

Génesis y crítica de las relaciones de dominación en Spinoza:  
un análisis desde los afectos.

Daniela Cápona González

Lic. en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

El *conatus* como agente político no es sino la esencia del hombre en busca de autonomía, es ese deseo (*cupiditas*) consciente el que permite la elaboración de estrategias de resistencia activa ante el mundo exterior el que potencia la construcción de lo político, sea en base a un conocimiento inadecuado y por lo mismo manipulado hacia políticas represivas y tiránicas que operan y se justifican a partir de una lógica de sacrificio/castigo, o bien, en base a un conocimiento adecuado, permitiendo la potenciación y la razón en la construcción de lo político como camino hacia la libertad. Es el primer camino trazado, el cual se analizará desde el punto de vista de una genealogía afectiva de la dominación; lo que sigue será una aproximación práctica de la crítica spinozista de la dominación a partir de la lectura de la teocracia hebrea expuesta en el *Tratado-Teológico Político*, siendo así espectadores del doble carácter de la dominación: la teórico-afectiva y la práctica-política.

Palabras clave: afectos- *conatus* / *cupiditas*- dominación - "otro"

Abstract:

The *conatus* as political agent is the essence of man in search of autonomy, is this conscious desire (*cupiditas*) the one that allows the elaboration of active resistance strategies faced to the exterior world the one that strength the construction of the political sphere, being in base on a inappropriate knowledge and by the same reason, manipulated toward oppressive and tyrannical politics that work and legitimize itself in a logic of sacrifice/ punishment, or, basing itself in an appropriate knowledge, allowing the strength and reason in that construction towards liberty. Is the first way the one that is going to be analysed from a point of view of an affective genealogy of domination. The rest is a practical aproximation to the spinozist critique of domination from the lecture of jewish theocracy exposed in the *Theological-political Treatise*, showing in this form, the doble character of domination: the affective-theoretical and the political-practical.

Keywords: affections - *conatus* / *cupiditas*- domination - "the other"

La gran crítica que subyace a la obra de Spinoza es contra la dominación como creación de ideología, como sujeción y domesticación de los hombres a partir de un imaginario contingente. Tanto la teología como la teocracia y la monarquía, obtienen su poder a partir de la superstición, sin embargo instituyen y domestican la imaginación de los hombres precisamente con un juego afectivo-temporal a partir de la esperanza y el miedo: la contingencia. Así como la política se constituye como la metafísica de la imaginación, la teología lo hace como teoría imaginaria de la contingencia, de esta forma se hace patente el rol de la imaginación en su doble aspecto, construyendo proyectos políticos totalmente diferentes según cuál sea el motor que fundamente su movimiento. Si el deseo de autonomía es lo que funda la sociedad política, tal deseo puede ser realizado a partir de estrategias epistémico-afectivas plenamente afirmativas en cuanto siguen el orden de la naturaleza, o bien, a partir de la manipulación de tal deseo en virtud de ciertas ilusiones básicas institucionalizadas ya en el hombre, como lo es la teología. En el primer caso, el cuerpo colectivo del cual todas las potencias singulares son partícipes y actúan según un consenso que no aliena su derecho natural, es constructivo y constituyente ya que erige su legitimidad en y para sí mismo permitiendo de esta forma constituir una forma política que atenta contra la dominación ejercida por la idea de un poder trascendente –sea divino o no- y una política contra natura –esto es, que no posibilite la realización de las potencias de los ciudadanos. Este proyecto positivo de construcción, es la propuesta spinozista ante los sistemas constitucionales de su época, en los cuales no sólo estaba patente una relación jerarquizante que escindía a los hombres de sus potencias, sino que además, se afirmaban en base a una obediencia *ad auctoritatem* en nombre de un Dios trascendente y antropomórfico, que valida el (auto)castigo y un estatismo existencial a partir de una lógica del sacrificio. De esta forma es que, a partir de las resistencias activas del *conatus* y sus estrategias en pos de conformar la *civitas* –teniendo las condiciones necesarias en cuanto positivas-, encontramos la producción de una esfera estético-existencial en la cual los modos finitos se expresan en un plano inmanente antidisciplinario, siendo esto precisamente una vía de fuga a la concepción de poder como *Potestas* y el engranaje teológico-político que reproduce ideologías de sujeción. Sin embargo, en cuanto opera la lógica negativa, discurre entre los planos existenciales una lógica de dominación que en cuanto humana, tiene su origen en los afectos, esos que no sólo no permiten un conocimiento adecuado, sino que además relegan la

concepción de un "otro" para validar el poder de modo centralizado en un "yo" soberano. Es precisamente esta lógica la que se analizará en el presente estudio.

### 1. Genealogía afectiva de la dominación y su institucionalización.

El tercer libro de la *Ética -De Origine et Natura Affectuum-* es el que permite el desentrañamiento de la dominación en cuanto afecto derivado de la tristeza; las tres definiciones enmarcan el cuadro de comprensión de las pasiones-ideas inadecuadas y por tanto, producción de conocimiento mutilado, pues el hombre no es causa del afecto propiamente tal, y de las acciones-ideas adecuadas, que permiten la potenciación y, en tanto que se llega a ser causa de los afectos, la razón; es precisamente esto lo que permite notar la ausencia de distancia entre los afectos y el intelecto o razón<sup>1</sup>, ya que ambos están simultáneamente intrincados en la potenciación o despotenciación, ya sea de las ideas, ya sea del cuerpo. Este es el marco operativo que rige la lógica de producción de afectos a partir de los tres primigenios: el deseo (*Cupiditas*), la alegría (*Laetitia*) y la tristeza (*Tristitia*). El orden de los afectos efectivamente está relacionado directamente con la imaginación en cuanto que son imágenes de las afecciones de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores, sin embargo, cabe hacer nota, que los afectos siguen siendo parte intrínseca al hombre en su paso a la razón mediante la construcción de las nociones comunes, de allí la necesidad de deshilar la política de las pasiones para así poder elaborar la política de las afecciones. Sin embargo, es menester tener en cuenta que, a pesar de que los afectos permitan un mayor alcance de conciencia al hombre -a partir de la *idea ideae* y la capacidad reflexiva de los afectos- también mantienen un grado de alienación en tanto que sumido a la heteronomía de lo exterior, y por lo tanto, a la singularidad. De este modo es que es posible afirmar dos grados de alienación:

"El progreso de la conciencia, que nos ha conducido del deseo al amor, nos ha, pues, trabado al mismo tiempo, en una doble alienación. Una alienación mundana, por una parte, que

---

<sup>1</sup> LEÓN Florido, Fco. "La sabiduría del cuerpo: potentia naturae y metafísica de las pasiones". FERNÁNDEZ, E. y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007) p.169. "Spinoza cree necesario dotar a las ideas de actividad física en su calidad de imágenes, haciendo así desaparecer el abismo ontológico entre los objetos de la imaginación y del entendimiento, dado que la diferencia entre ellas es sólo de grado, porque la naturaleza es un continuo gradual en una gama de cantidades de potencia".

podemos llamar económica, a condición de dar a esa palabra un sentido amplio: aquel por el cual, somos ligados incondicionalmente a los objetos particulares que nos rodean, sacralizándolos positiva o negativamente, los consideramos como los <<bienes>> (los <<bienes del mundo>>) o como los <<males>>, a la persecución o a la huida de los cuales vamos a dedicar en lo sucesivo toda nuestra existencia. Una alienación ideológica, por otra parte, a la vez efecto y causa de la primera; aquella por la cual, transponiendo ontológicamente, y así creyendo explicar a nosotros mismos nuestras preocupaciones pasionales, elaboramos una visión inversa del mundo; visión donde se resaltan ya las grandes líneas del cosmos tradicional: finalidad universal, jerarquía de los seres según el Bien, lugar privilegiado concedido al hombre, y, la llave de la bóveda del sistema, una divinidad en los contornos aún imprecisos. Esta es una doble alienación que va a dirigir todo el desarrollo de nuestra vida pasional."<sup>2</sup>

La tristeza es "una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección",<sup>3</sup> que en cuanto se refiere al alma y al cuerpo causa dolor y melancolía. Esta *transitio* a una menor perfección tiene que ver con el hecho de que el hombre padece los afectos que le infligen los cuerpos exteriores -esto es, no es causa adecuada de ellos-, y que, en tanto que tal estado de imperfección aumenta y está "acompañado de la idea de una causa exterior",<sup>4</sup> se transforma en odio. Por el contrario, el amor es precisamente la alegría acompañada de la idea de una causa exterior, y en tanto que tal, permite una transición a un estado de mayor perfección. Esta lógica binaria de los afectos es la que permite la construcción de la dominación a partir de, en primer término, la imitación de los afectos (*affectuum imitatio*) pues es ésta en cuanto estructura dinámica, la que permite tanto la formación de humanidad (*Humanitas*) -a partir de la emulación

---

<sup>2</sup> MATHERON, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988) p.112 Traducción propia.

<sup>3</sup> SPINOZA, B. *Ética*. (Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2009) III. prop. XI. p.207.

<sup>4</sup> E, III. prop.XIII. esc. p.210. En adelante se hará referencia sólo mediante la vocal inicial de la obra, libro y proposición, escolio o demostración, con la paginación correspondiente.

(*AEmulatio*)<sup>5</sup> ya que ésta es "el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo"<sup>6</sup>- y de la conmisericordia (*Conmisericordia*). Esta primera estructura denota el primer criterio de formación de lo político tanto en su nivel positivo como negativo, siendo este último el que vamos a analizar. La formación de la humanidad a partir de la emulación, es el afecto que permite imaginar entre semejantes un deseo común en tanto hay un deseo de "agradar" al otro potenciándolo, sin embargo el carácter de tal afecto es en cierto sentido neutro en cuanto que, dirigido hacia la alegría como afecto positivo, permite la creación de la humanidad como cuerpo político cuya estrategia del *conatus* será siempre afirmativa y productiva; pero en el caso contrario, puede relacionarse con la envidia y la ambición en tanto que tal deseo común sea impuesto por el de uno solo, pues, tal como afirma Spinoza: "cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia"<sup>7</sup>. En esta medida la envidia y la ambición -como deseo de complacer a los hombres, "sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno"<sup>8</sup>- en cuanto afecto de alegría frente al mal de un otro odiado, y de tristeza ante el bien del mismo, operan como causa eficiente de la dominación en cuanto afecto referido a la idea de una causa exterior y de una causa interior respectivamente.

Ahora bien, el filósofo hace una distinción respecto de la naturaleza de los afectos en cuanto a su punto de origen, ya que hay unos cuyas causas vienen acompañados de la idea de una cosa exterior -sea por sí o por accidente- y otros cuya causa viene acompañada por la causa de una cosa interior. Para ser precisos en cuanto a los afectos que estamos analizando, el contento de sí mismo, la soberbia, la gloria, la emulación, la humanidad y la ambición corresponden a la idea de una causa interior; por contra, la alegría, tristeza, deseo, envidia, conmisericordia, indignación, miedo y esperanza son afectos cuya causa viene acompañada de la idea de una cosa exterior. ¿Cuál es la implicancia, a nivel

---

<sup>5</sup> Laurent Bove precisa que la definición de la emulación es la verdadera definición genética de la imitación de afectos. Cfr. BOVE, Laurent. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. (Traducción de Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009).

<sup>6</sup> E, III. prop.XXVII. esc. p.223. Ver también: Cfr. E, III. Def. de los afectos, XXXIII. p.274.

<sup>7</sup> E, III. prop. XXXI. cor. p.228

<sup>8</sup> E, III. prop. XXIX. esc. p.226.

político, de la naturaleza del origen que acompaña a la causa? La respuesta es simple, la dominación surge necesariamente a partir de una causa interna ya que se desarrolla a partir de la consciencia del deseo -el afecto responde a éste, asumiendo dos caminos: hacia el "yo" o bien, hacia el "otro"-, mientras que los otros surgen como respuestas, es decir son afectos reactivos a cuerpos exteriores, este es el ámbito de la fenomenología física de los afectos.

En la medida en que revisamos la definición de humanidad como afecto que, a partir de la imitación de afectos y la emulación, permite la construcción de una *cupiditas* común, vemos su interacción posterior con la ambición, pues en la proposición 29, cuando introduce el nuevo criterio para la formación de lo político -la mirada del otro- afirma: "Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen"<sup>9</sup>. Esta proposición es crucial para comprender el orden ético-práctico de lo político a nivel convencionado, es este el primer punto que fundamenta la creación de la moral. Aquí no se trata de un consenso, sino de una disposición del hombre a "ser parte de", esto es, una disposición identitaria a partir de un otro que al ser semejante, se asume como parte del sujeto en cuestión, de allí su cercanía a la ambición y a la humanidad o modestia. Así pues, Spinoza explica en el escolio que,

"Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres (*ut hominibus placeamus*), se llama ambición (*Ambitio*), sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo (*praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur*) con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse humanidad (*Humanitas*)"<sup>10</sup>.

La humanidad como afecto contrario a la ambición permite la construcción de un deseo común que es esencialmente político, sin embargo al finalizar el tercer libro, al momento de establecer la definición de los afectos, cuando se refiere a ésta dice: "La humanidad o modestia es el deseo de hacer lo que agrada a los

---

<sup>9</sup> E, III. prop. XXIX. p.225.

<sup>10</sup> E, III. prop. XXIX. esc. p.226.

hombres, y de omitir lo que les desagrada",<sup>11</sup> (*Humanitas seu Modestia est Cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent*) mientras que la ambición es definida como "un deseo inmoderado de gloria" (*Ambitio est immodica gloriae Cupiditas*)<sup>12</sup>, estando ambas en orden consecutivo respectivamente. Romper la humanidad, es alterar este criterio de la mirada del "otro", pues independiente su relación con la ambición como deseo de colmar la *cupiditas* del otro, este movimiento establece la mirada del <<yo>> -aquel surgido de la ilusión teleológica a partir del libre albedrío, es decir, del aspecto negativo de la imaginación-, el germen de la dominación, pues, afirmando con Macherey "lo propio de la imaginación es remitir todo al <<yo>>"<sup>13</sup>. De esta manera podemos triangular los criterios afectivos para la construcción del estado civil: la imitación de los afectos, la mirada del otro, y el *conatus/cupiditas* en su indeterminabilidad afectiva en cuanto sujeto a un estado de heteronomía externa aún no organizada. Esta humanidad como germen de la sociedad política nace en virtud del deseo común, pues "la organización política del cuerpo social es el Deseo del cuerpo social mismo que ha alcanzado cierto grado de complejidad (una mayor aptitud para ser afectado) que le hace en el presente capaz de plantear colectivamente el problema de su supervivencia".<sup>14</sup> De esta manera el estado como organismo político es Estado-Deseo, Institución-Deseo que, para su productividad, debe devenir Deseo-Razón. En este sentido, podemos afirmar que la filosofía del holandés no es sino una filosofía activa del Deseo, es él quien articula los movimientos óntico-ontológicos y cumple el rol de ser agente político, pues su única determinabilidad es la gradualidad del deseo en cuanto *potentia*. Marilena Chaui al respecto afirma, según opinamos, de modo correcto -y citamos extensamente- que:

"la razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva -  
pues sólo un afecto más fuerte y contrario puede destruir otro

---

<sup>11</sup> E, III. Def. de los afectos, XLIII. p.276.

<sup>12</sup> E, III. Def. de los afectos, XLIV. p.276.

<sup>13</sup> MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*, (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006) p.95. La explicación de esta sentencia sigue de este modo: "En el caso de la imaginación el conocimiento está sometido al punto de vista de un sujeto "libre", que se sitúa en el centro del sistema de sus representaciones y que constituye ese sistema como si fuera autónomo, como un imperio en un imperio; entonces, en ese universo humano aparentemente libre, el sol figura como un voluminoso mueble que ornamenta la decoración de la vida y encuentra con respecto a ella su lugar y su uso".

<sup>14</sup> BOVE, Laurent. Op.cit (5). p.102.

afecto y el mero conocimiento de lo bueno y de lo malo en cuanto verdadero no tiene la menor fuerza sobre la pasión su él mismo no fuese un afecto- y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual, de suerte que la esencia del hombre pueda ser definida como idéntica a su potencia".<sup>15</sup>

La humanidad resulta como consecuencia del rol organizativo que cumplen la imitación de afectos y la mirada del otro, este rol es tal pues permite la creación de un orden común -independiente ahora si es que tal es adecuado o inadecuado. En este sentido, al hablar de humanidad en su sentido positivo, vemos su potenciación a partir de un *conatus* y *cupiditas* activo lleva en primer término a la razón, en cuanto permite la concordancia entre los hombres, y a partir de las nociones comunes, la delimitación práctica de la *utilitas* a partir de conceptos generales, para el posterior surgimiento de la moralidad como afección positiva<sup>16</sup>, pues es el "deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón (*Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex Rationis ductu vivimus, Pietatem voco*)"<sup>17</sup>. Es por ello que este camino lleva a la conformación de un sujeto político, ya que en él hay un deseo *hacia* el otro y no *hacia* sí mismo, tomando este sí mismo como la noción de un <<yo >> narcisista regido por una destructiva lógica del placer. Este segundo camino es el que se realiza al crear humanidad en relación a la ambición, pues no hay que olvidar que "la modestia es una especie de ambición"<sup>18</sup>, en el sentido que tienen en común el hecho de querer hacer lo que agrada a los otros, ya sea en vistas a sí mismo como causa de tal afección -produciendo de esta forma la cadena afectiva entre el contento de sí mismo (*Acquiescentia in se ipso*), la ambición (*Ambitio*), la gloria (*Gloria*) y la soberbia (*Superbia*) que un su paradójal movimiento entre el querer colmar el deseo del otro y al mismo tiempo someter al otro a su propio deseo, conducen a

---

<sup>15</sup> CHAUI, Marilena. *¿Imperium o moderatio?*, en op.cit (1) Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds). p.49.

<sup>16</sup> Es necesario hacer notar que, filológicamente la palabra traducida como "Moralidad" es *Pietatem*, de *Pietas -atús*, no el término latino propio de la etimología de nuestra palabra moral, es decir: *mores -um*. Por lo cual queremos patentizar la diferencia al referirnos a moralidad en el sentido explicitado por Spinoza, y moral, que responde a la distinción hecha por Gilles Deleuze respecto al concepto de ética mencionado anteriormente.

<sup>17</sup> E, IV. prop.XXXVII. esc.1. p.326.

<sup>18</sup> E, III. def. de los afectos., XLVIII. expl. p.277.



la dominación-, o bien en vistas al otro -llegando a la razón y moralidad; sin embargo es siempre un caos material el que conduce a la verdadera organización política, es necesario un primer fracaso en orden a materializar el orden natural instaurado por la lógica de la *cupiditas* activa y productiva.

### 1.1 Cadena afectiva de la dominación: Contenido de sí mismo, gloria, ambición y soberbia.

El germen de la dominación está precisamente en la consideración de un sí mismo, el cual -cabe hacer el hincapié- no es necesariamente negativo sino sólo en cuanto está ligado a un conocimiento mutilado de las causas de los cuerpos exteriores; por ello Spinoza afirma: "el contenido de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contenido que puede darse"<sup>19</sup>. El filósofo justifica esta sentencia aludiendo a que el hombre en cuanto se considera a sí mismo, no percibe adecuadamente sino aquello que se deriva de su propia potencia de obrar y entender, de modo que, sólo a partir de la razón es capaz de percibirse adecuadamente<sup>20</sup>. Aquí también podemos ver la implicancia positiva de la gloria, pues ella propiamente tal "es una alegría acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás"<sup>21</sup>, de este modo, si este afecto es dirigido por la razón, permite al contenido de sí mismo llevar una vida plena, pues "el contenido de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar" y además porque es "la gloria, entonces, la que nos guía sobre todo, y somos prácticamente incapaces de sobrellevar una vida de oprobio"<sup>22</sup>. Esto nos permite aseverar el carácter neutro de los afectos, en cuanto que propiamente tal no son negativos en cuanto disminuyan necesariamente la potencia de obrar, sino sólo en cuanto están dirigidos por un entendimiento que no es sino la imaginación entendida en su aspecto negativo. De esta forma es que, si un afecto es guiado por la razón es que podrá tornarse en una afección, permitiendo paulatinamente el paso de la razón a la ciencia intuitiva en virtud de

---

<sup>19</sup> E, IV. prop. LII, p.343.

<sup>20</sup>Una lectura sobre suficiente y que permite el conocimiento del término *Acquiescentia*, se encuentra presente en TATIÁN, Diego, *El don de la filosofía*. (Buenos Aires: Colihue, 2012) p.89-99.

<sup>21</sup> E, III. def. de los afectos, XXX. p.273.

<sup>22</sup> E, IV. prop. LII, esc. p.344.

que hay ya una posesión formal de la potencia de obrar, lo cual no ocurre si los afectos están bajo la consideración de un conocimiento mutilado.

Ahora bien, retornando a la consideración de la genealogía afectiva de la dominación, es necesario concebir la lógica "negativa" que opera para su surgimiento a partir del movimiento paradójico que comienza con el contento de sí mismo. Este afecto comparece por primera vez en la *Ética* en la proposición XXX del tercer libro, siendo definido como "la alegría acompañada de la idea de una causa interior"<sup>23</sup>, esto es, la consideración de sí mismo como causa de alegría de otro que permite que se considere a sí mismo y su potencia de obrar con alegría. De esta manera este afecto surge de la consideración de la propia potencia de obrar como beneficiosa para un otro, lo cual colma de alegría la consideración propia. Sin embargo, este sí mismo está doblegado hacia la gloria, ambición y soberbia, ya que es la sobreestimación la que pone en juego los engranajes de modo tal que haya un exceso en la estimación de sí. Así Spinoza afirma que como esta

"alegría se renueva cuantas veces el hombre considera sus virtudes, o sea, su potencia de obrar, de ello resulta que cada cual se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son sumamente enfadosos"<sup>24</sup>.

De allí su vinculación con la envidia<sup>25</sup>, pues se trata de una alegría que busca la distinción entre los otros, es decir, se alegra con la debilidad de los demás y se entristece con su virtud, y esta alegría sólo puede mantenerse en la medida en que niega algo a los demás, de allí también la competencia por la singularidad del objeto amado, pues, "si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa"<sup>26</sup>. En esta medida, lo que potencia negativamente al contento de sí mismo es el deseo de singularidad no sólo en comparación con la potencia de los demás, sino

---

<sup>23</sup> E, III. prop.XXX. esc. p.227. También, E,III. prop.LI. esc. p.248. y E, III. def. afectos, XXV. p.270.

<sup>24</sup> E, III. prop.LV, esc. p.252-253.

<sup>25</sup> Cfr. E, III. prop. XXIV. esc. p.220.

<sup>26</sup> E, III. prop.XXXII. p.229.

también respecto a sus bienes, este primer conflicto en su generalización es lo que hace que en el estado natural la potencia sea sólo meramente virtual en cuanto que, en este estado de todos contra todos, la potencia sólo significa meramente supervivencia. Sin embargo, allí ya está netamente lo político, pues, afirmando con Matheron:

"Esta es una sociedad infra-política, que, sin tener una existencia separada, no constituye menos la materia primera de la sociedad política que es su continuación directa. Esta es pues, una abstracción a la vez adelantada y conservada en la realidad concreta [...] El individuo humano, por lo esencial, es pasivo. Su servidumbre a las causas exteriores, por una parte, lo aliena, y, por otra, lo compromete con otros individuos en una comunidad conflictual".<sup>27</sup>

El conflicto viene efectivamente, de dos factores que faltan aún aquí: la ambición y la soberbia. La ambición trueca un poco esta lógica, en la medida en que surge de un deseo de colmar el deseo de un otro (vulgo) sin importar las consecuencias de las acciones que esto implica, no obstante, este afecto choca con el anterior pues se trata de un deseo de distinguirse de los demás. La naturaleza conflictiva de la ambición hace que esta tenga un devenir contradictorio, pues se trata de un "esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad ambición (...) así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí"<sup>28</sup>. Ahora bien, cabe también hacer mención la relación con la soberbia, la cual consiste en "estimarse a uno mismo, por amor propio, en más de lo justo (...) el cual puede definirse, por ello, a su vez, como el amor de sí mismo, o el contento de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se estima a sí mismo en más de lo justo" <sup>29</sup>. El amor de sí mismo se torna un deseo narciso que opera bajo una lógica autoritaria en la medida en que se suprime el criterio de los "otros" como agentes vitales para la autoconstitución; el "otro" efectivamente es útil al narciso, pero sólo servilmente,

---

<sup>27</sup> MATHERON, A. op.cit(2) p.81 Traducción propia.

<sup>28</sup> E, III. prop.XXXI. esc. p.229.

<sup>29</sup> E, III. def. afectos. XXVIII. p.271.

no activamente como parte constituyente de una *multitudo* que opera como sujeto político.<sup>30</sup> Desde esta perspectiva hay sólo un sujeto político singular, ese sí mismo que logra ganar la batalla por la distinción, es decir, la instauración de la tiranía.

En esta medida es posible ya, vislumbrar el prisma cuadrangular que opera como productor de la dominación, pues los cuatro se relacionan entre sí y son codependientes, pues "de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos"<sup>31</sup>. Sin embargo, esta lógica que sustenta el absolutismo y centralización del poder es sólo imaginaria y prácticamente inasible en la medida en que no hay un sustento epistemológico que valide al tirano a gobernar del modo que lo hace. En tanto que soberbio, el hombre es ignorante de sí mismo e impotente de ánimo<sup>32</sup>, su potencia por lo tanto está cada vez más reducida en la medida en que tiene un conocimiento mutilado, sin la guía de la razón. Y al mismo tiempo, "tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades".<sup>33</sup> De este modo, la dominación no sólo tiene una genealogía afectiva e imaginaria, sino también patológica: el delirio que produce la ambición de dominación - porque efectivamente ésta es una especie o producto de ambición- responde efectivamente a aquello que Spinoza había criticado ya en el Apéndice del libro primero de la *Ética*, a saber la creencia en la voluntad como libre albedrío y a la consideración teleológica de la existencia, pues a partir de este prisma afectivo lo que se busca es siempre el mismo fin: el Poder. Además, si "la soberbia es la estructura natural del amor propio"<sup>34</sup>, se produce una situación primigenia de caos generalizado, y en la medida en que ocurre esto es imposible la construcción de lo político; sólo a partir del fracaso de la estrategia negativa de la dominación es que los hombres podrán efectivamente construir la sociedad civil en su afirmación, pues sólo a partir del caos material afectivo es posible generar el

---

<sup>30</sup> Aquí se puede notar una semejanza con aquello a lo que Nietzsche llamó y criticó como políticas del resentimiento.

<sup>31</sup> E, III. prop.XXXII. esc. p.230.

<sup>32</sup> E, IV. prop.LV, LVI, LVIII. p.346-349.

<sup>33</sup> E, IV. prop XLIV.esc. p.336.

<sup>34</sup> BOVE, Laurent. op.cit (5). p.87.

orden racional-afectivo propio del estado político activo. Por ello se puede afirmar junto a Laurent Bove que:

"El esfuerzo que cada ser hace por perseverar en su ser, bajo las determinaciones necesarias del principio de placer y de la dinámica de la imitación de los afectos del vulgo, conduce, por la "inversión" del amor propio y de la vanagloria que implica y desea, a una guerra de todos contra todos, exacerbada por la dinámica propia de la envidia".<sup>35</sup>

En este sentido, lo que se propone aquí es la lógica de la dominación a partir de la *Acquiescentia in se ipso*,<sup>36</sup> en tanto que afecto cuya causa es interna, y en tanto que degenera imaginativamente a un deseo narciso de reconocimiento, de allí el criterio de la mirada de los otros, que no es sino la consumación de un delirio retorcido del amor en tanto que realiza la paradoja de la ambición entre el <<yo>> y el <<otro>> bajo una lógica de espejo -ve en los demás, sino a sí mismo-, pues: "Ella se sitúa en este lado de la alternativa, en un lugar original donde egoísmo y <<altruismo>> coinciden: me alegro sin segunda intención utilitaria, de la alegría que yo doy a mis semejantes, esto es lo mismo que amarme a mí mismo a través del amor que ellos me manifiestan"<sup>37</sup>. De allí, la lógica de la dominación política tiene un fundamento narciso y absolutista, y por lo tanto encarna también la forma de dominación directa entre el Señor y el esclavo en la medida que permite el reconocimiento del primero por el segundo, que no es sino el reflejo del primero en tanto que sometido ideológicamente.

---

<sup>35</sup> BOVE, Laurent. op.cit(5). p.109.

<sup>36</sup> Matheron en *Individu et Communauté chez Spinoza*, op.cit(2) propone el fundamento de lo político en la ambición ("La ambición es pues, el cimiento de la comunidad política. Su rol a este respecto, no es solamente regulador, sino constitutivo", traducción propia. p.165.), sin embargo lo que opera como elemento regulador previa la ambición, es la piedad. De aquí, construye un ciclo que parte con la piedad, sigue con la ambición, la gloria y la dominación: "La ambición, desde entonces, deviene apetito de poder; de la ambición de gloria, pasamos a la ambición de dominación, y, en el estado civil, de dominación política. Cada yo quiere ser el tirano de los otros, aunque esto sea por razones muy diferentes de las de Pascal. Y cada uno, oponiéndose así a los otros, se hace odioso. Es entonces, y sólo entonces, que aparecen las situaciones amo-esclavo" (p.168-169). Viendo finalmente, la reivindicación de lo político a partir de la Indignación.

<sup>37</sup> MATHERON, A. op.cit (2) p.164 Traducción propia.

"La exigencia del reconocimiento, según Hobbes, no puede desembocar más que en la instauración de una relación amo-esclavo, indirecta y transpuesta en el bien común de la institución, pero de manera insuperable. Hegel, él también, considera la fase amo-esclavo como necesario, pero la dialectiza: agudizando sus contradicciones, la induce a transformarse en otra cosa. Spinoza, él, no la considera como necesaria, menos aún cuando la naturaleza humana es considerada aisladamente: el remonta a una situación más primitiva donde no está aún desplegada; la relación amo-esclavo, piensa él, no es más que una de las posibilidades inscritas en la ambición: posibilidad que no sea realiza si ciertas causas exteriores no entran en juego, por supuesto, se produce siempre en hecho, pero solamente en hecho"<sup>38</sup>.

La posibilidad que Matheron ve para la realización de la relación Amo-esclavo, es precisamente la dominación política como actitud generalizada, es decir, cuando todos creen ser el dueño de los demás. Sin embargo, esta relación encarna la misma que la del Rey y su pueblo, la de Dios y su rebaño, etc., todas aquellas que establecen la centralidad del poder en una figura sea divina o política; Spinoza entonces, al criticar la soberanía -pues tanto Dios como el monarca absoluto, poseen tal- critica la dominación como una relación amo-esclavo, en la cual existe un revés, o alternativa; no se trata de mera crítica, sino al mismo tiempo de alternativa: la indignación.<sup>39</sup>

Por fines explicativos y expositivos, se presenta el siguiente mapa conceptual que permite la triangulación de la genealogía afectiva de la dominación a partir de los tres criterios fundamentales para dar origen a la sociedad: 1. Imitación de afectos, 2. La mirada de los otros y 3. *Conatus/Cupiditas*. Además, esto nos permite vislumbrar las estrategias activas en el plano práctico

---

<sup>38</sup> MATHERON, A. op.cit(2) p.164-165 Traducción propia.

<sup>39</sup> Chantal Jaquet en "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político" pone como hipótesis la fundación de lo político no en la venganza (*Vindictia*) como realizada, sino como deseo de (*desiderium*, que tampoco es *cupiditas*), viendo cómo lo político puede emerger en base a una lógica de alianza en pos de atentar contra algo que ha hecho daño al cuerpo político. Artículo publicado en: TATIÁN, Diego. (comp), *Spinoza: VII Coloquio*. (Córdoba : Brujas, 2011)

de la dominación: la instauración de la superstición como ideología, y en tanto que tal, la adquisición de un rasgo cultural para estabilizar tal sistema. De este modo también, damos paso al análisis práctico, cuya aplicación es explicitada por Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* en cuanto a la producción de superstición e ideología.

2. La crítica spinozista a la dominación en el *TTP*: la teología como política de la contingencia e ideología.

Uno de los objetivos de Spinoza en el *TTP*, es precisamente la separación entre teología y filosofía, cuyos fines difieren en tanto que en el primer caso, se trata de la obediencia, y en el segundo, de la verdad<sup>40</sup>, pues "la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia"<sup>41</sup>; de este modo sólo la filosofía puede constituirse como ciencia en tanto que su sustento está en la razón, y en tanto que tal, está al alcance del hombre, así es que es posible aseverar y agregar que "la filosofía es saber. La teología, no-saber, una práctica de origen religiosa destinada a crear y conservar autoridades por el incentivo al deseo de obediencia"<sup>42</sup>. A lo largo de la obra, el filósofo extiende su crítica a la teología,

en la cual está ínsita la dominación en tanto que opera bajo una estrategia afectiva-temporal, enlazada también a la noción de Deseo (*Cupiditas*)<sup>43</sup>, pues, "un

---

<sup>40</sup> *Tratado Teológico-Político*. (Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2008) cap.XIV. p. 318. En adelante se referirá esta obra mediante la sigla TTP, capítulo y numeración correspondiente. "En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad."

<sup>41</sup> TTP. cap.XIV. p.314.

<sup>42</sup> CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: Gorla, 2012) p.122.

<sup>43</sup> En este punto es preciso connotar el hecho que, la tradición desde Aristóteles a Descartes, bajo una antropología dualista en la cual el rol agente del alma sobre el cuerpo permitía considerar la dominación desde esta perspectiva. En palabras de Balibar: "Había una tradición extendida desde Aristóteles a Descartes -y ésta estaba lejos de estar agotada-, según la cual la relación de obediencia que hace a ciertos hombres sujetos a otros (el esclavo a su maestro, la esposa a su marido, los hijos su padre, los sujetos a su príncipe) tenía que ser entendida bajo la luz de la obediencia del cuerpo al alma, que existe, a la luz del 'voluntario' poder del alma (mente) sobre el cuerpo. Mandar es primero que todo, tener la voluntad, y 'subyugar' cuerpos a una sola voluntad. La obediencia es mover los cuerpos acorde a la idea que el alma ha formado en reconocimiento de la voluntad del otro, y la cual ha hecho propia, sea voluntariamente o bajo coacción". (Traducción propia). BALIBAR, E. *Spinoza and Politics* (Ney York- London: Verso, 2008).p.89

afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido"<sup>44</sup>. Balibar, por tanto, patenta esto diciendo que: "A través de la obra de Spinoza, sea en el TTP, en el TP o en la *Ética*, la relación social fundamental es siempre la producción de obediencia, y la historia de los Estados es la historia del destino de esta relación"<sup>45</sup>. Esta crítica está expresada a lo largo del texto numerosas veces, sin embargo cabe destacar del prefacio la cita siguiente:

"Ahora bien, el secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre."<sup>46</sup>

Lo importante de esta cita es la relación efectiva entre teología, religión y monarquía; esta triple vinculación que opera como estructura es la que ha degenerado la religión natural -la que Spinoza pretende dar a conocer principalmente en la *Ética*- en un artificio político en pos de la dominación, término que el filósofo sutilmente llama como obediencia (*Obedientia*); sin embargo existe una doble distinción del término, la primera hace alusión a la esclavitud en cuanto dominación, la segunda demarca al obediente como el súbdito, esto es, como el ciudadano. No obstante, hay un primer criterio de obediencia, y se relaciona con la aptitud afectivo-imaginativa del hombre, pues: "quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil (*qui a sua voluptate ita trahitur, et nihil quod sibi utile est, videre neque agere potest*), es esclavo al máximo (*maxime servus est*); y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la guía de la razón (*et solus ille liber, qui integro animo ex solo ductu Rationis vivit*)."<sup>47</sup> El horizonte de la dominación, es precisamente la imaginación entendida como reemplazo del entendimiento, es decir, la comprensión imaginativa exotérica cuyas aristas se rigen bajo la ilusión de la libertad y libre arbitrio; este

---

<sup>44</sup> E, IV. prop. VII. p.295.

<sup>45</sup> BALIBAR, E. Op.cit (43) p.88 Traducción propia.

<sup>46</sup> TTP. Prefacio. p.64.

<sup>47</sup> TTP. Cap. XVI. p.342



horizonte particular y primigenio -en tanto que es el primero posible dadas las condiciones perceptivas-cognoscitivas del hombre en primer término- articula las existencias a determinados modos de vida, es decir, hay un status común en este primer estadio de vida que hace a los hombres propensos a la dominación, pues no hay certeza ni verdadero derecho natural efectivo, todo es aún virtualidad. Es esta aptitud originaria la que, en la medida en que vaya surgiendo la sociedad y por lo mismo, vaya generándose un desarrollo epistémico en los hombres, que se va a tornar una herramienta de control. De allí que la teología sea netamente política, pues surge no sólo a partir de la ambición -tal como la monarquía- en tanto que manipula la debilidad de los hombres a su deseo -es decir, institucionalizando la ilusión de la finalidad de la vida<sup>48</sup>, la libertad y el libre arbitrio, imponiendo además, una metafísica jerarquizante y trascendentalista en cuya cúspide hay un Dios castigador, voluntarioso y antropomórfico-, sino además porque busca detentar el poder de manera centralizada, monárquica, soberana y absolutista, pues: "tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción"<sup>49</sup>; sin embargo tal lógica siempre es negativa, y por tanto, inestable, de allí que ha de malear y estabilizar la superstición que utiliza para controlar, acorde a los diversos contextos que incidan en la vida humana<sup>50</sup>. Existe por lo tanto un elemento regulador de la superstición, que se basa no sólo en el acontecer histórico-político, sino además, en aquello que Spinoza denominó *ingenium*, es decir, una cierta condición identitaria construida a partir de la experiencia y la memoria de una nación, en el caso de los hebreos, el ser el pueblo escogido.

La obediencia en su acepción negativa entonces, es la que analizaremos aquí, definiendo en primer término su origen pasional tanto en el agente como en el paciente de esta operación: el vulgo en cuanto inestable sea a partir de la *fluctuatio*

---

<sup>48</sup> "El prejuicio de la finalidad se transforma a través del culto en superstición. Ésta es para Spinoza la forma fundamental bajo la cual el *conatus* queda capturado por la relación de sumisión". CASANOVA, Carlos. "Spinoza: Imaginación y poder" en VV.AA, *Historia, violencia e imagen*. Santiago: Universidad de Chile, 2007. p.184.

<sup>49</sup> TTP. cap.XVI. p.340.

<sup>50</sup> TTP. Prefacio: "De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo lo satisface lo que es nuevo y nunca lo ha engañado." pp.63-64.

*animi*, sea a partir de la superstición, está predispuesto a ser "gobernado", o mejor dicho, engañado y manipulado: controlado; por el otro lado, el dominador o el tirano, origina su ambición a partir de la lógica elaborada en el subcapítulo anterior a partir del contenido de sí mismo (*Acquiescentia in se ipso*). Ahora bien, para delimitar los campos de acción de las acepciones del término obediencia, es necesario citar extensamente a Spinoza mismo, en cuanto que es él quien explícitamente connota los matices del término:

"La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad (*libertatem quidem aliquo modo tollit*); pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo (*at non illico illico servum facit, sed actionis ratio*). Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente (*non est ipsius agentis*), sino del que manda (*sed imperantis utilitas*), entonces el agente es esclavo e inútil para sí (*tum agens servus est, et sibi inutilis*). Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo (*salus totius populi*) y no del que manda (*non imperantis*), quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito (*non sibi inutilis servus, sed subditus dicendus*). De ahí que el Estado más libre sería aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón (*cujus leges sana Ratione fundatae sunt*), ya que en él todo el mundo puede ser libre (*liber esse potest*), es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón (*integro animo ex ductu Rationis vivere*), donde quiera"<sup>51</sup>.

Esta distinción acorde al fin de la acción nos permiten delimitar las acepciones: quien obedece el deseo de un otro es esclavo, por tanto dominado; quien obedece el poder del Estado es súbdito, y por lo tanto su obediencia se justifica como racional en la medida en que él es parte de la sociedad civil que, al erigirse, lo ha hecho en virtud de un pacto a partir del cual la potencia de cada individuo ha sido reunida para formar el cuerpo compuesto de la *civitas*, de la cual el hombre es parte integral -es un grado de potencia constituyente de tal-; en esa medida, el hombre al obedecer al Estado, se obedece -en la medida en que tratamos con un Estado racional- a sí mismo.

---

<sup>51</sup> TTP. cap.XVI. p.342-343.

Esta distinción marca la piedra de toque a partir de la cual la teología se afirma efectivamente como ideología y dominación, pues la esclavitud es el sometimiento a un otro que para sí es sólo un <<yo>> -los teólogos constituyen su ideología a partir de una lógica narcisista en la cual sólo existe el <<yo>> que constituye su clero. De este modo, la teología como estructura alberga en sí misma un narcisismo que, a partir de la lógica afectiva de la dominación, logra manipular los afectos de los hombres bajo la superstición, y ésta, lo que busca doblegar no es sólo al hombre en su aspecto corpóreo, sino su esencia: es decir, su Deseo<sup>52</sup>. La teología se afirma a sí misma a partir de la instauración no sólo de la superstición como mecanismo de control de los hombres, sino también a partir de un deseo de obediencia colectivo; este deseo *anti natura* es lo que hace de los hombres aquello contrario a lo que en principio había motivado la fundación de lo político -es decir, el deseo de ser *sui juris*-, tornándolos mediatamente en *alterius juris*. Esta constricción del deseo opera bajo una retórica "educativa" *ad captum vulgi* en tanto que opera en vistas al Estado como poder político, la única enseñanza que profieren los profetas es moral en vistas al poder político, no se trata de una revelación de Dios, sino sólo de parábolas en mor de obtener obediencia civil<sup>53</sup>, lo cual se constata cuando Spinoza afirma que:

"La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia (*ut homines nihil ex proprio decreto*), sino todo por mandato ajeno (*sed omnia ex mandato alterius agerent*) y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos (*se nihil prorsus sui*), sino totalmente dependientes de otro (*sed omnino alterius juris esse*)"<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> TTP, cap.III. p.120. "Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano".

<sup>53</sup> El conocimiento de los profetas era meramente imaginativo, y respondía a esa lógica exotérica y por lo tanto negativa de ésta, no es en vano que Spinoza afirme que: "podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias". TTP. cap. I. p.94. "Los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa". TTP. cap. II. p.96.

<sup>54</sup> TTP. cap.V. p.162.

La instauración de las ceremonias y la creencia en milagros es la herramienta mediante la cual no sólo buscaban darle una génesis a su ideología, sino además era la forma en la cual propiciaban un estatismo intelectual útil para llevar a cabo su proyecto de dominación, pues mediante tales propiciaban una disciplina corporal y mental en pos de institucionalizar la obediencia como modo de existencia, es decir, institucionalizarla como normalidad en el plano psico-físico de la acción humana<sup>55</sup>. Al instaurar todos estos métodos de coerción, se revoca el deseo del hombre de ser *sui juris* para ser *alterius juris*, esta trastocación del deseo es por tanto, el agente principal de la instauración de la dominación, pues no hay ya conciencia de sí -en tanto conciencia de la propia potencia-, en el sentido afirmativo y positivo del término. A este respecto, Balibar expresa adecuadamente lo siguiente:

"Primero, los movimientos del cuerpo son ordenados acorde a rituales fijos, una disciplina colectiva que periódicamente lleva al cuerpo de nuevo a las mismas posturas básicas, reforzando los hábitos a través de la sensación presente. Paralelamente, dentro del alma, secuencias de ideas son ordenadas acorde a los modelos de acción y pensamiento que son provistos por narraciones históricas y morales, que son consideradas como verdades reveladas. Disciplina y memoria, o repetición e imaginación temporal, de este modo se constituyen los dos aspectos opuestos de un mismo escenario." <sup>56</sup>

Ante esto es necesario añadir el hecho que la teología utiliza los milagros como forma de connotar su poderío y por lo tanto, para controlar, sin embargo, afectivamente, la lógica que opera tras ello no es sino la del Asombro, la cual es definida en primer término como una: "afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se encuentra sola en el alma, se llama asombro" <sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> MATHERON, A. "La creencia en una revelación particular, sistema de conductas destinados a poner los rectores al servicio de nuestro cegado deseo y de nuestra insaciable avaricia: tales son los dos componentes, teórico y práctico, de la superstición" (Traducción propia). op.cit(2) p.139.

<sup>56</sup> BALIBAR, E. Op.cit(43) p.90 Traducción propia.

<sup>57</sup> E, III, prop. LII, esc. p.249. A esta definición prosigue lo siguiente: "y si es provocado por un objeto que tememos, se llama consternación, pues el asombro ante un mal tiene al hombre suspenso de tal manera en su sola contemplación, que no es capaz de pensar en otras cosas con las

, y posteriormente solidificará tal definición diciendo que: "El asombro consiste en la imaginación del alguna cosa, en la que el alma queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión con alguna de las demás"<sup>58</sup>. De este modo, el asombro en cuanto que, en primer término, no es definido como un afecto sino como una distracción, tiene una predisposición neutra<sup>59</sup>, y en tanto que tal constituye un "impasse" de la memoria en cuanto que el hecho no es ligado a otras representaciones asociadas. A partir de esto, y previo a su consideración como herramienta alienante por parte de la teología, es necesario precisar que afectivamente, tal distracción del alma tiene mayor potencia que aquel que relacionamos directamente con otras representaciones, y esto porque origina un lapsus que permite apreciar al objeto primigeniamente, ajeno a toda asociación, de este modo, se puede afirmar junto a Macherey que:

"Un objeto que consideramos aisladamente, desligado de todo contexto, golpea más nuestra imaginación que un objeto que asociamos a otros o que reemplazamos en lugar de un conjunto más grande, donde su singularidad tiende a difuminarse. La fuerza hipnótica de ese último tipo de afecto, y el efecto de entusiasmo [o aceleración] que resulta de esto, son pues a interpretar -como condujeron allí ya las proposiciones 48 y 49- en el sentido de una acción que el alma sufre pasivamente, como si el afecto en cuestión ejerciera sobre ella una presión exterior, que marca una tendencia que la priva de su propia potencia".<sup>60</sup>

---

que podría evitar ese mal. Si lo que nos asombra es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este género, el asombro se llama entonces veneración, pues pensamos que, en virtud de eso que admiramos, ese hombre nos supera en mucho; por el contrario, se llama horror, si nos asombramos de la ira, la envidia, etc., de un hombre. Además, si admiramos la prudencia, industria, etc., de un hombre a quien amamos, por ello mismo nuestro amor será mayor (por la Proposición 12 de esta Parte), y a este amor, unido al asombro o a la veneración, lo llamamos devoción." p.249-250.

<sup>58</sup> E, III, Def. de los afectos, IV. p.264.

<sup>59</sup> Ante esto, es necesario rescatar el hecho que Spinoza no sitúa al asombro como afecto, tal como sí lo hizo Descartes, quien por lo demás, lo situó como un afecto primario al mismo nivel que el deseo, la alegría y la tristeza.

<sup>60</sup> MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective.* (Paris: PUF, 1995). p-321-322 Traducción propia.

De este modo, y seguimos afirmando con Macherey, es que este tipo de afectos tiene un carácter hipnótico momentáneo, que no implica un cese de la actividad del pensamiento, pero sí momentáneamente lo obnubila<sup>61</sup>; de esta forma es que los milagros como sucesos aislados en cuanto que no tienen ninguna conexión ni causal ni asociativa con ninguna otra representación, operan bajo la lógica de la admiración, suscitando esta hipnosis de modo colectivo pero que, dada la inestabilidad de la admiración como distracción, la teología busca mantenerla en el tiempo como consigna de su poder, elaborando en ellos una simbología y sacralización que opera históricamente como parábolas que sustentan el poder divino y su interacción directa en el mundo -opera como suceso mediador entre el hombre y Dios-, el milagro reafirma entonces, el carácter político de la teología en cuanto que su objetivo no es sino mantener a los hombres no sólo bajo obediencia civil, sino también en un estado intelectual nulo, y ejercitado por dogmas de fe. Desde este punto, otras características que la teología utiliza en pos de la dominación mediante la creencia en milagros son:

"Los procesos de absolutización del objeto (fetichismo) que se manifiestan en el celo religioso y en la adoración que se rinde a los reyes, así como la absolutización del propio punto de vista que tiene lugar en la obstinación (narcicismo), el convencimiento de ser alguien elegido y la tendencia a hacer pasar por palabra de Dios las ficciones (ITP 7, § 1; SO 3,97 y pref. § 10 y 14, 1)"<sup>62</sup>.

De este modo, la utilización del milagro como método para generar admiración opera como herramienta ideológica y de control sobre los individuos, mostrando nuevamente el carácter de dominación que la teología inflige sobre los hombres. Así pues, " la manipulación del asombro -natural en cada uno de los individuos- y su transformación hacen de este elemento natural una técnica capaz de despertar la fascinación del vulgo"<sup>63</sup>, que, luego de naturalizada en el

---

<sup>61</sup> MACHEREY: "La sorpresa, cuyas manifestaciones se emparentan a los efectos de una suerte de hipnosis, no es un afecto, pues no consta de ninguna inversión energética que resulta de la potencia de pensar del alma. " op.cit(60) p.330 Traducción propia.

<sup>62</sup> LAGRÉE, Jacqueline, "Los afectos religiosos y el amor a la verdad" en Op.cit(1) FERNÁNDEZ, E y DE LA CÁMARA, M. L (eds). p.301.

<sup>63</sup> DE LA CÁMARA, María. "La admiración, una <<distracción>> de la mente", Ibid. p.231

entendimiento colectivo de la comunidad, pasa a ser considerada como una verdad natural en el sistema de creencias adoptados por los hombres. El carácter cultural, por tanto, que adquiere la teología, es lo que permite la estabilización de la superstición como ideología.

La estrategia negativa propiciada por una concepción mutilada y narcisista del *conatus*, permite a los teólogos articular una lógica invisible en nombre de Dios, usurpando a la religión su personaje principal, en pos de amplificar su campo de acción: las codificaciones que rigen el plano a partir del control generado por la torsión de los afectos y el deseo, generaliza los flujos de su poder, alcanzando por tanto, una acción total en la totalidad del plano. Esta disciplina inserta también una lógica jurídica del castigo, pues en tanto que se afirma la ilusión de libertad y libre arbitrio del hombre -haciendo la escisión entre voluntad y entendimiento-, se hace al hombre responsable de su actuar acorde a las leyes instauradas socialmente; al romper la obediencia como práctica civil, el hombre se hace responsable en virtud de su voluntad libre, de romper las condiciones cívicas que le han sido impuestas, independiente éstas sean o no razonables. Esta lógica punitiva se instaura en la sociedad política, a partir de la noción de pecado, imponiendo con esto también el factor de la culpabilidad en el marco de la sumisión del hombre a las normas establecidas<sup>64</sup>, por ello Spinoza afirma que:

"Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito (*adeo in statu naturali peccatum concipi nequit*). Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso (*ut ubi communi consensu decernitur*), y donde cada

---

<sup>64</sup> Warren Montag a este respecto, ve en Spinoza un precedente de Nietzsche, aduciendo además, en la teología una "metafísica del verdugo". "Anticipándose a Nietzsche, Spinoza argumenta que se nos declara libres y responsables de nuestros actos con el fin, precisamente, de poder ser condenados por no hacer lo que deberíamos haber hecho y por no sentir y pensar de un modo distinto al que realmente sentimos y pensamos. Somos, entonces, declarados la causa única de nuestras acciones que no pueden tener otro origen que nuestra irreductible voluntad libre, y, consecuentemente, somos imputados responsables por ellas, esto es, declarados culpables de manera inevitable y, por tanto, merecedores del castigo que, con toda seguridad, les seguirá: toda una tradición que incluye tanto la doctrina del pecado original como los principios utilitaristas de incentivos y disuasión, se convierte en no otra cosa que una "metafísica del verdugo". MONTAG, W. *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos* (Madrid: Tierradenadie ediciones, 2005). p.60-61

cual está obligado a obedecer al Estado (*et unusquisque Civitati obtemperare tenetur*). El delito (*peccatum*) no es; pues, otra cosa que una desobediencia (*inobedientia*) castigada en virtud del solo derecho del Estado (*quae propterea solo Civitatis jure ponitur*), y, por el contrario, la obediencia es considerada como un mérito del ciudadano (*et contra obedientia Civi meritum ducitur*), pues en virtud de ella se la juzga digno de gozar de las ventajas del Estado (*quia eo ipso dignus judicatur, qui Civitatis commodis gaudeat*)"<sup>65</sup>

En este punto cabe recalcar la lógica conductista que rige la ciudad en el orden jurídico de la obediencia, el castigo y el mérito, además de connotar el hecho que, el término latino que corresponde a la traducción de "delito" no es sino la palabra "pecado", a partir de lo cual ocurre un enroque que permite la conjunción del ámbito jurídico legal -la obediencia- con el moral -el pecado-, cuya correspondencia patentiza el enroque teológico-político.

Por lo demás, el concepto de ley en general "significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada"<sup>66</sup>; sin embargo, tiene una doble acepción que distingue entre ley natural y ley divina<sup>67</sup>, siendo la primera la que rige el acontecer propiamente humano en la conformación de lo político, es por ello que el filósofo acota su definición de ley afirmando que "la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin".<sup>68</sup> Por lo tanto, el concepto de ley institucionaliza la obediencia como cierto modo de existencia que el hombre se instaura a sí mismo, a partir del trueque del deseo -de ser *sui juris* por el de ser *alterius juris*- por parte de una estrategia negativa del *conatus* por parte de los teólogos, con lo cual hacen de la imaginación exotérica el horizonte existencial del hombre a partir del cual no puede haber sino una inercia intelectual que avala

---

<sup>65</sup> E, IV. prop. XXXVII. esc. II. p.330

<sup>66</sup> TTP. cap.IV. p.136.

<sup>67</sup> Ibidem. "Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad o comodidad o por otras razones".

<sup>68</sup> TTP. cap. IV. p.138.



la afirmación spinozista de que los hombres luchan por su esclavitud, como si se tratase de su salvación<sup>69</sup>, siendo afirmada sobre la base de que el hombre, "a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor".<sup>70</sup>

Ahora bien, la obediencia, en principio, se instaure como condición del pacto de la fundación de lo político, lo cual si se interpreta del modo positivo en cuanto a una obediencia meramente a principios para concebir la convivencia, no tendría nada de negativo, sin embargo, en la medida en que "a los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo (*quod vulgus maxime amat*), mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme (*quod maxime timet*); es decir, que han procurado sujetar (*cohibere*), en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno (*tanquam equum fraeno*)"<sup>71</sup>, se instaure una lógica de mérito/castigo que responde a la construcción de un discurso o retórica del miedo. El miedo<sup>72</sup> es por tanto, el método mediante el cual ejercitan al vulgo a cumplir las leyes de modo tal, que la esclavitud no sea sólo impuesta en tanto que dirigida, sino también voluntaria, en cuanto que la norma se normaliza como "natural"<sup>73</sup>. En este punto, el conductismo afectivo mediante la producción de superstición-ideología hace que el vulgo no sólo sea incapaz de ejercer libremente su pensamiento y acción, sino que además, mediante el estatismo intelectual, sea inoperante políticamente en cuanto que su potencia es perdida en la fundación del pacto. A este motivo, es imprescindible

---

<sup>69</sup> Cfr. TTP. Prefacio, p.64.

<sup>70</sup> E, IV. prefacio. p. 283.

<sup>71</sup> TTP. cap. IV. p.138. Lo que sigue a la cita es: "De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón".

<sup>72</sup> Cfr. TTP. cap.V. p.159. "En la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de la muerte o de ser castigados".

<sup>73</sup> En este punto se puede ver la influencia del texto *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, cuya fecha aún no está determinada claramente pues el texto fue editado en diversas ocasiones, y fue de la mano de Montaigne que tomó un rol preponderante en filosofía.

el análisis que Antonio Negri<sup>74</sup> hace de la distinción entre los términos <<pacto>> o <<contrato>> y <<consenso>> que es precisamente el paso que Spinoza hace entre la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político*, al *Tratado Político*. Ante esto, el filósofo italiano efectúa una correspondencia entre la teoría del contrato social -de la cual forman parte también Hobbes, Rousseau, Locke, entre otros- y el absolutismo político, pues en tal, existe efectivamente una alienación del derecho natural que desprovee a los hombres de su poder individual para operar políticamente. Por ello, Negri afirma que:

"la teoría del contrato social es, en términos generales, una teoría del Estado absolutista, mientras que el rechazo de la teoría, o su uso en términos que excluyen la idea del traspaso del poder, representa tradiciones republicanas, polémicas respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal".<sup>75</sup>

Spinoza en la *Ética* declara necesaria para la construcción de la sociedad civil, la alienación del derecho natural, lo cual lo expresa patentemente al afirmar que, "para que los hombres puedan vivir concordemente y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno"<sup>76</sup>; sin embargo, en el TTP<sup>77</sup> a pesar de utilizar el término "pacto"<sup>78</sup> hace un hincapié fundamental para comprender el modo en que concibe a aquél, pues afirma tajantemente que: "Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad

---

<sup>74</sup> Cfr. NEGRI, A: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993). *Spinoza Subversivo* (Trad. Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2011), *Spinoza y nosotros* (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2011)

<sup>75</sup> NEGRI, A. *Spinoza Subversivo* (Trad. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Ed. Akal, 2011) p.62.

<sup>76</sup> E, IV. prop. XXXVII, esc.II. p.328.

<sup>77</sup> Cfr. TTP. cap.XVI. p.189-190.

<sup>78</sup> El pacto tiene también una función estabilizadora en la sociedad, en la medida en que puede ser utilizada a modo de amenaza. "En la misma ley, no se promete a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades". TTP. cap. III. p.122-123

suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera"<sup>79</sup>. De este modo, no hay en Spinoza propiamente tal, la proposición de una teoría absolutista, sino sólo un acercamiento nominal, cosa que cambia profundamente en el TP<sup>80</sup> -cabe aquí hacer mención, que hay que distinguir la crítica de la teocracia hebrea de la postura del filósofo, pues es en la primera en la que efectivamente se puede ver un cierto absolutismo, más, de ninguna manera en el segundo. El *Tratado Político* de 1677 no es sólo el texto maduro de Spinoza, sino además, un texto interrumpido por su muerte; aquí no sólo se afirma que el derecho natural sigue y se potencia en el estado político, sino que además, utiliza el término "consenso", connotando de este modo, "una concepción que propone lo social como absoluto".<sup>81</sup> Es la *multitudo* del TP, la que tiene propiamente tal el poder constituyente y que por lo tanto, tiene ínsita en sí misma, el germen de la liberación.

La institucionalización de la obediencia mediante la ley, responde a una dominación psicofísica, de este modo, se constituye de manera más violenta<sup>82</sup>, pues su poder de afección influye incluso al nivel del pensamiento, pues les instituye normas para pensar enmarcadas bajo un discurso ideológico, pues "la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna"<sup>83</sup>. Este aspecto de coacción interna a los hombres, es el que hace que la obediencia responda a un término performativo, pues su realidad práctica se realiza indefectiblemente en su pronunciación, de allí la construcción y repetición de discursos normativos -tales como los de los profetas- e ideológicos. También porque "si la Escritura fuera incapaz de afectar a cuerpos y acciones, dejaría por completo de tener sentido; de hecho, de acuerdo con el

---

<sup>79</sup> TTP. cap.XVII, p.353.

<sup>80</sup> Cfr. TP, cap. II y III. p.89-119.

<sup>81</sup> NEGRI, A. Op.cit (75) p.62.

<sup>82</sup> "De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar". TTP. cap. XX..p.412

<sup>83</sup> TTP. cap. XVII. p.355

principio de que toda causa debe tener un efecto, la Escritura dejaría de existir como algo más que hojas de papel"<sup>84</sup>. Con esto, Spinoza puede afirmar que

"De ahí que quien está más sometido a otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos. [...] Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee."<sup>85</sup>

De este modo se constituye la lógica operativa de la dominación, utilizando la superstición como construcción de ideología, en tanto que enmarca bajo un discurso la obediencia a la ley; de este modo, la teología y el poder político pronuncian su conjunción en buscas de detentar el poder centralizadamente y de modo absolutista. Esta lógica por lo demás, tiene su origen afectivo en el agente de la dominación y además, su estrategia también es afectiva en cuanto inflige al vulgo a determinado modo de existencia exotérico y sumiso; el poder alienado del vulgo, es por tanto, la fundamentación de su alcance político. Sin embargo, tal y como lo hemos mencionado, hay dos factores que llevan a la emancipación de tal dominación: el primero es el hecho de que tal, se instituye por un lado de modo voluntario, y en tanto que tal, puede encontrar la salida de la dominación mediante el conocimiento, y el segundo, es el hecho que, los afectos más fuertes suprimen a los más débiles, siendo de este modo posible la reivindicación por parte del vulgo de su potencia -en la medida en que la superstición y la genealogía afectiva de la dominación es inestable y negativa- a través de la posesión formal de su potencia de obrar mediante la alegría.

---

<sup>84</sup> MONTAG, W. Op.cit (64) p.45. El análisis de Montag remonta al carácter corporal de la escritura basado en la tradición estoica, de este modo afirma genéricamente que: "Así, la escritura, sagrada o no, es fundamentalmente corporal, no sólo en su ser sino en sus efectos: la escritura puede afectar a los cuerpos, "moverlos" sin haber afectado la mente, pero no puede afectar a la mente sin afectar al cuerpo". p.44

<sup>85</sup> TTP. cap. XVII. p.355

La alternativa a esta lógica interna de la dominación, responde a una estrategia afectiva del *conatus* a partir de la indignación, el cual es "el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro"<sup>86</sup>; sumando a esto la posesión formal de la potencia y por ende, alcanzada la razón, es posible romper el pacto en virtud del exceso del monarca o tirano, sobreyendo de este modo su poder soberano pues existe la conciencia de que el poder efectivamente reside constituyentemente en la *multitudo*, pues, si "quienes administran el estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente",<sup>87</sup> existe entonces un exceso en la ejecución de su poder. Esta alternativa por lo demás, implica constituirse como modo de resistencia activa al poder, operando reactivamente al actuar del gobernante, pero que sin embargo es al mismo tiempo, una virtud. Pues en la destrucción del agente del mal del otro, hay un apetito de hacer el bien, y por tanto una voluntad de reconstruir la vida, pues ese

"esfuerzo, toma también parte, como medio de lucha, la memoria de "todo aquello que pueda privarle de su existencia" (E, III.dem), es decir, desde un punto de vista político, la memoria de la libertad, de la paz y de la seguridad, ideas todas ellas (y/o afectos) incompatibles con la existencia del tirano, a lo que estamos asistiendo en la indignación colectiva es al ejercicio de la virtud".<sup>88</sup>

De este modo, la sociedad civil valida su potencia como cuerpo colectivo mediante una estrategia afirmativa contra aquel que obre en contra del vulgo, de este modo confluye una socialización que permite la efectiva realización política de la *multitudo* contra el agente de la dominación y la verdadera realización de la sociedad mediante la razón y la amistad, pues hay un deseo común contra la figura de dominación; estamos pues, ante una política de la resistencia, pues Spinoza no busca eliminar el conflicto dentro de la sociedad civil, sino que lo considera un elemento constitutivo de la misma, en cuanto permite su desarrollo a lo largo del tiempo, en este punto, podemos aseverar con del Lucchese que:

---

<sup>86</sup> E, III. def. de los afectos, XX. p.268.

<sup>87</sup> TIP. cap. XVII, p.370.

<sup>88</sup> BOVE, Laurent. op.cit (5) p.304.

"Conflicto y resistencia no son solo modos de ser, ellos son su propia esencia, puesto que cada modo se presenta a sí mismo sólo en relación con otros modos, y dentro de este espacio relacional y concretamente conflictual: el efectivo "poder con el que nosotros nos esforzamos por perseverar en la existencia" no es nunca aislado, siempre se transforma para ser "por el poder de las causas exteriores comparado con nuestro propio poder" (E, IV, prop. V)"<sup>89</sup>.

Esta política de la resistencia tiene su foco en el *conatus* y *cupiditas* como fuerzas activas que se oponen a las fuerzas exteriores, a partir del deseo común que combate la heteronomía, se constituye un cuerpo complejo que busca ser *sui juris*, pero que en su propia constitución mantiene el conflicto en pos de dinamizar la relación política. Spinoza lo que busca no es la estabilidad del Estado, pues ésta sería su ruina, sino su movimiento que, acorde al devenir histórico, varía según las necesidades de la sociedad. El estatismo del estado es precisamente lo que permite el alzamiento de un poder soberano, sea en la forma que adquiera. De este modo, la sociedad que, oprimida bajo la dominación de una figura de poder, tiene una alternativa de liberación: "como reconstitución del tejido social en y por la solidaridad que desarrolla y por la dinámica liberadora que suscita, la indignación es pues un remedio que el cuerpo colectivo produce y se aplica a sí mismo.[...]En la resistencia a la dominación se elabora así la dinámica de la subjetividad colectiva (política) como proceso".<sup>90</sup> Esta estrategia afirmativa por lo tanto, devuelve la potencia a la *multitudo*, y le permite por consecuencia, alcanzar el proyecto de emancipación y liberación que Spinoza había propuesto contra los delirios patológicos que en el hombre habían llevado a la institución de la servidumbre voluntaria. Pues, tal como Spinoza afirma, "el verdadero fin del estado es, pues, la libertad".<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> LUCCHESSE, F. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, Ney York: Continuum International Publishing Group, 2009. p.52 Traducción propia.

<sup>90</sup> BOVE, Laurent, op.cit (5) p.305

<sup>91</sup> TTP.cap. XX. p.415. A estas cita precede lo siguiente: "su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno."

## Bibliografía

### Primaria:

SPINOZA, B. *Ética*. (Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2009)

SPINOZA, B. *Tratado Teológico-Político*. (Trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2008)

### Secundaria:

BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics* (Ney York- London: Verso, 2008)

BOVE, Laurent. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. (Trad. de Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009)

CASANOVA, Carlos. "Spinoza: Imaginación y poder" en VV.AA, *Historia, violencia e imagen*. (Santiago: Universidad de Chile, 2007)

CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: Gorla, 2012)

FERNÁNDEZ, E. y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007)

LUCHESE, Filippo del, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. (Ney York: Continuum International Publishing Group, 2009)

MACHEREY, Pierre. *Hegel o Spinoza*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006)

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. (Paris: PUF, 1995)

MATHERON, Alexandre.: *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988)

MONTAG, Warren. *Cuerpos, Masas, Poder: Spinoza y sus contemporáneos*. (Madrid: Tierradenadie ediciones, 2005)

NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993)

NEGRI, A. *Spinoza Subversivo*. (Trad. Raúl Sánchez C., Madrid: Ediciones Akal, 2011)

NEGRI, A. *Spinoza y nosotros*. (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2011)

TATIÁN, Diego. *Spinoza, el don de la filosofía*. (Buenos Aires: Colihue, 2012)

TATIÁN, Diego (comp), *Spinoza : VII Coloquio*. (Córdoba : Brujas, 2011)