantasma géométrique dans l’histoire du spinozisme” en Jaquet, Chantal (comp.), *Le modèle spinoziste des relations corps/esprit*, Paris, Hermann, 2010.

———, “Le Socrate au scalpel” en *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion, 2017.

—Sacksteder, William, “Simple Wholes and complex Parts: Limiting Principles in Spinoza”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, N° 3, 1985.

———, “Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 3, Spinoza Issue, 1977, pp. 139-159.

- Sangiaco, Andrea, “Spinoza and Relational Autonomy: an Outline”, en Eckert, Michael; Cunico, Gerardo (eds.), *Orientierungskrise. Herausforderung des Individuums in der heutigen Gesellschaft*, Regensburg, Roderer, 2015, pp. 19-27.
- , “A Spinozistic Approach to Relational Autonomy: The Case of Prostitution”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others*, Edinburgh University Press, 2019.
- Schmaltz, Tad, “Spinoza’s Mediate Infinite Mode”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, 1997, pp. 199–235.
- Schmitt, Elizabeth, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, Leipzig, Barth, 1910.
- Schneider, Ulrich Johannes, “Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza. Ein Gespräch mit Pierre Macherey”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Vol. 5, N° 1, 2011, pp. 5-14.
- Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- , “Spinoza’s Commonwealth and the Anthropomorphic Illusion”, *Philosophy Today*, Vol. 61, N° 4, 2017, pp. 833-846.
- , “Eve’s Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 50, N° 4, 2012.
- Sibilia, Guillermo, *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina, 2017.
- Simondon, Gilles, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2015.
- Slaby, Jan, “Affekt und Politik. Neue Dringlichkeiten in einem alten Problemfeld”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 64, N° 2, 2017, pp. 134-162.
- , “Negri und wir: Affekt, Subjektivität und Kritik in der Gegenwart. Ein Nachwort” en Mühlhoff, Rainer; Breljak, Anja; Slaby, Jan (eds.); *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript, 2019, pp. 337-351.
- Slaby, Jan; Mühlhoff, Rainer; “Affect” en Slaby, Jan; von Scheve, Christian (eds.); *Affective Societies: Key Concepts*, New York, Routledge, 2019, pp. 27-41.
- Slaby, Jan; Bens, Jonas, “Political Affect”, en Slaby, Jan; von Scheve, Christian (eds.); *Affective Societies: Key Concepts*, New York, Routledge, 2019, pp. 340-351.

- Steinberg, Justin, “Bodies Politic and Civic Agreement”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Solé, María Jimena, “La idea ficticia de sí mismo: Spinoza y el problema del sujeto”, *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, México D.F., N° 10, 2007, pp. 3-11.
- , *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- , “La intuición intelectual en Spinoza” en Tatián, Diego, (comp.), *Spinoza. Noveno Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2013.
- , “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, Vol. 2, N° 1, 2019, pp. 23-44.
- Tatián, Diego, *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2012.
- , *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue. 2015.
- Tosel, André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, Editions L'Harmattan, 2008.
- Toth, Oliver, “A Fresh Look at the Role of the Second Kind of Knowledge in Spinoza’s Ethics”, *Hungarian Philosophical Review*, Vol. 61, N° 2, 2017, pp. 37-56.
- Travaglia, Marcos, *Consciencia y afectividad humanas. Una indagación desde la Ética de B. Spinoza*, Tesis presentada como requisito parcial para la obtención del título de Lic. en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2020.
- , “*Homo cogitat*. La teoría spinoziana de la mente consciente”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, en prensa.
- Tucker, Ericka, “More Feminists Thinking More: A review of *Feminist Interpretations of Spinoza*”, *APA Newsletter for Philosophy and Feminism*, 2010.
- , “Hope, Hate and Indignation: Spinoza and Political Emotion in the Trump Era”, en Sable, Marc Benjamin; Jaramillo Torres, Angel, *Trump and Political Philosophy. Patriotism, Cosmopolitanism, and Civic Virtue*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 131-157.
- , “Power, Freedom and Relational Autonomy” en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Vacarezza, Nayla, “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 71, 2010, pp. 1-10.

- Vainer, Nicolás, “Spinoza y el problema de las cosas, los modos, los atributos y la sustancia”, *Analogía filosófica*, Vol. 18, N° 1, 2004, pp. 125-143.
- Visentín, Stefano, *El movimiento de la Democracia: antropología y política en Spinoza*, trad. por A. Volvo, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2011.
- Volco, Agustín, *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*, Tesis de Doctorado, Università di Bologna, 2010.
- Williams, Caroline, “Revisiting Spinoza’s Concept of Conatus: Degrees of Autonomy”, en Armstrong, Aurelia; Green, Keith y Sangiacomo, Andrea (eds.); *Spinoza and Relational Autonomy. Being with Others*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2019.
- Wilson, Margaret, “«For They Do Not Agree in Nature with Us»: Spinoza on the Lower Animals”, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Winkler, Sean, “The Conatus of the Body in Spinoza’s Physics”, *Society and Politics*, Vol. 2, 2016, pp. 95-114.
- Zambrano, María, “La salvación del individuo en Spinoza”, *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N°3, Universidad Complutense, Madrid, 1936.
- Zourabichvili, François, *Spinoza, una física del pensamiento*, trad. por S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- Zourabichvili, François, “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” en Alliez, Eric (dir.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Medellín, Euphorion, 2002.