



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

Rojas Peralta, Sergio E.
La soledad, el miedo a la soledad y la democracia
Praxis Filosófica, núm. 50, Supl., 2020, Enero-Junio, pp. 25-42
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8866

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209066862003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8866

LA SOLEDAD, EL MIEDO
A LA SOLEDAD Y LA DEMOCRACIA

Sergio E. Rojas Peralta.

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.]

Resumen

La soledad condensa tanto una esperanza de vivir según su propio criterio, como el miedo de no poder defenderse. Se trata de una condición que está en los márgenes de la constitución de una sociedad. Este modo de aislamiento del individuo permite pensar el conflicto y la polarización en la democracia. El texto analiza las concepciones de soledad en la filosofía de Spinoza para alcanzar un análisis de la utilidad. La fortaleza de ánimo, virtud y condición del ánimo que corresponde a cierto entendimiento de la mente, es el modo para buscar sobreponerse al conflicto.

Palabras clave: *soledad; miedo; democracia; paz; utilidad.*

Cómo citar este artículo: Rojas, S. E. (2020). La soledad, el miedo a la soledad y la democracia. *Praxis Filosófica*, (50S), 25-42. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8866.

Recibido: 10 de noviembre de 2019. Aprobado: 19 de diciembre de 2019.

Praxis Filosófica, No. 50 Suplemento, enero - junio 2020: 25 - 42

ISSN (1): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Loneliness, Fear of Loneliness and Democracy

Sergio E. Rojas Peralta¹

Abstract

Loneliness encapsulates as much as a hope of living according to their own criteria, as the fear of not being able to defend one self. It is a condition at the margins of the constitution of a society. This mode of isolation of the individual allows us to think about conflict and polarization in democracy. The text analyzes the conceptions of loneliness in Spinoza's philosophy to achieve an analysis of utility. The strength of mind, virtue and condition of the courage that corresponds to understanding by the mind, is the way to seek to overcome the conflict.

Keywords: *Loneliness; Fear; Democracy; Peace; Utility.*

¹ Profesor, investigador y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica (Montes de Oca, San José, Costa Rica). Licenciado en Derecho, por la Universidad de Costa Rica; Licenciado y Magister Philosophiae, por la Universidad de Costa Rica; Master y Doctor en Filosofía por la Université de Toulouse II. Algunas de sus publicaciones son las siguientes: (2017) Teoría de los afectos: imaginaciones e intensidades. En M. L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.) *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* (pp. 245-255). Hildesheim/Zürich/N.York: G.Olms; (2016) La memoria y sus representaciones en Spinoza. *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 161-177. doi: 10.5209/rev_INGE.2016.v10.54737

ORCID: 0000-0001-9224-2012. **E-mail:** sergio.rojas@ucr.ac.cr

LA SOLEDAD, EL MIEDO A LA SOLEDAD Y LA DEMOCRACIA

Sergio E. Rojas Peralta.

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

I. Introducción

La democracia es tanto un concepto como una aspiración de los pueblos –pero tal vez no de todos-. Y el *tal vez* recubre no tanto la evidencia de unos que ambicionan más, como de los momentos en que unos u otros no buscan más su ventaja personal –sin mirar a quién- o esperan que los demás sigan su parecer o, en fin, actúan según su propio ingenio y esperan que los demás lo sigan también. La democracia funciona sobre un piso móvil, inestable, porque acepta tanto la contradicción de las opiniones como la imagen de conjunto armónico. Sufre, en consecuencia, la fluctuación de ánimo de sus ciudadanos que protegen sus intereses de manera particular o los protegen acudiendo a estructurales sociales (partidos, sindicatos, asociaciones comerciales, etc). No parece que no pueda haber sitio a la diversidad y a la vez se espera una conjunción de intereses que beneficien al común. Desde Aristóteles, la democracia parece el mejor de los regímenes –el menos malo, según Churchill-, y parece deber compaginar además esa voluntad rebelde, solitaria, de sus ciudadanos y ciudadanas, que a veces no saben cómo encontrar lo común para que el común se halle mejor.

La separación de los conatus es *un hecho*, la diferencia de sentimientos que se derivan es *un problema* en la filosofía de Spinoza, porque si los hombres están de acuerdo, sin embargo, puede ser, como con Hobbes, de una mane-

ra completamente externa y por restricción; en este caso la separación sigue siendo insuperable (Brykman, 1973, p.188)²

En ese contexto, y el actual, el de a pie parece hallarse entre el salir huyendo y refugiarse en su soledad –con la expectativa de encontrar refugio en las instituciones, tal vez- o en la manifestación, últimamente violenta y reivindicativa, muchas veces con razón. Hoy la polarización, muchas veces producida por los mismos políticos, empujan radicalmente a la ciudadanía entre el ausentismo y la manifestación. Mas ¿no es dicha radicalización la reemergencia de los afectos que constituyen la sociedad? ¿Tal vez por esa misma polarización reemerge la voluntad de la multitud tratando de redefinir el común acuerdo?

Dado que el horizonte teológico-político pone en escena el miedo y la esperanza, una de las dificultades es cómo constituir una imagen de salvación, de beatitud, que satisfaga a cada cual, sin destruir el común.

La democracia no se define por esa tensión entre lo individual y lo gregario, pero permite admitir en la sociedad la idea según la cual se puede vivir solitariamente, al margen de los demás. Dicha imagen de aislamiento permite a su vez pensar el conflicto y la polarización en la sociedad, en particular en la democracia, porque es un modo extremo de representarse la utilidad, eje del pensamiento político. La democracia parece facilitar dicho modo de representarse la utilidad, hoy más que en el siglo XVII, por los modos en que la ciudadanía tiene acceso a los bienes y servicios, por los modos en que consume.

En un primer momento analizo los conceptos de soledad y de miedo a la soledad, donde se deja ver la matriz de utilidad con la que trabaja Spinoza y cómo la oposición soledad-sociedad deja ver las ilusiones de la soledad. Posteriormente, se verá la fortaleza de ánimo como respuesta a la soledad como estructura social. La fortaleza es una respuesta al conflicto y a la polarización en democracia.

II. La soledad

El punto de partida es el siguiente: “El hombre que es conducido por la razón es más libre en sociedad, donde vive según el decreto común, que en soledad, donde obtempera a sí solo.” (Spinoza, *E* 4P73 G II, p.264)³ Este teorema concentra dos oposiciones estructuradas por pares: [1] *civitas-solitudo*

² Salvo indicación contraria, las traducciones me corresponden.

³ Por convención, las obras de Spinoza se citan según las abreviaturas habituales y la edición de Gebhardt (Spinoza, 1925) y la edición a cargo de Moreau (Spinoza, 1999 y 2005): *E*= *Ethica*; *TP*=*Tractatus Politicus*; *TTP*=*Tractatus Theologico-Politicus*, seguidas por una

y [2] *ex communi decreto vivere-sibi soli obtemperare*. Spinoza expresa una gradación de la libertad según la cual la potencia del individuo aumenta más en comunidad que en soledad. Que vivir en sociedad signifique vivir según el común decreto no representa más que el acuerdo de los comunes; vivir en soledad es marginarse de cualquier acuerdo. El pasaje articula la oposición a partir de la idea de un *acuerdo-con*: si es común, entonces estamos en sociedad; si *idiota*, consigo mismo únicamente, estamos en soledad. Spinoza emplea aquí *civitas* (asamblea de ciudadanos, no *urbs*, sino ciudad en su sentido político). No olvidemos que Spinoza distingue al ciudadano del súbdito porque uno se define en cuanto a sus intereses y las ventajas que saca de la vida social y el otro en cuanto a su sometimiento y obligación frente a las leyes y el gobierno (*TP* 3/1).

En cuanto al “vivir según el común decreto” y el “obtemperar a sí mismo”, remite al campo de la obligación. Spinoza no identifica la obediencia (*obedientia*) a la servidumbre (*servitus*), pues la segunda está definida a partir de la sola imaginación, del libre arbitrio, mientras la primera remite a la libertad que no se produce al margen de lo social (Rojas, 2012, p.213ss). Más importante es que esta segunda oposición funciona a la vez oponiendo dos verbos de registros diferentes. Spinoza recurre a la construcción *ex communi decreto vivere* así como a otras similares como *ex ductu rationes agere*, *vivere* (v.gr. *E* 4P24, *G* II, p.226), equivalentes entre sí, para señalar el aumento de potencia, mientras la expresión de “obtemperar a sí mismo” remite a una vida sin crecimiento. Por otra parte, la razón y la obediencia absoluta (*nec rationi*, *nec obedientiae absolute*, *TP* 7/1, *G* III, p.307) son presentadas como equivalentes. Bebiendo de las fuentes clásicas, Spinoza opone en otros contextos el obedecer a la fortuna más que a sí mismos (v.gr: *fortunae potius, quam sibi parere*: *E* 5P41S, *G* II, p.307), donde lo primero hace referencia a la servidumbre por la subordinación a la exterioridad, y lo segundo por el contrario a un dominio de sí (*sibi parere*). El decreto común no se opone al individuo, sino a su ensimismamiento. Lo común aumenta más la potencia que lo solo. La obediencia quedará mejor definida al llegar a la fortaleza de ánimo, más adelante.

Ahora bien, el aumento de potencia mencionado aparece acaso como una aspiración de universalidad (v.gr., Matheron, 1969, p.355) que recorre la escala imaginaria que va del cuerpo simple pasando por los *individua* hasta alcanzar al individuo absoluto, la naturaleza. Este primer enfoque subraya la existencia de dos registros conflictivos en la lectura: primero, que los modos finitos en una mayor unidad (por acuerdo) aumentan indefinidamente

G (edición Gebhardt antes mencionada), tomo y página. Salvo indicación, la traducción me corresponde.

la potencia (tiende al infinito) conforme el acuerdo es mayor. Segundo, que conceptualmente, aunque fuera posible *materialmente –políticamente–*, no tiene sentido, porque la unidad absoluta hace desaparecer cualquier conflicto, pues no hay afuera de la naturaleza, ni resistencia externa. Dicha escala y dicho esfuerzo por aumentar la potencia de actuar valen en su justa escala, como reducción de resistencias. Supone por otra parte una cierta racionalidad de parte del individuo o en su ausencia una conducción igualmente unitaria aunque fuera heterónoma (como obediencia a la autoridad). De los regímenes descritos por Spinoza, la democracia contiene una aspiración de universalidad superior a la monarquía y a la aristocracia en la medida en que no parece enunciarse un sistema de representación como el consejo superior en aquellos dos regímenes. La idea implícita de *representatividad* en el *Tratado Político* expresada a través de órganos como el Consejo superior reintroduce el problema de la potencia, si no reinterpreta directamente ya el lugar de la potencia. ¿Acaso podríamos comparar el lugar que desempeña la representatividad entre gobernantes y gobernados con la expresión de la potencia entre la *natura natura* y la *natura naturans*, respectivamente. Si la fuente de poder⁴ es la *multitudo* no solamente en la democracia⁵, sino en general, siguiendo a Hobbes, el gobierno emergente deriva su poder de todos los ciudadanos, y se convierten en *gobernados* o *súbditos*, según se sometan al carácter representativo seleccionado, sea monarquía, sea aristocracia sea democracia en donde la multitud seguiría detentando el poder inmediatamente. Así, pues, escribe Spinoza:

Y el derecho de una sociedad tal se llama Democracia, que se define consecuentemente como asamblea universal de hombres que detentan colegiadamente el sumo derecho sobre todas las cosas. De eso se sigue que la suma potestad no está sometida a ley alguna, sino que todos deben obedecerla respecto de todas las cosas: pues a esto debieron pactar, tácita o expresamente, todos, cuando transfirieron a ella toda su potencia de defenderse, esto es, todo su derecho. Puesto que si hubiesen querido reservarse algo para sí, habrían debido simultáneamente precaverse cómo podrían defenderse de ello con seguridad; pero como no lo hicieron, ni podían hacerlo sin dividir el Estado y consecuentemente sin destruirlo, por eso se sometieron absolutamente por eso mismo al arbitrio de la suma potestad: porque como lo hicieron absolutamente (como ya mostramos) y obligados por la necesi-

⁴ Donde la noción de *potentia* y de *potestas* se confunden, una siendo la idea adecuada y la otra la imaginaria.

⁵ Se ha apuntado a la *multitudo* como base de cualquier conformación política posterior, como su substrato político. La democracia sería el substrato de cualquier régimen político. Véase Matheron (1969 y 2011), Negri (1993), Visentin (2001), Balibar (2018) y Valero (2014).

dad y bajo la razón misma, se sigue que, salvo que queramos ser enemigos del Estado y que actuemos contra la razón, que nos aconseja defender el Estado con todas las fuerzas, estamos obligados a ejecutar absolutamente todos los mandamientos de la suprema potestad, aunque mande cosas absurdísimas; pues la razón ordena también ejecutar tales mandatos para que elijamos de dos males el menor (Spinoza, *TTP* 16/8, G III, pp.193-194).

La subrogación de poder supone la conservación de poder, como apunta Spinoza (*TP* 3/3). Evidentemente la relación *natura naturans-natura naturata* es de causa a efecto (*E* 1Ax3 & 4, entiéndase como una producción), y es una relación ontológica y una relación cognitiva a la vez. En este último sentido, tanto se conoce la naturaleza de las cosas, en este caso el gobernante, como la relación, es decir, el gobierno.

En la medida en que se trata de una subrogación más que de una producción, a diferencia de ésta, en la subrogación la potestad o poder se pueden substraer. No existe legitimación como no sea entendida como simple legalidad o transferencia de poder. Retirado el acuerdo, retirado el poder. Esto significaría varias cosas: que el gobierno es a la vez la legalidad y el gobierno renueva la legalidad constantemente mientras dure; que la relación gobernado-gobernante es tan efímera como imaginaria; que se disuelva el gobierno, etc. Queda, sin embargo, algo irresuelto. ¿Por qué el gobernante llega a conservar, producir y acumular tanto poder y el gobernado parece perderlo todo en la relación, de modo que se invierte en apariencia la relación de procedencia de la potencia, como si la *natura naturata* dominara sobre la *natura naturans*, lo cual obviamente sería un contrasentido? Los términos lo expresan: *gobernante*, participio presente, activo pues; *gobernado*, participio pasado, leído como una figura pasiva. Se ha transferido el poder, y el cedente ha perdido su poder y como dijimos, no, aún le pertenece, aún puede presentar resistencia y desobedecer. Pero el precio de la desobediencia es aparecer como *irracional*. El conflicto es ciertamente inevitable en sociedad y limita el aumento de potencia de unos frente a otros. La interpretación de Spinoza sobre el conflicto tiene inevitablemente que ver con la falta de conocimiento y con el conocimiento del bien y del mal.

En la monarquía, por ejemplo, el problema es el de la estabilidad entre la administración de los intereses del monarca solo y la de los gobernados. El sistema puede ser estable en la medida en que el monarca no mire en demasía sobre sus beneficios, por encima de los de los demás. Es obvio que un régimen monárquico recibe su legitimidad por la unanimidad del pueblo en trasladar el poder a uno solo, y que es más estable en la medida en que no hay consenso que construir, pues se ha trasladado por unanimidad. En

cambio, el monarca puede caer más fácilmente en la ilusión de ser la causa de más efectos, ser pues de una soberbia, por la cual se aísla de la fuente de su poder. El monarca creería producir más cosas y no tendría una imagen adecuada de su potencia.

Por otra parte, en soledad, en cambio, la potencia es evaluada negativamente en la medida en que significa una disminución de potencia e implica, según el grado de soledad, dedicar más tiempo a sus necesidades:

La sociedad es muy útil y absolutamente necesaria, no solamente para vivir con seguridad frente a los enemigos, sino también para tener provecho [*compendium faciendum*] de muchas cosas; pues, salvo que los hombres quieran darse recíprocamente ayuda mutua [*operam mutuam*], les faltará tanto arte como tiempo para sustentarse y conservarse cuanto es posible. En efecto, no todos son igualmente aptos para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir las cosas que absolutamente requiere por sí solo. Las fuerzas y el tiempo, digo, faltan a cada uno, si solo debiese arar, sembrar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras muchas cosas para el sustento de la vida, para no hablar de las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su beatitud. Vemos, en efecto, que quienes viven como bárbaros sin gobierno [*politia*] actúan miserablemente y casi de modo animal, y no se procuran para así aquellas pocas cosas, miserables y toscas, que poseen, sino por la mutua ayuda [*mutua opera*], cualquiera que sea ésta. (Spinoza, *TPP* 5/7 G III, p.73).

La soledad afecta de manera inmediata la conservación del individuo⁶. Las cosas que puede consumir y que requiere para su existencia están en función de la organización y división de tareas en la producción de los bienes y servicios. Se puede entender en qué sentido la producción de bienes era determinante en la sociedad neerlandesa del siglo XVII. Aquí concurren dos imaginaciones, la de representarse la producción de bienes y la de representarse el consumo. Hay una función según la cual la segunda depende de la primera, con la aclaración de que un sujeto consume un poco de todo pero produce muy pocas cosas o de un solo género. En una sociedad consumista, como la contemporánea, existe una imaginación adicional según la cual el poder individual radica en su capacidad de consumo.

La idea del *acuerdo-con* que está en la base del teorema *E* 4P73. La mutua colaboración supone un entendimiento sobre la división del trabajo, un gobierno. En ausencia de norma, el conflicto no es simplemente el choque

⁶ Para una presentación general sobre el concepto de soledad en Spinoza, véase Torres (2010) y Basili (2005).

de intereses y pasiones –que sobrevive en sociedad-, sino la incapacidad de conseguir los beneficios. Es esta norma *básica* lo que da al ser humano el estatuto de ciudadano (*TP* 3/1), porque vive en organización (*civitas, societas*) y a la vez produce una concesión, la sumisión al gobierno (*potestas*) por la cual la norma garantiza la ayuda mutua. La utilidad en esa mutua ayuda humana se acrecienta si el ser humano “vive bajo la guía de la razón” (Spinoza, *E* 4P35C1, G II, p.233).

El aparente atractivo de vivir en soledad consiste en alejarse de los conflictos que se producen socialmente. Recuerda esto la confusa idea de la “vida contemplativa”, pero que no puede producirse, en efecto, fuera de la vida pública. Esta aparente paz conquistada se traduce en la pérdida del ocio. Es evidente qué ventaja hay vivir en sociedad.

III. Miedo a la soledad

El atractivo de vivir en soledad no expresa más que el imaginario poder de vivir por sí mismo, ignorando la asistencia mutua y la norma que dicha asistencia subtiende entre los individuos. Se puede creer autónomo, pero dicha autonomía (*sui juris esse*) es entendida por Spinoza como la conducción de bajo la guía o dictamen de la razón (v.gr. *TP* 5/1) o “la condición en la cual el sujeto puede y es capaz de hacer uso de la razón” (Cristofolini, 1985, p.54). En ese sentido, la guía de la razón, aunque se pueda atribuir individualmente a cada miembro de la ciudadanía, tiene su mayor alcance si se da en sociedad, si es *política*.

Ahora bien, la soledad es un modo de aislamiento que imaginariamente puede parecer presentar la ventaja del desencuentro político y de evitar el conflicto social, pero que al renunciar a las ventajas por las cuales se dice ciudadano renuncia a la ciudadanía misma⁷. Desde este punto de vista, podría considerarse que el aislamiento conduce a la ausencia de manifestación política, de compromiso social, como si se tratase de una renuncia a la *politía* en la creencia de que la comodidad de la soledad le procura alguna ventaja. Dispara, pues, Spinoza contra una forma de individualismo, véase narcisismo, que consiste en la renuncia de su derecho natural. Se puede subrayar el carácter paradójico de dicha expresión: Spinoza insiste en que el individuo no pierde su derecho natural (entendido el derecho como su potencia), que la obligación que contrae socialmente no hace desaparecer ese derecho, contra la que suponía Hobbes, por ejemplo. La soledad manifiesta un ideal falso de autonomía y a la vez un afecto de esperanza, que debería superar las angustias producidas socialmente. Entonces, la soledad

⁷ La soledad puede aparecer como punto de partida hacia la *multitudo*. Véase Bidard-Frangne (1999, p.53).

aparece bajo otra luz, la de la renuncia autoinflingida de su derecho natural. Dicho derecho en la medida en que es una potencia se expresa siempre e inevitablemente en relación con otra potencia, contra otras potencias, las de los demás. El mejor escenario de expresión del ejercicio de la potencia no puede ser otro que el social.

Además, la soledad puede facilitar una cierta tranquilidad, porque se expresaría, como se dijo, la ausencia del conflicto. Dicha tranquilidad está asociada además al *conatus*, en la medida en que se convierte en una estrategia *possible* o *contingente* de sobrevivencia. Pero sólo es una tranquilidad imaginaria, nada comparable con la *animi acquiescentia* (*TTP* 7/17, G III, p.111; *E* 3P55S G II, p.183 & 5P42S, G II, p.308). Pero, ¿acaso aquellos ingleses que están hartos de oír hablar del Brexit en las noticias, al apagar el televisor y creer escapar del barullo de Boris Johnson de un lado y de otro, han conseguido en ese aislamiento la verdadera tranquilidad que se supone debe producir el Estado a sus súbditos? Pueden llegar a la hartura pero o dejan que los otros decidan por ellos (algo que parcialmente ocurrió entre los jóvenes en el 2016) o regresan y se reintegran votando. La renuncia a los mecanismos es una forma de soledad, entendida como abandono.

34

Por todo ello, en contrapartida, la soledad expresa también, a la par de esa imagen de esperanza (“autonomía”), ineluctablemente un miedo. No sólo porque de manera general la esperanza se acompaña siempre del miedo (*E* 3P18S2 & 3Daf13 expl.), sino porque en efecto “nadie, en soledad, tiene las fuerzas para defenderse, ni puede procurarse aquellas cosas necesarias para la vida, se sigue que los hombres apetecen por naturaleza el estado civil, y no pueden hacer que lo disuelvan completamente⁸. ” (*TP*, 6/1, G III, p.297) La agresión exterior exige procurarse los medios de defensa, por lo cual supone un desgaste adicional en el tiempo de trabajo.

La sociedad tiene unas funciones productivas y otras defensivas, según las cuales el individuo persevera más fácilmente en sociedad que en soledad. Y así como la sociedad cumple dos funciones, con sus ventajas y desventajas, la soledad también, porque considera el solitario poder resguardarse su modo de vida por así solo y a la vez debe saber –y poder– defenderse de las agresiones.

IV. La soledad como modalidad de la paz

Para aclarar el significado y alcance político de la soledad, es inevitable acudir a la noción de paz, pues aquélla es una de las modalidades de la paz, como afirma Spinoza:

⁸ Ver *TTP* 16/8.

Pero la experiencia, en cambio, parece enseñar que respecto de la paz y la concordia interesa que toda la potestad sea transferida a uno solo. Pues ningún Estado permaneció tanto tiempo sin ninguna mutación notable, como el turco, y por el contrario, ninguno ha durado tan poco, como duraron los estados populares o democráticos, ni ninguno donde se produjeran tantas sediciones. Pero si la paz ha de ser llamada servidumbre, barbarie o soledad, nada es para los hombres más mísero que la paz. Suelen producirse claramente muchas y más crueles disputas entre padres e hijos que entre señores y siervos, y no interesa a la economía cambiar el derecho paterno en dominio y, con ello, tener a los hijos por siervos. Así pues, interesa a la servidumbre y no a la paz transferir toda potestad a uno solo: pues la paz, como ya dijimos, no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia (Spinoza, *TP* 6/4 G III, p.298)

El pasaje plantea dos factores: primero, la transferencia del poder a uno solo (el contexto de discusión es la monarquía) y la disolución del Estado, y luego la paz como interés o fin de dicha transferencia. Spinoza opera en el pasaje una resemantización del término *pax*. Entre el principio y el final del párrafo, el fin de la transferencia está en vistas a vivir en paz, que se formula implícitamente como “sin conflicto”, idea general de paz⁹. Por ello, indica, son los Estados autoritarios, a la manera del turco, los que han sobrevivido más. El giro del argumento consiste entonces en señalar que la ausencia de conflicto no está en esos casos definida *positiva e internamente*, como un esfuerzo social y político por concordar, sino *externa y negativamente*, como la fuerza política –policial, pues- ejercida sobre el cuerpo social para no expresar diferencia alguna, resistencia u oposición y confirmar su sometimiento. Y así, la paz pasa de ser la negación de la guerra al esfuerzo mancomunado. A la vez, obliga a pensar la unidad del poder que se transfiere no como simplemente nominal (o turco) a uno constituyente (o ateniense, para jugar con las oposiciones históricas).

El concepto spinoziano resultante no es un concepto negativo. Bien al contrario, implica una positividad por la cual se piensa la unidad de lo político, mientras la guerra es en efecto un concepto negativo, por el cual se niegan los esfuerzos comunes. Dado que el concepto inicial de paz, el negativo, muestra que el carácter policial que produce el *epifenómeno* de la paz esconde por la represión ejercida alguna forma de sometimiento que Spinoza da el nombre de “servidumbre, barbarie o soledad”. Si la paz se traduce por esas expresiones, entonces, la paz es mísera.

⁹ Sobre la noción de paz, véase Pac (2009), Tatián (2009), Carvajal (2008) y Cristofolini (2004).

Valga sólo como una nota al pie observar el parecido de la noción spinoziana de paz con la noción más clásica de paz, por ejemplo la ciceroniana, expresada en estas palabras:

Y el nombre de la paz es dulce y en sí misma una cosa saludable; pero entre la paz y la esclavitud hay una gran diferencia. La paz es la libertad tranquila, la esclavitud [*servitus*] el último de todos los males, que debe ser repelida no solamente con la guerra sino también con la muerte. “No sólo es dulce el nombre de la paz sino beneficiosa la paz en sí misma, pero entre la paz y la esclavitud hay una gran diferencia; la paz es una libertad tranquila, la esclavitud la peor de las desgracias y hay que rechazarla no sólo con la guerra, sino incluso con la muerte.” (Cicerón, *Philip.* 2, 44, 113)¹⁰

Se puede recalcar la oposición conceptual entre paz y servidumbre (*servitus*) que constantemente reaparece en las pocas ocurrencias que tiene el término *pax* en la obra spinoziana, sin buscar aquí una lectura de Cicerón por parte de Spinoza, sino mostrar sólo reforzar dicha oposición.

Ahora bien, no cabe aquí detenerse sobre la servidumbre y la barbarie, aunque se puede decir un par de cosas. Primero, el ejemplo con el que Spinoza piensa liquidar la cosa funciona *a fortiori* respecto de la analogía que presenta (padre/hijo--señor/siervo). La relación padre-hijo es, desde el punto de vista del conflicto, más amarga que la relación señor-siervo, pero no hay interés económico en modificar aquella relación al modo de la segunda. Spinoza no hace referencia a la relación de la analogía en función de la política directamente, sino que subraya el interés económico. Esta breve alusión a la economía enfatiza que la política descansa sobre elementos de subordinación económica y vital. La servidumbre económica sólo en apariencia produce unidad pero se debe a la subordinación política, es decir, por ser el individuo *alterius juris* por estar “bajo la potestad de otro” (Spinoza, *TP* 2/9, G III, p.280). De ahí el punto de comparación con la relación de padre e hijo, donde hay potestad de otro pero no servidumbre. La dependencia jurídica (*alterius juris*) remite al problema del reconocimiento, dado que la independencia supone el poder de repeler ataque y vengar el daño por sí solo¹¹.

Además, se sigue que cada uno es tan jurídicamente dependiente de otro como está bajo la potestad de otro, y es autónomo [*sui juris*] en cuanto puede, según su propio criterio, repeler toda fuerza y vengar el daño inflingido

¹⁰ Conforme a la edición bilingüe de Cicerón (1995, p.314).

¹¹ Sobre esto, véase *TP* 2/10, y en general la bibliografía sobre la oposición *sui juris-alterius juris*, v.gr. Blanco (2008), Cristofolini (1985), Steinberg (2008) y Campos (2010).

a él y, en general, en cuanto puede vivir según su propio ingenio (Spinoza, *TP* 2/9, G III, p.280).

Repeler un ataque y vengar un daño por sí mismo son casos explícitos de violencia en los que está en juego la vida y la integridad del individuo y al mismo tiempo una cierta representación, pues el daño tanto evoca una disminución o destrucción en su integridad o su patrimonio como implica una noción de desequilibrio y de “injusticia” (indignación). Sabemos que para Spinoza no hay ni justicia ni injusticia, pero “vengar un daño” supone un sujeto que se representa a sí mismo con una cierta integridad. Una acción contra ella es atacar esa identidad, cualquiera que sea. El reconocimiento pasa en Spinoza por los afectos de estimación (soberbia, abyección, sobreestimación, etc) en los cuales la acción de inscribe en la idea de “merecer” o no un tratamiento. Estar en capacidad de repeler un ataque y vengar un daño recibido corresponde a “vivir según su propio ingenio”. Así, pues, *sui juris* se define por la capacidad de conservarse y, a la vez, preservar su independencia de acción.

Ni sobre la barbarie ni la soledad, da Spinoza ejemplo alguno, pero al ponerlas en el mismo lugar desempeñan funciones equivalentes. La barbarie evoca un aspecto *naturalista*, previo a la civilización (*TP* 5/7 & *TP* 10/4) -¿acaso como el estado natural hobbesiano de guerra de todos contra todos?- . La barbarie funciona como el lugar de la ignorancia supina, donde los hombres soportarían “que se les engañe tan abiertamente y se les transforme de súbditos en siervos inútiles para sí mismos” (*TP* 17/6, G III, p.205), es decir, que sean extraños a sí mismos y cuyo reconocimiento reside en la reducción a la servidumbre, sin salvación posible. Aún así, Spinoza reconoce que “todos los hombres, bárbaros o cultos, se unen por doquier por las costumbres y forman algún estado civil” (*TP* 1/7 G III, pp.275-276). La barbarie representa de manera fantasmagórica la servidumbre (la dependencia de otro) y la ignorancia (la dependencia de la exterioridad): el conflicto y no la unidad de fuerzas con otros está a flor de piel.

Finalmente, la soledad está al lado de la servidumbre y la barbarie. *Prima facie*, no puede ser más que negativa y carga un aspecto desordenado, al cual se une uno de abandono y dejadez. En efecto, ya cuando Spinoza introducía el concepto negativo de paz, introducía la noción de soledad:

Además, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de los súbditos, que se conducen como ganado, para solamente aprender a servir, puede llamarla mejor “soledad” antes que “sociedad” (Spinoza, *TP* 5/4 G III, p.296).

Nuevamente el tema de la servidumbre reaparece, acompañado del de la inercia, que recuerda de otra manera el de la ignorancia, soldando esos dos temas. Huir de la amenaza, en la que consiste la servidumbre, parece natural, pero lo es menos cuando la huida se constituyen en soledad y aislamiento. Más aún, la amenaza no desaparece del todo; sólo está a mayor distancia.

V. La fortaleza de ánimo

Regreso al capítulo 5 del *Tratado Político*, citado parcialmente. Antes de oponer soledad y sociedad, Spinoza introduce la idea de *fortitudo animi* o fortaleza de ánimo:

Una sociedad, cuyos súbditos, paralizados por el miedo, no toman las armas, ha de ser considerada más una sociedad sin guerra que una en paz. Pues la paz no es la privación de la guerra, sino que es una virtud que nace de la fortaleza de ánimo. Pues la obediencia (*por el Art. 19 del Cap. 2*) es la voluntad constante de ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la sociedad (Spinoza, *TP 5/4 G III*, p.296).

38

La paz es la concordia que procede de un estado de ánimo, imprimiendo en la sociedad la actividad de los individuos. El estado de ánimo, como veremos, dice el carácter positivo por el que se había entendido la paz, y no simplemente como ausencia de guerra. Es la fortaleza de ánimo dicho estado que moviliza a la paz, por lo cual se encuentra en el núcleo mismo de la convivencia. Aquí reaparece, además, la noción de obediencia como la ejecución del decreto común, atendiendo pues a la utilidad social y no a la sola utilidad individual. Pero dicha ejecución supone acciones –y no pasiones- en cuanto sus afectos están referidos a la mente en cuanto entiende.

La fortaleza de ánimo está constituida por dos afectos, la firmeza o animosidad y la generosidad que Spinoza define deseos, uno por conservar su ser por el dictamen de la razón, el otro por ayudar a los demás y unirlos siempre por el dictamen de la razón (Spinoza, *E 3P59S, G II*, p.188)¹². Son dos afectos racionales, pues su motivación es el dictamen de la razón, y ambos se refieren al *conatus*, sea individualmente, sea colectivamente. La importancia de la fortaleza de ánimo radica en su aspecto “racional”. Así, pues, dice Spinoza:

Todas las acciones que se siguen de los afectos, que se refieren a la mente en cuanto entiende, las refiero a la fortaleza, que divido en firmeza y generosidad. Pues por firmeza entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza

¹² Véase Hernández (2007, pp.290-291) y Carvajal (2008, pp.337-339).

en conservar su ser por el solo dictamen de la razón. Por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el cual cada uno se esfuerza por el solo dictamen de la razón en ayudar a los demás hombres y en unirlos a sí mismo por la amistad. Así esas acciones que tienden solamente a lo útil del agente las refiero a la firmeza, y las que tienden también a lo útil de otro a la generosidad. Así, la temperancia, la sobriedad y la presencia de ánimo en el peligro, etc. son especies de la firmeza; en cambio, la modestia, la clemencia, etc. son especies de la generosidad. (Spinoza, E 3P59S, G II, p.188-189)

Spinoza ataca directamente el problema del conflicto por aquellos afectos, deseos, se instalan directamente en el conflicto y en la relación con el otro, de suerte que sea la utilidad mía y la del otro la que resuelvan en el conflicto. Firmeza y generosidad componen la fortaleza, pues la utilidad no se alcanza sin el concurso del otro. Si un sujeto piensa exclusivamente en su utilidad, regresa a un modo de soledad.

¿Cómo se ataca la soledad? Precisamente por esta política de la generosidad y la firmeza. Agrega Spinoza que “quien no se mueve por la razón ni por la commiseración para ir en auxilio de otros, justamente se le llama inhumano. Pues (por la Proposición 27 de la Parte III), parece desemejante a un hombre” (Spinoza, E 4P50S, G II, p.247). Ambas, razón y commiseración, han de atender la utilidad. Se entiende, por contraste, que lo humano consiste en ese auxilio, por motivos racionales o por motivos afectivos. La fortaleza de ánimo no vendría más que a conjugar los dos elementos en uno. La barbarie aparece entonces como horizonte de significación en política. Todo esfuerzo debe dirigirse a evitar la *desfiguración de lo humano*, que no consiste en otro caso que la ayuda recíproca entre unos y otros. La barbarie aparece y con ella aparece una cierta soledad, por el abandono del otro y la idea de una salvación privada de cada cual¹³. Dicha desfiguración responde a esa impasibilidad e inactividad de quien ha abandonado la razón o el afecto hacia el otro. El tono del texto parece reclamar una cierta conducta, pero no hace más que describir la consecuencia de esos abandonos. El reconocimiento de lo humano está en su utilidad para el otro, en su auxilio, y nada más.

Spinoza pone en lo social un criterio de racionalidad que responde a la utilidad, y en el caso de la composición social misma, el hecho de reunirse la humanidad por eficiencia y protección: resulta más fácil producir los

¹³ Véase Beyssade (1994, pp.501-503), quien concluye sobre la imposibilidad de la salvación solitaria, sin que reste esto *ipseitas* a la razón del sabio. La figura del sabio va a revelar la importancia de la amistad en general y a la vez muestra que el comercio con los demás “siempre es preferible a la soledad” (Fraisne, 1974, p.88). En un sentido similar, escribe Tinland (1991, p.359).

bienes y servicios en comunidad donde se distribuyen las tareas que si cada uno ha de procurarse los bienes por su propia cuenta.

Los hombres, en cuanto viven bajo la guía de la razón, son utilísimos para el hombre (por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta Parte), y por esto (por la Proposición 19 de esta Parte) bajo la guía de la razón nos esforzaremos necesariamente por hacer que los hombres vivan bajo la guía de la razón. Y el bien que apetece para sí cualquiera que vive bajo el dictamen de la razón, esto es (por la Proposición 24 de esta Parte), que sigue la virtud, es entender (por la Proposición 26 de esta Parte); luego, el bien que apetece para sí cualquiera que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres. Además, el deseo, en cuanto se refiere a la mente, es la esencia misma del hombre (por la Definición 1 de los Afectos) (Spinoza, *E* 4P37Dem, G II, p.235)

Lo social parece constituirse vagamente por la mimesis afectiva, pero esto es relativo en la medida en que la mimesis es una modalidad de los afectos, y puede acompañar tanto al odio como al amor, por ejemplo, de tal suerte que apostar por el carácter afectivo como estructural de socialización principal es insuficiente.

40

VI. A modo de conclusión

Spinoza ha reducido la exposición a una generosidad mimética por la cual se busca que los demás vivan bajo la guía de la razón. Retóricamente se puede entender el esfuerzo por el cual cada uno –solitariamente, acaso- busquen que los demás vivan según su criterio. Pero más difícil es esforzarse porque vivan bajo la guía de la razón, lo cual como se ha visto, corresponde con vivir según el decreto común, es decir, buscando la utilidad del común. ¿Cómo se demuestra la utilidad del común sin excluir la propia y sin que la propia domine la definición de esa utilidad común? ¿Cómo se le demuestra a otro dicha utilidad en el espacio público, especialmente si se está en conflicto con ese otro? La utilidad propia consistiría en convencer al otro en qué radica la utilidad común, en esforzarse por convocar al otro hacia la misma dirección. Se trata de un esfuerzo de conservación individual y gregaria, pero apunta también a la conservación de la forma misma de gobierno. Sin fortaleza de ánimo, no sólo se deja instalar un conflicto, que se polariza en el tiempo –dando ventajas a ciertas utilidades particulares por encima de las públicas y comunes-, sino que puede volverse fratricida –bárbaro-. La soledad no es simplemente un *estado individual*, sino que expresa una matriz en la que los miembros de la sociedad formulan de un cierto modo cómo

resienten su utilidad, y la fortaleza de ánimo deber ser capaz de revertir dicha matriz, como si el reclamo de la barbarie fuera el límite de la política.

Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. París, Francia: PUF.
- Basili, E. (2005). La solitudo in Spinoza. *Isonomia*. Recuperado de <https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/basili/basili2005.htm>
- Beyssade, J.-M. (1994). Vix (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99(4), 493-503.
- Bidard-Frangne, C. (1999). Spinoza: l'exclusion communautaire comme rupture et comme constitution. *Tumultes*, 12, 31-56.
- Blanco, J. (2008). *Esse alterius iuris*: Espinosa, à rebours (Génesis y estructura del discurso sobre la servidumbre en la filosofía política moderna). En J. Carvajal y M.L. Cámará (Eds.), *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 273-299). Cuenca, España: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Brykman, G. (1973). Spinoza et la séparation entre les hommes. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78(2), 174-188.
- Carvajal, J. (2008). Sentido y función de la paz en Spinoza. En J. Carvajal y M.L. Cámará (Eds.) *Spinoza: de la física a la historia* (pp. 319-352). Cuenca, España: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Campos, André F. S. (2010). O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza. *Cadernos espinosanos*, (22), 55-83. doi: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89386.
- Cicerón, M. T. (1995). *Le orazioni* (Vol.4, G. Bellardi. Ed.). Turín, Italia: UTET.
- Cristofolini, P. (2004). Spinoza, l'individuo e la concordia. *Etica & Politica/Ethics & Politics*. Recuperado de http://www.units.it/etica/2004_1/CRISTOFOLINI.htm
- Cristofolini, P. (1985). *Esse sui juris e scienza politica*. *Studia Spinozana*, (1), 53-71.
- Fraisse, J.-C. (1974). De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79(1), 88- 98.
- Hernández P., V. (2007). Fortitudo animi. Sobre la presencia del otro en el proyecto –ético-eudaimonista del tercer género de conocimiento. En E. Fernández y M.L. Cámará (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp.289-295). Madrid, España: Trotta.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. París, Francia: ENS.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. París, Francia: Minuit.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Essay sobre poder y potencia en B. Spinoza* (G. De Pablo. Trad.). Barcelona, España: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pac, A. (2009). La paz después de la paz. Conflicto social y felicidad desde una perspectiva spinoziana. En D. Tatián (Comp.), *Spinoza. Sexto coloquio* (pp.221-232). Córdoba, Argentina: Brujas.

- Rojas P., S. (2012). *Spinoza : simultanéité et fluctuations*. Sarrebrücken, Alemania: EUE.
- Spinoza, B. (2005). Œuvres (vol.V *Traité politique*, éd.O.Proietti, tr.C.Ramond). París, Francia: PUF.
- Spinoza, B. (1925). *Opera* (Vol IV. C. Gebhardt. Ed.). Heidelberg, Alemania: C.Winter.
- Steinberg, J.D. (2008). Spinoza on being *sui iuris* and the Republican Conception of Liberty. *History of European Ideas*, 34(3), 239-249. doi: 10.1016/j.histeuroideas.2008.01.002.
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Revista Conatus*, 3(5), 45-50.
- Torres, S. (2010). La soledad de Spinoza. En D. Tatián (Comp.), *Spinoza. Sexto coloquio* (107-117). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Tinland, F. (1991). L'organisation de la puissance: violence, droit, liberté et fondation de l'État selon Spinoza. *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome* (pp. 349-372). Roma, Italia: École Française de Rome.
- Valero M., J. Á. (2014). Sobre los dos conceptos de democracia en Spinoza. *Revista Laguna*, (35), 73-90.
- Visentin, S. (2001). *La libertà necessaria. Teoria e practica della democrazia in Spinoza*. Pisa, Italia: ETS.