

NATURALEZA, POTENCIA Y DERECHO («UN MODO ETERNO DEL PENSAR»)*

Vicente Henández Pedrero

vpedrero@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN:

Somos seres naturales. Tenemos una potencia, un «derecho natural» que nos ha sido legado desde la inmanencia. Pero también nos hemos dado un estado político y unas leyes producto de aquella capacidad natural. ¿Hasta dónde, sin embargo, sin embargo, nuestra obediencia voluntaria a esas leyes? Spinoza nos dejó planteada una nueva forma de pensar, un «tercer género de conocimiento» que puede entrar en conflicto con el pacto previamente establecido. Es la propia construcción del sujeto ético la que resulta ahí concernida, tal como se expone en este artículo.

PALABRAS CLAVE: Ética, derecho natural, contrato, potencia, inmanencia, tercer género de conocimiento.

ABSTRACT:

«Nature, Power and Right («An eternal mode of thinking»)» We are natural beings. We have a power, a «natural right» that has been handed down from the immanence. But we have also given to ourselves a political state and laws product of that natural ability. However, how far does our voluntary obedience to these laws reach? Spinoza left us raised a new way of thinking, a «third kind of knowledge» that may conflict with the previously established agreement. It is the actual construction of the ethical subject that is concerned, as described in this paper.

Keywords: Ethics, natural right, agreement, power, immanence, third kind of knowledge.

I

Hagamos historia virtual. En las crónicas filosóficas del futuro podrá leerse que, a pesar de autores como Spinoza y hasta bien entrado el siglo XXI, la razón aún pugnaba por separarse y distinguirse de la naturaleza. De modo que el mencionado Spinoza quizás habría subestimado en su época, pese a todas sus cautelas, el poder de aquello que creía superar: «La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más



que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado»¹. Ciertamente, al ser humano le corresponde la razón como facultad de la mente, pero «la razón no pide nada contra la naturaleza»² porque forma parte de la naturaleza misma. Somos naturaleza, para lo bueno y para lo malo. El vicio y la virtud son consecuencia en nosotros de las mismas leyes naturales que hacen posible nuestra conducta. La naturaleza pone la potencia que nos capacita para la acción, nosotros emprendemos la acción, buena o mala, en virtud de la potencia: «Nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y su *potencia de actuar*»³.

Cuando la razón persigue el bien y evita el mal no se separa de la naturaleza sino que, muy al contrario, realiza parte de su potencia, aquella que corresponde a un modo finito dentro de los atributos de la sustancia infinita y que le es realizable *Natura naturata* dentro de la *Natura naturans*⁴. Se inicia así con Spinoza una visión compleja y universal de la naturaleza, resultado de la observación moderna de un universo infinito y en movimiento continuo. Una visión no reduccionista, no centrada exclusivamente en la materia extensa y reconocible, sino abierta a la incertidumbre y dispuesta a asumir nuevas perplejidades epistemológicas⁵. Una visión no trascendente, sino interna a la naturaleza misma, desmitificadora, immanente, desde la que se supera y deconstruye la falsa idea de Dios⁶. En la inmanencia, nuestro conocimiento ha de ser necesariamente limitado, ligado a nuestra potencia específica, conforme con una pragmática de lo posible en el acto de la potencia. Como modos finitos, «ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza»⁷. Pero «para el uso de la vida [*ad usum vitae*] nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles»⁸. La naturaleza de la que formamos parte nos determina —¿acaso

* Ponencia presentada en las jornadas sobre «Naturaleza, potencia y derecho en Spinoza» celebradas en noviembre de 2011 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna.

¹ *Ética*, 3, Prólogo.

² *Ética*, 4, 18, escolio.

³ *Ética*, 3, Prólogo, cursivas mías.

⁴ «Por *Natura naturans* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea aquellos *atributos de la sustancia* que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por *Natura naturata*, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los *modos de los atributos* de Dios [...]», *Ética*, 1, 29, escolio, cursivas mías.

⁵ Unos meses antes de su muerte, Spinoza escribía en una de sus últimas cartas: «En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizás un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto», *Correspondencia*, Carta 83, dirigida a Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, La Haya, 15 de julio de 1676.

⁶ «Dios es causa immanente, pero no transitiva, de todas las cosas», *Ética*, 1, 18.

⁷ *Tratado político*, II, 8.

⁸ *Tratado teológico-político*, IV [58].



podría ser de otro modo en la lógica de la inmanencia?— pero ello no excluye, más bien explica, nuestra capacidad para los actos libres dentro de la potencia. Creernos plenamente libres es una ensoñación;⁹ en cambio, avanzar en la consecución de la mayor potencia y la mayor perfección es la libertad que nos es dada de acuerdo a la naturaleza que somos. Hay otras formas de expresarlo. Una «ontología de la inmanencia», según la cual la libertad humana que corresponde al ser opera en la «superficie» que deja entrever un fondo inabarcable y eterno que todo lo determina¹⁰. O dicho epistemológicamente, y desde la perspectiva de la neurociencia, una «reserva de aleatoriedad» que garantiza en el cerebro humano la suficiente flexibilidad epigenética de apertura histórica y cultural¹¹. O de un modo incluso más preciso derivado de la ciencia astrofísica: una «teoría efectiva» que considera el acto libre pragmáticamente, a sabiendas no obstante de que el mismo está determinado «de una manera tan complicada y con tantas variables que resulta imposible, en la práctica, predecirlo [pues] para ello se necesitaría conocer el estado inicial de miles de billones de billones de partículas del cuerpo humano y resolver un número parecido de ecuaciones»¹². Lo que nos llevaría sin duda, *ad usum vitae*, demasiado tiempo.

II

La razón surge desde dentro. Sus conclusiones no son fruto de ningún mandato externo enfrentado a lo fenoménico y material, sino producto de la propia experiencia inmanente de los cuerpos. Pero el caso es que no sabemos «qué puede el cuerpo»¹³, porque este viene ligado a una mente y, en conjunto, se conecta con otros cuerpos y otras mentes. De manera que «cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente para percibir a la vez más cosas». La mente, en realidad, son ideas. Y las ideas «difieren entre sí como los objetos mismos [por lo que] una es más excelente y contiene más realidad que otra»¹⁴. La clave reside en el modo de conexión con las afecciones del cuerpo. Pues «la mente humana no sólo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones»¹⁵. Más aún, «la mente no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo»¹⁶. Ésta, «la idea de la idea»¹⁷, es la

⁹ «Quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma [*anima*] sueñan con los ojos abiertos. », *Ética*, 3,2, escolio.

¹⁰ Cf. A. NEGRI, *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000, pp. 122,139.

¹¹ Cf. J-P. CHANGEUX, *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Katz, Buenos Aires, 2010, p. 76.

¹² Cf. S. HAWKING, L. MLODINOW, *El gran diseño*, Crítica, Barcelona, 2010, pp. 40-41.

¹³ *Ética*, 3, 2, escolio.

¹⁴ *Ética*, 2,13, escolio.

¹⁵ *Ética*, 2, 22.

¹⁶ *Ética*, 2, 23.

¹⁷ *Ética*, 2, 21, escolio.



vía inmanente por la que surge el contenido de la razón, que ya no es una categoría abstracta sino el resultado material de las afecciones del cuerpo. Por esa vía, empero, el recorrido inicial se hace oscuro y confuso: «La idea de la idea de cualquier afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado de la mente humana». En pleno dominio de afectos que son aún pasiones, «la mente humana [...] no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso y mutilado». Las pasiones llevan la mente a ser «determinada externamente por el choque fortuito de las cosas»¹⁸. Es lo que ocurre cuando el modo finito comienza su andadura «según el orden común de la naturaleza»¹⁹, donde todavía la potencia no ha dicho en acto su última palabra ni alcanzado su máxima expresión. A este nivel, el conocimiento es aún imaginario, confuso e inadecuado. Se sueña con el acto libre, cuando la realidad del acto se encuentra al mínimo de la potencia que nos es dada y no se tiene conocimiento de las causas. «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»²⁰. Los afectos que son pasiones llegan a confundir imaginariamente la determinación de las acciones con las acciones libremente emprendidas.

Pero la idea de la idea pasa a ser adecuada, es decir, conforme con el desarrollo de una mayor potencia, cuando toma la forma de las «naciones comunes» a todos los seres humanos²¹. Pues «la mente es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes con otros cuerpos»²². Y lo más común, qué duda cabe, es aquello que iguala a todos los seres humanos como miembros de una misma especie, con sus cuerpos y sus mentes específicas. De ahí que luego resulte que «lo más útil para el hombre [sea] el hombre»²³. La razón, por tanto, surgirá ligada a la conciencia de lo común de la especie y estará formada por ideas adecuadas con respecto a la suma de potencia. Si el conocimiento anterior, propio de las pasiones, resulta ser imaginario y de primer género, este otro conocimiento de segundo género apoyado en las nociones comunes será racional²⁴.

¹⁸ *Ética*, 2, 29, corolario, escolio. Y más adelante: «Las pasiones sólo se refieren a la mente en cuanto que ésta tiene algo que implica negación, o sea, en cuanto que es considerada como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma sin las otras», *Ética*, III, 3, escolio.

¹⁹ *Ética*, 2, 29, corolario, escolio.

²⁰ *Ética*, 2, 35, escolio.

²¹ «Existen algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente», *Ética*, 2, 38, corolario.

²² *Ética*, 2, 39, corolario.

²³ Y por tanto, «nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos», *Ética*, 4, 18, escolio.

²⁴ «A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación* [...] A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas

Desde el conocimiento de las causas se emprenden libremente acciones racionales que contribuyen al mejor desarrollo de la potencia. Ahora bien, todos los actos libres de acuerdo con la potencia no se agotan en este segundo género y todavía es posible un tercero: «Además de estos dos géneros de conocimiento existe [...] un tercero al que llamaremos *ciencia intuitiva*»²⁵. El contenido de este tercer género de conocimiento será expresivo del máximo de potencia que nos ha sido otorgada por la naturaleza.

III

Como modos finitos de la naturaleza infinita alcanzamos una potencia, tenemos derecho a ella²⁶. Es nuestro derecho natural. La razón forma parte de esa potencia, pero no está en el origen del derecho natural, que proviene de nuestro poder y de nuestro deseo²⁷. Por eso, el Estado asume desde un primer momento la necesaria seguridad de sus miembros y procura la protección de cada uno frente a los deseos y el poder de los otros²⁸, aunque, inmediatamente, surge la razón para fundamentar el pacto más allá de la seguridad, dejando atrás el miedo y buscando apoyo en la ayuda mutua y la cooperación necesaria entre los seres humanos: «Si consideramos [...] que sin la ayuda mutua los hombres viven en la miseria y sin poder cultivar la razón [...] veremos con toda claridad que para vivir seguros y lo mejor posible [...] tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos». En la conciencia de que «las leyes del apetito» les enfrentan entre sí, decidieron más bien apoyarse en aquello que les une y desde ahí formular racionalmente el pacto; decidieron establecer, «con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón»²⁹. La razón ya no es, pues, defensiva o prudencial de unos frente a otros, al modo hobbesiano, sino resultado de lo que une a los miembros del Estado en cuanto les proporciona no

adecuadas de las propiedades de las cosas [...] a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género», *Ética*, 2, 40, escolio 2.

²⁵ *Ética*, 2, 40, escolio 2.

²⁶ «Cada cosa natural tiene tanto derecho de la naturaleza como potencia tiene para existir y obrar», *Tratado político*, II, 3. «Todo lo que cada hombre hace de acuerdo con las leyes de su naturaleza, lo hace por el derecho supremo de la naturaleza, y tiene conforme a la naturaleza tanto derecho como vale por su potencia», *Tratado político*, II, 4. «En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que le aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito», *Tratado teológico-político*, XVI [190], cursivas mías.

²⁷ En clara oposición al concepto de derecho natural de Hugo Grocio: «El derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y su deseo», *Tratado teológico-político*, XVI [190].

²⁸ Se formula aparentemente, además, casi al modo hobbesiano: «No hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o la ira [...] Nadie hay que no viva con ansiedad entre las enemistades, los odios, las iras o los engaños, y que, por tanto, no procure evitarlos mientras le sea posible» *Tratado teológico-político*, XVI [191].

²⁹ *Tratado teológico-político*, XVI [191].



sólo seguridad sino mayor libertad y potencia³⁰. Por eso, la democracia es el mejor modelo de Estado, porque es «la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a los hombres». En una democracia ampliamente concebida, «nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural»³¹. Se trata por tanto de una democracia asamblearia, con plena participación del conjunto de sus miembros³², donde se persigue la mayor potencia y perfección de todos ellos, incrementando de ese modo su derecho natural. El derecho de cada uno queda transferido a los demás para aumentar el derecho de todos³³. Las mentes y los cuerpos de todos son así guiados «como por una sola mente»³⁴, y en conjunto todos componen la mayor potencia que corresponde a la «multitud»³⁵, superior a la potencia de cada uno.

³⁰ «De los fundamentos del Estado [...] se sigue, con toda evidencia que 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. El fin del Estado [...] no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad», *Tratado teológico-político*, xx [241].

³¹ *Tratado teológico-político*, xvi [195].

³² «Se llama democracia este derecho [que] se define: Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente derecho soberano en todas las cosas que pueden», *Tratado teológico-político*, xvi [193].

³³ «Si dos simultáneamente se reúnen y unen fuerzas, conjuntamente pueden más [...] y cuanto más hayan unido sus vínculos de este modo, tanto más todos simultáneamente tendrán más derecho», *Tratado político*, II, 13.

³⁴ «Cuando los hombres tienen derechos comunes, y todos son guiados como por una sola mente, cierto es [...] que cada uno de ellos tiene tanto menos derecho cuanto más poderosos que él son colectivamente los demás», *Tratado político*, II, 16. Y con mayor profundidad antes en la *Ética*: «Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre, nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo, y que todos se esfuerzen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos», *Ética*, 4, 18, escolio; cf., *supra*, II.

³⁵ «Queda claro que el derecho del estado [...] no es ninguna otra cosa que el derecho mismo de la naturaleza, que es determinado por la potencia, no ciertamente de cada uno, sino de la *multitud* que es guiada como por una sola mente; esto es, que como cada uno en la condición natural, así también el cuerpo y la mente de todo el estado tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia», *Tratado político*, III, 2, cursiva mía. Sobre la «multitud», A. NEGRI, «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitud*», en *Spinoza subversivo*, pp. 128-143; y M. HARDT, A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

La acción racional del sujeto, como resultado de un segundo género de conocimiento basado en las nociones comunes, busca el pacto político democrático a fin de aumentar la potencia colectiva y, con ella, la del sujeto mismo.

IV

El derecho y las leyes serán resultado de este pacto por el que la razón persigue la mayor potencia y libertad del individuo dentro del Estado. Pero no olvidemos que el derecho natural es anterior a este otro derecho producto del pacto. Spinoza lo deja establecido, en general, con el ejemplo de la promesa. Cuando «no puedo sin grave daño cumplir lo prometido, según el derecho natural, entre dos males debo elegir el más pequeño, y puedo por tanto, romper la fe de ese pacto y hacer como si se hubiese acabado»³⁶. Pues el derecho natural permite a todo individuo «vivir según su propia índole», es decir, de acuerdo con su razón; y toda promesa o pacto se supedita a ello³⁷. Ciertamente es que la democracia, como forma asamblearia de Estado «más natural y [...] más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a los hombres» responde al objetivo de la mayor potencia y perfección y por tanto los mandatos emanados de ella deberían, interesadamente, cumplirse. Pero inicialmente Spinoza piensa más bien en un pacto ligado a la noción de propiedad privada y, por tanto, muy alejado de la naturaleza misma, pues «en la naturaleza no se da nada que por derecho pueda decirse que es de éste y no de otro; sino que todas las cosas son de todos». Es ahí donde la promesa y la obediencia al pacto dependen del concepto de justicia, concepto de suyo relativo sólo concebible dentro del Estado, y por tanto posterior al derecho natural³⁸.

La democracia asamblearia, como expresión política más aproximada al derecho natural, debiera implicar, sin embargo, el cumplimiento de los mandatos. Así lo cree Spinoza, al menos en la definición de ese objetivo que debe perseguirse, donde los cuerpos y las mentes de todos estén guiados «como por una sola mente». En el Estado democrático todos sus miembros están obligados a observar y obedecer la ley, puesto que «le han transferido todo su poder [...] esto es, todo su derecho». Este cumplimiento además debiera alcanzar incluso a los mandatos «más absurdos», con

³⁶ *Tratado teológico-político*, xvi [192].

³⁷ «Si quien, por derecho de la naturaleza, es su propio juez, llega a considerar correcta o falsamente (pues errar es humano) que de la promesa hecha se siguen más perjuicios que ventajas [entonces] por derecho natural [...] la romperá», *Tratado político*, II, 12 (y 9).

³⁸ Frente a Hugo Grocio, que liga la noción de propiedad privada al derecho natural, «la justicia y la injusticia no pueden ser concebidas sino en un estado [...] donde por derecho común se decide qué es de éste y qué de aquél [donde] es llamado justo aquel para quien la voluntad de asignar a cada cual lo suyo es constante [e] injusto, el que por el contrario intenta hacer suyo aquello que es de otro», *Tratado político*, II, 23.



el fin de no perjudicar más gravemente al Estado³⁹. Pero sobre ello surge enseguida la duda en el ánimo de Spinoza⁴⁰, aunque en la propia definición del objetivo futuro crea poder encontrar la solución: «Añádase a lo anterior, que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo»⁴¹.

¿Casi imposible? La misma condición hipotética del argumento señala los límites políticos del segundo género de conocimiento y muestra la importancia de avanzar en el contenido del tercer género expuesto por Spinoza en la parte v de la *Ética*⁴².

V

La confianza en el resultado de un consenso fáctico nunca puede ser argumento suficiente. Y un consenso ético llevado a cabo por sujetos racionales a nivel del segundo género de conocimiento requiere de algo más que la simple voluntad de las partes. Spinoza, cuando interrumpe la redacción de la *Ética* y formula el Estado político democrático en el *Tratado teológico-político*, está planteando de cara al futuro el mejor Estado posible en el desarrollo de la potencia de los sujetos, una vez alcanzado el segundo género racional de conocimiento. Pero este objetivo político es aún muy especulativo y queda pendiente de revisión para después de terminada la redacción de la *Ética*, como efectivamente se demuestra con el posterior e inconcluso *Tratado político*.

En nuestra época, ya tenemos experiencia histórica suficiente para conocer la frustrante realidad de la democracia cuando ésta se traduce efectivamente en un Estado político. Quizás la expresión más acabada en la dirección planteada por Spinoza, pero partiendo de la realidad institucional de la democracia representativa —puesto que el horizonte de la democracia directa todavía nos resulta utópico— lo constituya la teoría discursiva de Jürgen Habermas, según la cual, a través del intercambio de argumentos racionales, es posible alcanzar un consenso ético sobre «intereses generalizables» para todos, por encima de los intereses particulares de cada uno. Curiosamente, cuando Habermas se propone ir más allá de unos límites deontológicos kantianos en el procedimiento discursivo de la formación de la voluntad colectiva, está asumiendo,

³⁹ «Si [sus miembros] hubiesen querido reservar algo para sí, debieran haber tomado precauciones [pero] no habiéndolo hecho [...] estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del [Estado], aun aquellos más absurdos, pues la razón nos manda seguirla para que de dos males elijamos el más pequeño», *Tratado teológico-político*, xvi [193-194], cursivas mías.

⁴⁰ A partir de esa duda, ¿no se desprende acaso una contradicción entre lo aquí postulado y la posterior defensa años más tarde (en el *Tratado político*, II, 12) de que «errar es humano» y cabe «por derecho de la naturaleza» romper el pacto establecido anteriormente?

⁴¹ *Tratado teológico-político*, xvi [194].

⁴² Spinoza debió redactar la parte v de la *Ética* tres o cuatro años después de la publicación del *Tratado teológico-político*, hacia 1673 o 1674.

aunque nunca lo haya podido reconocer, el proyecto sustantivo del Estado político democrático de Spinoza⁴³.

El modelo de democracia inspirado en los fundamentos de la *Ética* es en realidad el ideal regulativo de un orden político orientado a contribuir al desarrollo de la mayor potencia y perfección de todos y cada uno de los miembros del Estado. Pero en ningún caso ese futuro Estado agota la expectativa de emancipación y conocimiento que representa la *Ética*. La necesaria formulación del tercer género de conocimiento de la parte v es su demostración más evidente. Ello explica que en sus primeras lecturas de la *Ética*, un autor como Antonio Negri pudiera sentirse incómodo ante la expectativa de conocimiento individual que representa la parte v (¿fruto quizás de algún prejuicio leninista propio de la época?). Sin embargo, años más tarde, Negri rectificó su opinión anterior y pasó a defender la continuidad entre la perspectiva política del Estado democrático inspirado en el concepto de «multitud» y el contenido ético de la parte v. El problema es que buscando refuerzo a la política de la multitud, como expresión colectiva de potencia, se acabe debilitando la perspectiva de conocimiento individual, y por tanto de potencia, del sujeto de la ética⁴⁴.

VI

El contenido de la parte v consiste en una nueva forma o género de conocimiento diferenciado del anterior. De un conocimiento racional planteado en términos «universales» se pasa a un nuevo conocimiento relativo a las «cosas singulares» aún más valioso que aquel del cual procede⁴⁵. El conocimiento racional progresa, como vimos, desde las nociones comunes, por medio de conceptos (ideas de las ideas) que se corresponden con afectos favorables a las acciones de carácter más general o «universalistas». Quizás el mejor ejemplo de ello pueda ser el derecho correspondiente al pacto democrático. Sin embargo, el tercer género de conocimiento, y sus afectos correspondientes, se ligan a lo singular, precisamente, por haber alcanzado la mente la «intuición» de lo eterno, la comprensión de que somos «sub specie aeternitatis»⁴⁶. El sujeto del tercer género, en cuanto modo finito, conoce al fin el valor del viaje terrenal y desde ahí se solidariza (podría decirse así) con las cosas singulares que le

⁴³ Cf. J. HABERMAS, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación» (1983), en *Conciencia moral y acción comunicativa*.

⁴⁴ Cf. A. NEGRI, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981), Anthropos, Barcelona, 1993; y «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la multitud» (1994), en *Spinoza subversivo*.

⁴⁵ «He creído que merecía la pena [...] mostrar [...] cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género [...] y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género», *Ética*, 5, 36, escolio. «El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento», *Ética*, 5, 28.

⁴⁶ «En Dios [*sive Natura*] existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad» *Ética*, 5, 22.

acompañan en ese viaje⁴⁷. «De este tercer género de conocimiento nace [al fin] la mayor tranquilidad de la mente que pueda darse»⁴⁸. Pero entonces, de este mayor conocimiento y de esta tranquilidad de ánimo, de su mayor potencia, también puede llegar a desprenderse, como decisión última del sujeto ético, la desobediencia al derecho⁴⁹. Llegado el caso, un conocimiento superior ligado a lo singular debe imponerse sobre un conocimiento menor dirigido hacia lo abstracto o universal.

El ejemplo de Nerón y Orestes de las *Cartas del mal*⁵⁰ anticipa la acción de desobediencia inspirada en el tercer género. Nerón y Orestes realizan externamente la misma acción: dar muerte a su madre. Sin embargo, Nerón mata a Agripina en un impulso narcisista que sólo atiende a su propio y caprichoso yo, mientras que Orestes mata a Clitemnestra porque ésta ha asesinado a su esposo y padre de Orestes, Agamenón. La acción de matar no es evaluable por sí misma, sino en relación con la descomposición y composición de cuerpos a la que viene referida. Los dos matricidios en tal sentido son bien distintos. En el primer caso, sólo encontramos descomposición del cuerpo de Agripina, en el segundo descomposición del cuerpo de Clitemnestra ligado directamente a la recomposición mental del cuerpo de Agamenón. El vicio o la virtud vienen asociados por tanto a una potencia derivada del tejido de relaciones corporales entre sujetos. Tal como señaló Deleuze, en su conocida lectura de las *Cartas del mal*, somos juzgados por nosotros mismos conforme a nuestros estados corporales: «La prueba físico-química de los estados constituye la Ética en oposición al juicio moral»⁵¹. Desde esa perspectiva, la composición, descomposición y recomposición de cuerpos y mentes en que se encuentra inmerso el sujeto ético del tercer género de conocimiento desborda los límites de aquello «universal» y necesariamente abstracto que haya sido acordado en un estado de derecho.

⁴⁷ «En la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios [*sive Natura*] y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios [...] Concebir [...] las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto se conciben como seres reales por la esencia de Dios», *Ética*, 5, 30, demostración.

⁴⁸ *Ética*, 5, 27.

⁴⁹ Esta desobediencia al derecho, a diferencia de la conocida tesis de Felipe González Vicén, de inspiración kantiana, no se agota en los límites formales de la filosofía de la conciencia, no consiste en dilucidar razones deontológicas para obedecer o desobedecer el mandato del derecho, sino en la respuesta sustantiva a la búsqueda de mayor potencia del sujeto ético en lo que toca a la relación de su cuerpo y su mente con otros cuerpos y mentes desde el fondo de naturaleza o del derecho natural. [La tesis de Felipe González Vicén fue planteada originalmente en: «La obediencia al derecho, *Estudios de filosofía del derecho*, Universidad de La Laguna, 1979. Luego se prolongó en una polémica que duró algunos años. Sobre ello, mi artículo: «Conciencia moral, ética discursiva y solidaridad», *Laguna. Revista de filosofía*, núm. 3, 1995-96, pp. 111-120].

⁵⁰ Reciben este nombre la serie de ocho cartas cruzadas entre Spinoza y Willen van Blyenbergh, un comerciante de Dordrecht, entre diciembre de 1664 y junio de 1665, en las cuales se plantea el difícil problema del mal; cf., *Correspondencia*, Carta 23. Sobre ello: G. Deleuze, «Las cartas del mal (Correspondencia con Blyenbergh)», en *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.

⁵¹ «La prueba ética es así lo contrario del juicio diferido; en lugar de restablecer un orden moral, ratifica en lo inmediato el orden inmanente de las esencias y sus estados», G. DELEUZE, *ibidem*, p. 57.

Quizás la redacción bastante breve del tercer género⁵², unida a la circunstancia histórica de un casi inexistente pensamiento democrático, que requería aún de una adecuada formulación teórica (de ahí la redacción inmediata del *Tratado político*), hayan podido propiciar una interpretación entre mística y contemplativa de esta forma de conocimiento que Spinoza sitúa más allá de la razón, entendida como razón práctica. Lo cierto es que una interpretación así comprometería gravemente todo el desarrollo de la *Ética* y sería además incongruente con la anunciada aparición del tercer género desde las partes anteriores del texto. El sujeto ético que accede al tercer género de conocimiento, por muy difícil que ello sea («tan difícil como raro»), no ha entrado en una especie de trance contemplativo acerca del orden eterno de las cosas, sino, muy al contrario, ha alcanzado un máximo de potencia que involucra la mente y el cuerpo de otra manera, con una suerte de serenidad o tranquilidad de la mente ligada al menor dominio de las pasiones que pueda darse en el cuerpo⁵³. El paso del segundo al tercer género de conocimiento no debe, pues, entenderse al modo de una iluminación o revelación para iniciados, sino como resultado de un proceso inmanente de desarrollo y aumento de la potencia producto de un ser activo, causante de sus propias acciones racionales. Y ello explica, más allá de lo escrito textualmente por Spinoza en la parte v de la *Ética* y de lo que aún le quedó por escribir en el inconcluso *Tratado político*, la posibilidad de intervenir prácticamente en la realidad histórica y política a través de acciones que si bien provienen del segundo género de conocimiento ya se proyectan hacia el contenido del tercero. Serán acciones realizadas «conforme a la naturaleza [y con] tanto derecho como vale por su potencia»⁵⁴, siendo ésta, su potencia, de un orden superior. La justicia resultante del acuerdo político democrático debe subordinarse, llegado el caso, a ese otro sentido de la justicia propio de aquel cuya mente se sabe «sub specie aeternitatis». Dicho de nuevo con palabras de Deleuze: «el hombre bueno, o fuerte, es el que existe tan plena o intensamente que ha conquistado en vida la eternidad»⁵⁵. El derecho deja paso a la potencia emanada de la naturaleza.

Frente a interpretaciones precipitadas y poco atentas, el tercer género de conocimiento culmina de esta forma el desarrollo inmanente de la *Ética*. En realidad,

⁵² De forma explícita, sólo recorre las proposiciones 21 a la 40 de la parte v.

⁵³ «Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna», *Ética*, 5, 39. «Concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento [...] puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones, hace al menos que constituyan una parte mínima de la mente», *Ética*, 5, 20, escolio, cursivas mías. Por otro lado, no es infrecuente la recreación desde un punto de vista dramático o literario de esa condición reflexiva del ser. Recordemos aquellas palabras de Hamlet: «Podría estar encerrado en una cáscara de nuez y sentirme rey de un espacio infinito», SHAKESPEARE: *Hamlet*, acto segundo, escena 2. Da título a una obra de Stephen HAWKING: *El universo en una cáscara de nuez*, Crítica, Barcelona, 2002.

⁵⁴ *Tratado político*, II, 4.

⁵⁵ G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 56.



es la consecución de aquello que Spinoza persiguió desde el principio, desde la época en que es expulsado de la sinagoga: conjurar el poder teológico y político basado en el dominio de la muerte; asegurar el poder y valor de la vida, su máxima potencia, frente a la creencia de salvación después de la muerte. El tercer género, elevando la potencia al nivel de la idea de eternidad producida en la mente se sobrepone a la duración del cuerpo. Desde la idea de eternidad de la mente, el cuerpo se revela emancipado de la duración, o dicho de otra manera, la duración del cuerpo deja de afectar a la mente que, sin esperar imaginariamente otra vida después de la muerte, trae la idea de eternidad durante la vida del cuerpo⁵⁶. El cuerpo con vida, dado «que es apto para muchísimas cosas», termina por proporcionar la idea de eternidad de la mente que acaba con el dominio de la muerte⁵⁷, cumpliéndose así la aspiración principal de la filosofía de Spinoza: «un hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida»⁵⁸.

El sujeto ético encuentra al fin su máxima potencia dada su naturaleza. Desde la *Natura naturata* le cabe pensar su pertenencia última a la *Natura naturans*, a la sustancia infinita. Su mente y su cuerpo, finitos, pero formando parte de los atributos infinitos de la naturaleza, culminan en «un modo eterno del pensar»⁵⁹ que le hace más libre porque no teme a la muerte y nada espera de ella.

Recibido: enero de 2012
Aceptado: mayo de 2012

⁵⁶ «Todo lo que la mente entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad», *Ética*, 5, 29.

⁵⁷ «Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios [*sive Natura*], y cuya parte mayor o principal es eterna, y que, por tanto, *apenas temen la muerte*», *Ética*, 5, 39, escolio, cursivas mías.

⁵⁸ *Ética*, 4, 67. «La muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente [...] Por otra parte, como [...] del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que pueda darse, se sigue que la mente humana pueda ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo [...] no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece», *Ética*, 5, 38, escolio.

⁵⁹ «Resulta claro que nuestra mente, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito», *Ética*, 5, 40, escolio.