



Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 0797-5538

ISSN: 1688-4981

Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR

Ricci Cernadas, Gonzalo  
Spinoza y la igualdad Aportes conceptuales para una discusión actual  
Revista de Ciencias Sociales, vol. 36, núm. 53, 2023, pp. 149-174  
Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR

DOI: <https://doi.org/10.26489/rvs.v36i53.6>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=453676308007>

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

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## SPINOZA Y LA IGUALDAD

### APORTES CONCEPTUALES PARA UNA DISCUSIÓN ACTUAL

Gonzalo Ricci Cernadas

#### Resumen

Este artículo se propone estudiar el lugar de la igualdad como concepto en la filosofía política de Spinoza. En primer lugar, se describe la forma en que la naturaleza humana es entendida por Spinoza, tanto desde el horizonte del estado natural como del estado social en que esta se despliega. En segundo lugar, se estudia la desigualdad manifestada como afecto, aunque el propio Spinoza no la haya nombrado de esta manera en ninguna parte de la *Ética*. Finalmente, se esboza cómo las instituciones políticas que hacen al Estado se relacionan con el concepto de la igualdad.

**Palabras clave:** Spinoza, igualdad, política.

#### Abstract

*Spinoza and equality. Conceptual contributions for a current discussion*

This article aims to study the place of equality as a concept in Spinoza's political philosophy. In the first place, it describes the way in which human nature is understood by Spinoza, recounting both the horizon of the natural state and the social state in which it unfolds. Second, it studies inequality manifested as affect, even so Spinoza himself has not named it this way anywhere in the Ethics. Finally, then, it outlines the way in which the political institutions that make up the State are related to the concept of equality.

**Keywords:** Spinoza, equality, politics.

#### Resumo

*Espinoza e igualdade. Contribuições conceituais para uma discussão actual*

Este artigo tem como objetivo estudar o lugar da igualdade como conceito na filosofia política de Spinoza. Em primeiro lugar, descreve o modo como a natureza humana é compreendida por Spinoza, descrevendo tanto o horizonte do estado natural quanto o estado social em que ele se desenvolve. Em segundo lugar, estuda a desigualdade manifestada como afeto, ainda que o próprio Spinoza não a tenha nomeado assim em nenhum lugar da Ética. Por fim, então, delineia a forma como as instituições políticas que compõem o Estado se relacionam com o conceito de igualdade.

**Palavras-chave:** Spinoza, igualdade, política.

**Gonzalo Ricci Cernadas:** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Jefe de Trabajos Prácticos en la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires.

ORCID iD: 0000-0002-1727-0547

Email: [goncernadas@gmail.com](mailto:goncernadas@gmail.com)

Recibido: 01/06/2022.

Aprobado: 14/03/2023.

## Introducción

Si hay algo en lo que los comentadores de la obra del filósofo Baruch Spinoza coinciden es que los estudios sobre el concepto de la igualdad en dicho autor han sido escasos, por no decir prácticamente inexistentes (Vardoulakis, 2018; Hoffheimer, 1985).<sup>1</sup> Aún más, Tatián (2015) ha apuntado, en un ejercicio que desplaza el énfasis de esta noción, que la igualdad habría sido tematizada no tanto por Spinoza, quien se constituiría más bien como el adalid de la libertad, sino por su maestro, Van den Enden. En ambos casos, la igualdad quedaría todavía recubierta de cierto velo, sumida, por así decirlo, en penumbras en la relación que dicha temática tendría con el corpus spinoziano, ya sea por adjudicarle a esta un rol reducido dentro de su pensamiento, ya sea por erguir al holandés como un pensador que abreva de un pensamiento igualitario defendido por su educador, restringiéndole a Spinoza el título de, apenas, defensor de la libertad.

En el presente artículo se intentará movilizar el análisis en un ejercicio que procede en dos frentes al mismo tiempo: uno central y otro derivado. Por un lado —y este es el central—, se trata de restituirlle la carta de ciudadanía propia a la igualdad dentro del pensamiento de Spinoza, escudriñando dentro de su obra este término a veces tan esquivo, a tal punto que parecería nunca encontrarse plenamente desarrollado,<sup>2</sup> con el objeto de sacarlo a la luz y ponderarlo de una manera horizontal junto a otros conceptos ineludibles de su filosofía política, como lo son el estado de naturaleza, el estado civil, el conflicto, la concordia, el Estado, por nombrar algunos, pero también junto con —*last but not least*— la libertad. Por otro lado —y este es el derivado—, en especial relación con este último concepto recién mencionado, esto es, la libertad, se pretenderá, a su vez, postular que si, efectivamente, la igualdad puede ser rescatada del ostracismo a la que ha sido condenada dentro de las reflexiones en torno a Spinoza, esa recuperación no va en detrimento o en un sentido inversamente proporcional a la libertad. Dicho con otras palabras: se trata, así, de pensar la igualdad con la libertad y no, como se suele estilar en épocas contemporáneas, de tematizar la igualdad en contra de la libertad. Se buscará estudiar el concepto de la igualdad en el interior del pensamiento de Spinoza, particularmente en su faceta afectiva y política, motivo por el cual el tratamiento sobre ese tópico no será realizado en términos metafísicos u ontológicos, sino que atenderá al estudio de cómo se vincula con los modos finitos.

1 Ni siquiera se puede encontrar un tratamiento exhaustivo sobre el tópico por parte de los comentadores más renombrados de la obra spinoziana (por citar algunos: Albiac, 2018; Di Vona, 2011; García del Campo, 2008; Gueroult, 1968, 1974; Wolfson, 1934, 1969), salvo, quizás, con la excepción de Deleuze, quien estudia la igualdad principalmente en relación con los atributos (1996).

2 Aunque, cabe aclarar, que si este parecer tiene algún tipo de sustento solo podría confirmarse en una primera instancia, pues, como se verá, la igualdad tiene un asidero cabal dentro de la filosofía de Spinoza.

Lo que se ha planteado en el párrafo anterior no es, de todas maneras, algo inédito, sino que se encuentra ya formulado de una manera tanto más general como más profunda por Étienne Balibar en su libro *La igual libertad* (2017). Allí, precisamente, el francés nombra una “doble unidad de contrarios”, una diáada constituida, por un lado, por la igualdad y, por el otro, por la libertad. Este binomio puede ser sublimado en el neologismo que da título a ese texto, de manera que esos dos conceptos puedan ser pensados no ya en forma antitética, sino como dos caras de una misma moneda, esto es, como dos frentes de un mismo rostro, para evocar, en términos mitológicos, a los dos perfiles que Jano comportaría en sí mismo. Efectivamente, Balibar confirma nuestra intuición de pensar la igualdad y la libertad de manera conjunta, y el autor continúa su producción ahondando en distintas problemáticas, como la subjetividad política, el conflicto, el constitucionalismo y el Estado, elementos todos implícitos en su perspectiva.

De cualquier manera, nos interesa, sobre todo, resaltar apenas eso que Balibar ha dado en llamar como huella de la igual libertad, esto es, ese vestigio que ha arrojado como resultado esta doble unidad de contrarios. Y decimos esto no al azar o por obligación, sino porque podemos encontrar en Spinoza un apartado que da lugar a sostener una interpretación de este tipo a partir de un pasaje respecto del cual el propio Spinoza no ahonda mucho, pero que no por ese motivo disminuye la importancia en relación con lo que se intenta estudiar en el presente artículo:

Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que *la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad*, no puede, en modo alguno, ser conservada desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminentemente por su virtud, honores especiales. (Spinoza, 2010, p. 240; itálicas del autor)

Lo que se deja entrever aquí, en esta cita y particularmente en el resaltado, es la imbricación mutua e inextricable que existe entre los conceptos de igualdad y de libertad. Porque lo que Spinoza está afirmando, de vuelta, sin especial consideración en profundizar en esta relación, casi al pasar podría decirse, es que la igualdad no puede dejar de darse sin la libertad que ese primer término lleva insrito.

Haciendo especial hincapié, entonces, en ese concepto que ha quedado bajo esas tinieblas que implican la ausencia de un estudio pormenorizado por parte de los especialistas, como lo es el concepto de igualdad, no sin dejar de tener, a su vez, en cuenta la imbricación de este con la libertad, es que se estructura este artículo en tres tiempos. En primer lugar, se describe la forma en que la naturaleza humana es entendida por Spinoza, analizando el horizonte tanto del estado natural como del estado social en que esta se despliega. En segundo lugar, se estudia la desigualdad manifestada como afecto, aunque el

propio Spinoza no la haya nombrado de esta manera en ninguna parte de la Ética. Finalmente, se esboza la manera en que las instituciones políticas que hacen al Estado se relacionan con el concepto de la igualdad.

### 1. La condición humana

Empecemos de lleno con una cuestión capital para el presente apartado: ¿qué es el derecho natural para Spinoza? En su *Tratado teológico-político* lo define del siguiente modo:

Por derecho e institución de la naturaleza no [entiendo] otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales [concebimos] que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, por naturaleza están determinados a nadar y los grandes comer a los más chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. (Spinoza, 2012, pp. 334-335)

Spinoza sostiene que todo individuo tiene derecho a todo lo que puede. Esto trae aparejado que el derecho de cada individuo es equiparable a su poder. En efecto, cada individuo tiene tanto más derecho cuando más poder tiene. Todos los individuos, sin reparar en si se trata de animales o de seres humanos, actúan en virtud de las leyes de su naturaleza. En este sentido, Spinoza pone el ejemplo de los peces, que, por su naturaleza, se encuentran determinados a nadar en las aguas de los ríos, mares u océanos y, asimismo, a aquellos más grandes les corresponde devorar a los más pequeños. Para justificar la identificación del derecho natural con las reglas de naturaleza de cada individuo, Spinoza ofrece una explicación que remite a la ontología:

En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. (Spinoza, 2012, p. 335)

Se ve, entonces, que el poder de la naturaleza es el poder de la totalidad de los individuos y que el derecho de cada uno de ellos es equiparable a su poder, puesto que el primero se extiende hasta donde llega el segundo.

Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, en cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación con alguna

otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza. (Spinoza, 2012, p. 335)

Este esfuerzo por perseverar en su estado por sí sola es el mismo en todas las cosas de la naturaleza, pero varía de acuerdo a cada modo. Es por ello que Spinoza afirma que las leyes de la naturaleza no están confinadas a algún modo en particular (por poner un caso, a los seres humanos), sino que son aplicables a todos los modos existentes y no existentes en la naturaleza. La naturaleza no discrimina, sino que abarca infinitas cosas, implica a todo el orden eterno e inmutable de la naturaleza.

El derecho es equiparado al poder. De esta manera, el poder o derecho es el grado de potencia con el que cada modo finito ejerce su *conatus*, ese esfuerzo por perseverar en su ser. Es inherente y constitutiva de los seres humanos una potencia, un esfuerzo por perseverar en su propia existencia. Estos se esfuerzan por perseverar en su ser y, según ello, tienen derecho a existir y desarrollarse en la medida en que su fuerza o poder lo permita.

¿Cuál es el panorama que tenemos presente en función de lo vertido recién, entonces? Lo que se presenta da cuenta del estado de naturaleza en el cual todos los seres humanos se encuentran sumidos, su derecho se extiende de manera concomitante hasta donde su poder alcanza. Se desprende de esto que

los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determina a obrar y se esfuerza en conservarse. (Spinoza, 2010, p. 91)

Por mor de los afectos, esta potencia aumenta o disminuye. El hombre, de la misma manera que el resto de los seres vivos, no es autosuficiente, sino que se encuentra atravesado por una trama de dependencias recíprocas que lo unen a los otros hombres. Los seres humanos son una serie de relaciones constantes e inconstantes con otros seres humanos, no son una sustancia ni un átomo.

Esto significa que el derecho natural “no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito” (Spinoza, 2010, p. 95). Vemos aquí que el derecho natural no es contrario al conflicto o la oposición entre los hombres, sino que habilita a que los hombres se enfrenten entre sí en luchas constantes y sin término alguno. Es por eso que Spinoza puede afirmar que los hombres son recíprocamente hostiles entre sí e inclusive que son enemigos por naturaleza.

Quizás podamos advertir aquí ciertas resonancias con el famoso *dictum* hobbesiano que reza *bellum omnium contra omnes*, esto es, la guerra de todos contra todos, que Hobbes menciona en el “Prólogo” de su *Del ciudadano*

(2010, p. 118).<sup>3</sup> En efecto, es sabido que Spinoza tenía conocimiento de este texto del pensador inglés y, por este motivo, no resulta temerario plantear que las posiciones elaboradas por el holandés hayan sido, en cierta medida, desarrolladas teniendo al pensamiento de Hobbes como un horizonte de referencia.<sup>4</sup> Siguiendo esta línea de razonamiento, se puede suponer que, frente a la antropología negativa característica de la filosofía política hobbesiana, Spinoza entiende que los seres humanos pueden comportarse tanto de una manera ominosa (esto es, tendiente al conflicto) como de una forma virtuosa (esto es, propensa a la cooperación), dependiendo su acción de los afectos a los cuales se encuentren expuestos de manera azarosa.

Efectivamente, como podemos atestiguar, hay conflicto: el derecho natural en nada se opone a este. Esto también podría llevar a colegir que, en tanto en cuanto el derecho de cada persona se extiende hasta donde llega su poder, todos los individuos son iguales entre sí, al menos en este aspecto formal. A esta consideración que entendería que todos los seres humanos son, en este sentido, iguales entre sí le oponemos un postulado que surge a partir de una digresión que atraviesa los conceptos de *sui iuris* y de *alterius iuris*, los cuales designan la independencia o dependencia de un sujeto, respectivamente. Si se sigue brevemente esta tangente en relación con lo que se viene razonando, es posible avistar lo siguiente: “en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro” y, como contrapartida, tiene “menos derecho, cuantas más razones tiene de temer” (Spinoza, 2010, p. 98). De esta manera, si “los hombres en el estado natural son enemigos” (Spinoza, 2010, p. 116), debe entenderse que una persona poseerá mayor derecho no en una situación en la que se encuentra expuesta incesantemente ante cualquier peligro, sino en un estado civil o político que se “se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias” (Spinoza, 2010, p. 110). Ello explica, así, el porqué de que el estado natural y el estado político no se contrapongan: este último “busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón” (Spinoza, 2010, p. 110).

Lo que demuestra esta comparación entre, por un lado, el estado de naturaleza y la igualdad, y, por el otro, el estado de naturaleza y el binomio *sui iuris-alterius iuris*, es que cualquier afirmación explícita que Spinoza realiza

3 Mencionamos esta obra de Hobbes y no su más famoso *Leviatán*, donde también se encuentra este concepto, debido a un detalle importante: tal como indica Vulliaud (2012), en el relevamiento que se hizo de las posesiones de Spinoza luego de su muerte no figura ningún ejemplar de *Leviatán* y sí, en cambio, una copia de *Del ciudadano*.

4 Hay evidencia textual de ello en una epístola que Spinoza envía a su amigo Jarig Jelles, en la cual, contestándole una pregunta, refiere a Hobbes, aunque no estrictamente sobre el tema que planteamos: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural” (Spinoza, 1988, p. 308).

a cuentas de que las personas son, bien iguales, bien independientes dentro del estado natural, colapsa por sí misma hacia el interior en tanto se observa que una vez desarrollada la dinámica que guía al estado natural nadie es igual a los demás ni tampoco reviste el estatuto de *sui iuris*. Lo que signa, precisamente, al estado de naturaleza spinoziano es una situación no solo de heteronomía constante de los individuos, sino también de una desigualdad radical entre las *potentiae* de las diferentes personas entre sí.

Hay, entonces, en el estado de naturaleza, una desigualdad impar. Es por ese mismo motivo que los seres humanos pueden llegar a entablar relaciones conflictivas los unos con los otros, puesto que, de otra manera, ¿cómo se explicaría que sujetos con un poder idéntico se enfrenten entre sí? Esto es, si cada uno tiene una potencia equivalente a la de los demás, ¿antagonizar con otro no sería derivar en una situación de suma cero, en la que los involucrados se aniquilen mutuamente? En efecto, cada individuo es singular en el estado de naturaleza y tiene, conjuntamente, un poder irreducible a su propia persona y complejión. Lo que se puede contemplar aquí es que, a pesar de que pueda entenderse, *at face value*, que en el estado de naturaleza todos son iguales en tanto comportarían el mismo poder y serían *sui iuris*, esta es apenas una consideración hipotética que no se corresponde con la verdadera situación a la que todos los seres humanos —y también todos los seres vivos en general— se encuentran expuestos: presos de las afecciones inconstantes que los sumen en un estado de inevitable pasividad en la cual ni poseen todos el mismo poder ni tampoco pueden llegar a devenir *sui iuris*. Nos atrevemos a decir, incluso, que el estado de naturaleza es ficticio:<sup>5</sup> no se corresponde a ninguna realidad concretar y situada, sino que es apenas un planteamiento hipotético con fines heurísticos con relación a cómo ha de constituirse un estado civil o político entre los hombres. Spinoza sostiene: “Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles” (Spinoza, 2010, p. 99). Y añade que “[l]os hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común” (Spinoza, 2010, p. 84). Y afirmamos esto porque, en nuestra interpretación, ningún ser humano puede escapar a la lógica de la socialización: todos los hombres y mujeres se encuentran ya socializados, esto es, en relación con sus pares de manera necesaria. Como citamos, para Spinoza los hombres son animales sociales, los cuales no pueden vivir de manera aislada, como si de un imperio dentro de otro imperio se tratara.

<sup>5</sup> Precisamente a ello refiere Spinoza al inicio del capítulo XVII de su *Tratado teológico-político*: “Las consideraciones del precedente capítulo acerca del derecho del poder soberano sobre todas las cosas y sobre el derecho natural que cada uno traslada a él no conviene plenamente con la práctica, y aunque esta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ello, nunca se evitirá, sin embargo, que quede en muchos puntos como algo meramente teórico” (Spinoza, 2012, p. 353).

De esta manera, lo que nos gustaría resaltar es lo siguiente: parecería conjugarse de una manera asaz paradójica que los seres humanos son tan iguales como desiguales. Iguales en un sentido abstracto o formal: todos coinciden en que su derecho es equivalente a su poder y, por tanto, su derecho se extiende a la par de hasta donde su poder se extiende. Desiguales en un sentido concreto o material: cada persona es un ser irreductible cuyo poder es único y, así, es incomparable al de los demás. En Spinoza conviven ambas afirmaciones, que corren como líneas paralelas, sin entrar en contacto entre sí y sin contradecirse. Lo que podemos hacer es, entonces, a continuación, escudriñar de qué manera esta condición física que hace a la condición de las personas se traslada al diagrama afectivo que Spinoza desarrolla, muy particularmente, en la tercera parte de la Ética.

## 2. La desigualdad como afecto

Spinoza define el afecto como las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000, p. 126).<sup>6</sup> Los afectos tienen, entonces, una modalidad física que les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de “una física de los afectos” (2004, p. 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es así la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza: “los afectos son las fuerzas que constituyen y expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas” (Bernstein, 2002, p. 17).

---

6 Si seguimos el paralelismo de los atributos, podríamos decir que el afecto no es un fenómeno meramente corporal, sino que también tiene su correlato mental: que podemos encontrar una “relación de expresión” (Macherey, 1998, p. 41) entre ambos atributos (la extensión y el pensamiento). Ese discernimiento se vislumbra gracias a la distinción entre las nociones afecto (*affectus*) y afección (*affectio*). Tal como advierte Misrahi (2005, pp. 29-35), el afecto designaría, en particular, a la conciencia que se tiene de un acontecimiento que sucede a nivel corporal. Si el afecto designa entonces a la conciencia que se tiene de aquello que ha tenido lugar en el atributo de la extensión, la afección designaría al suceso corporal, esto es, a la modificación misma. Así, pueden asociarse ambas nociones: el afecto es la idea que se tiene y que se corresponde a una modificación, es decir, a una transformación particular del cuerpo, a una afección. Es en este sentido, pues, que Misrahi puede afirmar que “[e]l afecto expresa así, o encarna, la naturaleza del hombre: es la unidad indisociable de los dos aspectos de su realidad, el cuerpo y el espíritu” (Misrahi, 2005, p. 31). Ramond (2007, pp. 16-20) comparte la distinción realizada por Misrahi y, a su vez, precisa la aparición del término *affectio* ya en la definición quinta de la primera parte de la Ética referida al modo, para señalar que dicha noción de afección había sido utilizada para describir la esencia del modo, la cual consiste en alterar, transformar o modificar a la sustancia. Lordon (2013, p. 141) sigue esta misma línea de interpretación. Distinta es la interpretación de Kaminsky (1998, pp. 33-34), quien sostendrá que la diferencia radica en que *affectio* remite a un estado pasivo del cuerpo afectado por otro cuerpo exterior, mientras que *affectus* al cambio de complejión de cuerpos a estados de pasajes activos.

Lo que se atestigua en función de lo expuesto en el párrafo anterior es que los afectos son la expresión propiamente humana que expresa las aficiones que acontecen en los hombres en tanto que cuerpos, por las cuales su potencia aumenta o disminuye. Cuando hablamos de afectos, entonces, nos referimos al registro netamente humano. En este sentido, para Spinoza, la variedad de afectos que experimenta un individuo se constituye a partir de un trinomio que puede denominarse como afectos primarios. El filósofo holandés los expone claramente en la cita que sigue:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría [*laetitia*] la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza [*tristitia*], en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. [...] Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres. (Spinoza, 2000, pp. 134-135)

Alegría, tristeza y deseo son, siguiendo el orden de la enumeración que realiza Spinoza, los afectos primarios. Vemos, así, que la alegría y la tristeza refieren a una variación positiva y negativa de la potencia, respectivamente. El deseo, por su parte, ejerce un papel troncal: se constituye en el asiento fundamental del cual el resto de las pasiones que Spinoza distingue pueden ser derivados, incluyendo aquellos otros dos afectos primarios que son la tristeza y la alegría. Es gracias al deseo que estos dos pueden definirse como tales, esto es, como pasajes o transiciones a perfecciones menores o mayores.

Pero no nos apartemos de la cuestión central que tratamos de elucidar aquí: los afectos son la expresión psíquica de aquellos estados físicos que atraviesan y signan el devenir de una persona. De esta manera, si en el apartado anterior afirmamos que, en un sentido material o concreto, los hombres y las mujeres se encuentran definidos por una situación de eminente desigualdad, los afectos que se expresarán de este estatuto físico no pueden ser más que concomitantemente dispares. Tal es lo que los afectos de la envidia y la soberbia dejarían entrever, de acuerdo a un novedoso estudio realizado por Lantoine (2021). En efecto, a pesar de, como se dijo en la introducción, la exigua cantidad de trabajos sobre el tema, debe destacarse que ha sido de reciente aparición, en 2021, la publicación de dos artículos abocados al tópico de la igualdad en Spinoza, de los cuales el de Lantoine integra la novel compilación intitulada *Spinoza et la politique de la multitude*. Lo que Lantoine muestra en su artículo es que podría advertirse que la igualdad se hace presente, *a contrario*, justamente a través de dos pasiones que se ubicarían en su posición antitética, tal como lo son la envidia y la soberbia. De ambas tenemos una definición en el apartado final de la tercera parte de la Ética, lo que se conoce como “Definiciones de los afectos”: respecto de la primera, Spinoza la definirá como “el odio, en cuanto que afecta al hombre de tal ma-

nera que se entristece con la felicidad de otro y, al revés, goza con el mal de otro” (Spinoza, 2000, p. 173); mientras que la soberbia será precisada como el “estimarse a sí mismo más de lo justo por amor propio” (Spinoza, 2000, p. 174). De estos dos afectos, como dijimos, Lantoine precisa dos formas de aparición de la igualdad. Una primera concerniría a “la potencia, designando quizá menos una igualdad positiva que una igualdad despreciable” (Lantoine, 2021, p. 187). Habría, luego, una segunda forma de igualdad, la cual se desdobra en dos faces: “una igualdad subjetiva, imaginada mediante una imitación de afectos intraespecíficamente privilegiados, que indica un intercambio equitativo y [otra igualdad] objetiva de propiedades comunes conocidas por la razón” (Lantoine, 2021, p. 188). Cabría, entonces, suponer que, entre los hombres, tres sentidos de la igualdad pueden ser postulados: una igualdad de las potencias, una igualdad imaginada respecto al parecido y una igualdad conocida por la razón que supone una paridad.

Si bien el análisis que realiza Lantoine no progresá más allá de estos aspectos físicos y psíquicos, sí se extiende hasta el punto en que estudia la forma en que estas igualdades se articulan a un nivel institucional y estatal. Este último es un aspecto que, no obstante, es analizado de manera más pormenorizada por Hervet en su artículo “Spinoza, philosophe de l’égalité? L’*aequum* comme régime affectif et politique”, incluido en la compilación recién mentada. Como indica el título del artículo, lo que Hervet se propone es escudriñar cómo la raíz latina *aequ*, presente en el vocabulario filosófico-político spinoziano, impacta en el desarrollo de las elaboraciones de Spinoza que atañen a la igualdad. En particular, la autora no deja de soslayar la propincuidad que existe entre la noción de la *aequum* y el término de idea adecuada,<sup>7</sup> la cual designa a la idea considerada en sí misma, intrínsecamente, esto es, sin relación con el objeto a que ella aludiría: la idea adecuada, en este sentido, expresaría la característica más eminente de la veracidad de un conocimiento que se adquiere, la cual logra dar cuenta del conjunto de encadenamientos de causas-efectos por el que un fenómeno llega a constituirse y a presentarse como tal. De cualquier manera, independientemente del vínculo de esta raíz latina mencionada con la adecuación de una idea, sobresale como interesante del trabajo realizado por Hervet la relación que esta investigadora propone entre el régimen afectivo —el cual signa, sin lugar a dudas, la condición del ser humano— con el pasaje que se efectúa (como sostendemos, al menos en términos hipotético-analíticos) entre el estado de naturaleza y el estado político. Lo que resulta profícuo de la propuesta de Hervet es, entonces, el análisis que considera muy acertadamente que los hombres, al menos en una primera instancia, son todos iguales entre sí, afirmación que se pone en tela de juicio de manera inmediata al explicitar que, también, los seres humanos no pueden ser, sin embargo, iguales, dada

7 Existe, también, otro artículo, de autoría de Lord (2018), que explora la cercanía entre las nociones de igualdad y de *ratio* en la obra spinoziana.

la diferencia de potencias que existen entre ellos. Así, se puede llegar a una proposición que sostenga, paradójicamente, lo siguiente: es en virtud de la desigualdad imperante entre las personas que puede encontrarse un denominador común que las agrupe, a saber, que ellas son iguales gracias a su desigualdad. Dicho con otras palabras: si los seres humanos pueden ser caracterizados como iguales, esto es solo a título de entender que esa igualdad descansa sobre una desigualdad radical. Es allí donde, precisamente, dice Hervet, que “encontramos una definición clásica del concepto de igualdad: el de una identidad pobre, una identidad perdida” (2021, p. 211).

Si existe un concepto de igualdad en Spinoza, a ojos de Hervet se trata apenas de una identidad debilitada, la cual autoriza a realizar comparaciones entre dos o más cosas irreductibles entre sí, razón por la cual si existe una identidad, esta será siempre una de carácter relativo y nunca absoluto. Frente a semejante consideración conceptual de la igualdad es que, de acuerdo a la autora, esta debe ser articulada política y éticamente a partir de las instituciones imperantes en el estado político; solo así la igualdad podrá instituirse como la piedra angular de todo el sistema spinozista: “la igualdad política debe anclarse en una exigencia ética al riesgo de no permanecer como una igualdad desnuda, es decir, una igual impotencia o una igual servidumbre pasional” (Hervet, 2021, p. 211). Y es a cuentas de esto que Hervet cita el escolio de la proposición 54 de la cuarta parte de la Ética, el cual pasamos a reponer *in extenso*:

Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzarán de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no teme. Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados. (Spinoza, 2000, p. 219)

La *superbia* aparece así como un afecto que tiende a la pretensión, a los honores y a la vanagloria, esto es, como un sentimiento de superioridad respecto a los demás imaginada: si tal pasión afectara a todas las personas por igual, entonces no habría lazo social alguno capaz de fundar una vida en comunidad, ya que, en efecto, es preciso que ese afecto sea contrapesado por otro que impacte en los individuos de modo que se estimen menos de lo justo y puedan, pues, servir a otros individuos.

A este respecto, podemos concordar con Hervet en que la soberbia es un afecto que muestra el imperio de la desigualdad entre los hombres, motivo por el cual coincidimos con Lantoine solamente a medias, puesto que este último destaca no únicamente la pasión de la soberbia, sino también la de la envidia. ¿Por qué impugnamos, entonces, que pueden ubicarse en la envidia las coordenadas que permiten afirmar que esta se constituye como un afecto que muestra la desigualdad? Para contestar este interrogante iremos por partes, elucidando primero por qué acordamos *in toto* con Hervet y solo a medias con Lantoine. La soberbia, consideramos, demuestra muy acertadamente una de las formas en que la desigualdad se da en términos afectivos entre las personas. Su definición fue ya dada antes, pero, para repetirla aquí, podemos recordar que comprendía la figura de la afectividad correspondiente al hecho de que el hombre porta un optimismo excesivo respecto de sí mismo, a tal punto que se estima más de lo justo en función de la alegría experimentada. A este respecto, Spinoza brinda un desarrollo en el escolio de la proposición 26 de la tercera parte de la Ética:

Con esto vemos que fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y a la cosa amada más de lo justo, y que, en cambio, estime menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, ya que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas las cosas que alcanza con la sola imaginación y que por lo mismo contempla como reales, y exulta con ellas, mientras que es incapaz de imaginar las que excluyen la existencia de las mismas y limitan su propia potencia de actuar. La soberbia es, pues, la alegría surgida de que el hombre se estima a sí mismo más de lo justo. (Spinoza, 2000, pp. 143-144)

Lo que esta cita muestra es que la soberbia es, como se menciona tan evocativamente, una especie de delirio comparable a soñar con los ojos abiertos ya que el individuo cree que puede alcanzar todas las cosas por medio de su imaginación únicamente, esto es, que contempla a esas cosas imaginarias o alucinatorias como reales, al alcance de su potencia de acción. Esto quiere decir que “no puede imaginar [las cosas] de manera justa puesto que [esa persona] se encuentra poseída por una consideración pasional de sí que hace que se considere más allá de lo justo” (Macherey, 1998, p. 210). Este amor hiperbólico por sí mismo conduce a esa persona a imaginar como por fuera de la razón aquellas otras cosas que la excluirían, lo cual, como Spinoza afirma, limitaría la propia potencia de actuar del sujeto. Este afecto de la *superbia* es, así, una suerte de pasión descarrilada que hace que el propio individuo pierda y desconozca toda medida real de las cosas.

Ahora bien, es interesante que en la definición 28 de los afectos de la tercera parte de la Ética Spinoza diga que “para este afecto [la soberbia] no

se da contrario” (2000, p. 174). En efecto, podría entenderse esta declaración como una que afirma que una persona que se encuentra poseída por un amor de sí se encuentra en un estado de satisfacción (o de autosatisfacción) que excluye, *prima facie*, cualquier principio de tristeza, esto es, una inclinación a estimarse menos de lo justo. Precisamente a ello refiere Spinoza al continuar con la definición recién citada: “... ya que nadie se estima menos de lo justo por odio a sí mismo; más aún, nadie se estima a sí mismo menos de lo justo, en cuanto que imagina que no puede esto o aquello” (2000, p. 174). Lo que el filósofo holandés parece detectar aquí es la existencia de una pulsión que hace que la relación que una persona establece consigo misma se encuentra signada, inevitablemente, de manera espontánea, por una confianza inalterable, incapaz de ser revertida bajo ningún contexto.

Empero, y a pesar de lo que el holandés acaba de aseverar, podemos encontrar un afecto que, de alguna manera, se opone a la soberbia: se trata de la abyección, la cual es definida por Spinoza como un “estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza” (2000, p. 175). Esta es, creemos, la pasión que podría ser postulada como el término correcto con el cual se completaría el binomio ya habitado por la soberbia. Se trata, la abyección, de un nuevo sentimiento que nace producto de la alteración de la confianza que cada uno tiene, instintivamente, en sí mismo.

Es interesante hacer notar que, a pesar de figurar la *abjectio* en el apartado sobre la definición de los afectos al final de la tercera parte de la Ética, dicho afecto no se encuentra esbozado en ningún lugar de esa parte, sino que, para encontrar una mención ulterior, debemos avanzar hacia la cuarta parte de esa misma obra, específicamente hacia las proposiciones 55, 56 y 57. En la primera de ellas se especifica que “[...]a máxima soberbia o la máxima abyección es la máxima ignorancia de sí mismo” (Spinoza, 2000, p. 220). Podemos, con ello, empezar a intuir que, a pesar de lo afirmado por Spinoza en la explicación de la definición brindada a cuentas de la soberbia, existe entre este afecto y la abyección una especie de similitud diametralmente opuesta, es decir, ambas pasiones irían en direcciones netamente contrapuestas en un sentido simétrico: ambas aparecen como pesas que se cancelan mutuamente en una báscula. De hecho, el propio holandés lo deja bien en claro en el escolio de la proposición 57 de la cuarta parte de su *magnum opus*:

Aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Pues, como su tristeza surge de que juzga su impotencia por la potencia o virtud de los demás, su tristeza se aliviará, es decir, que él se alegrará, si su imaginación se ocupa en contemplar los vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: “consuelo de desgraciados es haber tenido compañeros de males”; y, al contrario, se entristecerá tanto más cuanto más se crea inferior a los demás. De ahí que nadie sea más propenso a la envidia que los abyectos, y que estos pongan el máximo esfuerzo en ob-

servar los hechos de los hombres, más para denigrarlos que para corregirlos, y que terminen no alabando más que la abyección y gloriándose de ella pero de tal forma que siempre aparecen como abyectos. Y estas cosas se siguen tan necesariamente de este afecto como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. (Spinoza, 2000, p. 221)

Lo que la cita anterior deja claro es que la abyección es lo contrario a la soberbia<sup>8</sup> a tal punto que, en función de esa oposición, no es de extrañar que ambas lleguen, a veces, a coincidir: aquellos presos de la abyección pueden, en ocasiones, tender a experimentar soberbia. Pero enfatizamos el carácter numéricamente restringido de este fenómeno, porque no forma parte de la naturaleza humana el estimarse menos de lo justo, sino mostrar, en cambio, un optimismo instintivo que escapa a cualquier determinación pesimista de la razón, la cual busca por todos los medios de eliminar.

La abyección, en este sentido, es una suerte de *rara avis* o de *hapax legomenon* en la gramática afectiva de Spinoza: si bien ella no aparece estrictamente una sola vez mencionada, al menos en la Ética, sí podemos ver que su emergencia en dicha obra es sumamente acotada o escueta. Pero no es en función de sus contadas apariciones que debemos, por ello, concluir que su rol es menor dentro del pensamiento afectivo spinoziano.

Es preciso, por tanto, reconstruir, ahora, cómo estos dos afectos que son la soberbia y la abyección se imbrican con una dimensión institucional o estatal, dimensión que, según se verá en el apartado siguiente, intentará sublimar estos afectos que tienden a la desigualdad o a la iniquidad.

### **3. El Estado y la igualdad**

Es precisamente en este contexto de choques de cuerpos entre sí donde se abre la posibilidad primera de que dos cuerpos converjan de manera armónica y concordante; en palabras de María Jimena Solé, “es en el ámbito de la física de los cuerpos y las ideas irracionales de la imaginación donde se tiene de el primer lazo entre los hombres” (2004, p. 93). Esa primera relación tiene por puntapié inicial el hecho de que al imaginar que una cosa similar comporta un afecto determinado uno mismo experimentará dicho afecto. Este es el principio de imitación de los afectos, el cual es especificado por Spinoza en la proposición 27 de la tercera parte de la Ética: “Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por

8 Macherey escribe que, para una filosofía que se caracteriza por una ontología de lo positivo —y tal es el pensamiento de Spinoza—, no puede decirse que la abyección sea lo opuesto de la soberbia, ya que, realizando una analogía, no podría decirse, para tal pensamiento, que la enfermedad es lo contrario a la salud, debido a que la primera sería apenas el índice de la ausencia de la segunda (1998, p. 213).

un afecto similar” (2000, p. 144). Es en virtud de este principio, por el cual proyectan semejanzas y desemejanzas, que los individuos se anudan entre sí; si los hombres experimentan que son semejantes entre sí y se parecen entre ellos, tienden a agruparse (Matheron, 2011, p. 155).

Pero este principio de imitación afectiva no basta por sí solo para fundar una comunidad o para explicar el surgimiento de un individuo colectivo: los afectos a ser imitados son azarosos y contingentes y, por lo tanto, pueden propender tanto a un aumento (esto es, en un sentido virtuoso y de concordia) como a una disminución de la potencia (esto es, en un sentido vicioso y de discordia).<sup>9</sup> Si bien los comentadores del corpus spinoziano divergen en cuál es el afecto que permitiría explicar la formación de una comunidad,<sup>10</sup> podemos acordar con Santos Campos (2012, pp. 124-126) que, en particular, la multitud se asocia por un afecto común:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. (Spinoza, 2010, p. 131)

9 En palabras de Balibar: “[El semejante] es constituido por un proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama ‘imitación afectiva’, y que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la ‘multitud’ como agregado inestable de pasiones individuales. ¡Los hombres, si bien tienen la misma ‘naturaleza’, no son ‘semejantes’! Sino que estos devienen semejantes. Y lo que provoca la identificación es una ‘causa exterior’, a saber, la imagen de otro como objeto afectivo. Pero esta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante” (Balibar, 2011, p. 103).

10 La ambición de gloria es el principal afecto que Matheron destaca en *Individu et communauté chez Spinoza* como cemento de la sociabilidad, aunque no es el único. Lo que el comentador denomina como el ciclo fundamental de la vida interhumana se encuentra completado por la piedad, la ambición de dominación y la envidia. En otro texto, publicado 25 años después, Matheron (1994) enmienda su elucidación pasional, puesto que, a su criterio, habría hecho intervenir cálculos utilitaristas que no alcanzan a todos los hombres por igual e introduce otro afecto clave para explicar el nacimiento de la comunidad: la indignación. En *La anomalía salvaje*, Negri (1993) acota que el fundamento de la unión de individuos radica en el miedo a la soledad. Posteriormente, en un ensayo de 1985, Negri (2000) asegura que la base de la unificación de individuos separados en una masa democrática reside en la *pietas*, lo que permite asegurar una orientación hacia el bien común. Más recientemente, el filósofo italiano (2009, 2015) indica que es la *cupiditas* la que permitirá que la generosidad y el amor se impongan al egoísmo, constituyendo el fundamento mismo de la existencia. Para Zourabichvili (2008), la multitud tiene su origen en un principio de semejanza y concordia y únicamente deviene libre cuando es movida por el amor a la libertad, cuyo *habitus* se asienta en las guerras de emancipación. Balibar (2011, p. 101) argumenta que el odio puede constituir una forma del lazo social. Laveran (2012) postula dos vías que dan nacimiento a la comunidad: una inadecuada, precaria e imaginaria, fundada en el principio de imitación, y otra adecuada y racional, basada en el principio de la conveniencia, el interés y lo útil. En nuestro parecer, la contraposición de Laveran no tiene cabida en el pensamiento de Spinoza, en tanto explicita que “las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (Spinoza, 2010, p. 88).

A partir de la mecánica del mimetismo afectivo es que la multitud se conforma en función de, como dice Spinoza, un afecto común, de entre los cuales los más decisivos son la esperanza y el miedo.<sup>11</sup> La posibilidad de la aniquilación por la hostilidad del medioambiente en el cual el hombre está inserto lo lleva a tratar relaciones con otras personas, participando así de un poder que implica un aumento de su potencia. Miedo de ser destruido; esperanza de aliarse junto con pares con el objeto de aumentar su potencia. Como unión de distintos hombres se llega a una multitud que puede ser, en sí misma, considerada como un solo cuerpo, el cual detenta una complejidad y una potencia mayor a las de los cuerpos que lo conforman.

De esta manera, esperanza y miedo comprometen no solo a una persona en particular, sino a la relación con sus pares y, por ende, a la sociedad toda de la cual él forma parte. En efecto, tal como lo describe en el *Tratado político*, la esperanza y el miedo siguen persistiendo en el estado político, esto es, no pertenecen únicamente al estado de naturaleza. Es por ese preciso motivo que, como tales, la esperanza y el miedo jugarán un papel decisivo a la hora de condicionar el régimen político de turno, bien de una manera que le sea beneficiosa, bien de una manera que favorezca la sedición.

Lo que intentaremos proponer es que la instancia estatal comporta una suerte de mediación “que de ninguna manera es dialéctica, sublimación, o superación, sino que antes bien ‘movimiento real’ [...] [y], en cuanto real, al mismo tiempo cooperativo y conflictivo, sin que ninguno de los dos aspectos pueda superar definitivamente al otro” (Del Lucchese, 2004, pp. 257-160).<sup>12</sup> Reside en la base de lo mencionado recién la concepción implícita de que las instituciones deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socavan la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es —y siguiendo a Lordon (2013, pp. 168-173)—, como una

11. Explicamos únicamente aquellos afectos comunes que Spinoza menciona, que son la esperanza y el miedo. No nos enfocaremos en el otro afecto mencionado en la cita por Spinoza, el anhelo de venganza, dado que este remite a una especificidad y una problemática que exceden las pretensiones del presente trabajo. Por este motivo, para un abordaje de su estudio, nos pliegamos a las investigaciones de Jaquet (2011) y Torres (2011), así como también a Ricci Cernadas (2021).

12. De lo que se trata es, en suma, de abordar la misma problemática que fue avistada por Macherey en forma de interrogación ya hace décadas en su recensión a *La anomalía salvaje* de Negri, en la cual se preguntaba por la posibilidad de plantear la posibilidad de la existencia de una mediación o dialéctica que no fuera hegeliana dentro del pensamiento de Spinoza: “Sobre este punto Negri tiene, sin dudas, razón: no hay lugar para una dialéctica hegeliana, procedente de ese movimiento inmanente y continuo que transforma progresivamente la negación en negación de la negación, según la recurrencia de una teleología. ¿Pero hace falta concluir que un pensamiento de tipo spinozista debe, por ello, invalidar todo tipo de dialéctica? ¿Un pensamiento tal no constituiría más bien una invitación a reconsiderar el funcionamiento y el estatuto del proceso dialéctico, en vista de despejarlo de una concepción finalista?” (Macherey, 1992, p. 270). La misma interrogante fue ya planteada años atrás en las páginas finales de su célebre *Hegel o Spinoza* (Macherey, 2014, pp. 257-260).

operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas.<sup>13</sup> Dada la esencia deseante de cada modo finito por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de aficiones, sino en un encauzamiento de estas en una oferta agonista regulada institucionalmente.<sup>14</sup>

Antes de proseguir, permítasenos realizar una digresión de manera de contestar una posible objeción que se nos podría formular. Ya que si, en efecto, como hemos comentado, los hombres y mujeres se encuentran particularmente propensos a ser afectados por pasiones que hacen que entre ellos prime la desigualdad, entonces, ¿de dónde proviene este impulso igualitarista que el Estado busca imponer? Parecería que, en cierta manera, nos topamos con la paradoja del huevo o la gallina: ¿qué vino primero, la multitud o el Estado? Pero la problemática que tenemos aquí es distinta a esa paradoja porque, para Spinoza, hay claramente un término que antecede lógica y temporalmente al otro: la multitud. En efecto, si el Estado es precisamente ese “derecho que se define por el poder de la multitud” (Spinoza, 2010, p. 99), esto es, si el Estado es fundado por la multitud, ¿cómo puede la desigualdad de la multitud devenir en igualdad estatal? Damos así con un atolladero que parece insalvable en la filosofía spinoziana. Para lograr salir de este aprieto, proponemos reparar en una formulación que Spinoza realiza solamente en una ocasión en toda su obra a cuentas de la multitud. Cuando el filósofo holandés pesquisa el régimen político monárquico, al pasar, sin elaborarlo de manera más extensa, dice lo siguiente: “la espada o derecho del rey es, en verdad, la voluntad misma de la multitud o *de su parte más fuerte*” (Spinoza, 2010, p. 170; itálicas del autor). Esta cita deja entrever que es un hecho típico el que el derecho del Estado sea determinado por la fracción más poderosa de la multitud y no por la voluntad de la totalidad de ella. Podemos, de esta manera, aventurar como solución que el Estado no se ve determinado como tal siempre o únicamente por la totalidad de la multitud, sino que, en ocasiones, puede ser conformado por la parte más fuerte de ella y que sus valores pueden ser informados, por ende, por esa misma parte. Se evita, con ello, recaer en el problema mencionado recién sobre cómo es que un Estado igualitario podía provenir de una multitud desigualitaria: porque, precisamente, es posible que una fracción de la multitud se encuentre conformada por afectos que tiendan a la igualdad, una suerte de basculación entre la soberbia y la abyección, coexistiendo

13 A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término “sublimación” como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. “Sublimación” es así efecto de la acción mediadora de las instituciones.

14 Así, también, lo entienden Allendesalazar Olaso: “La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas” (1988, p. 117).

con un resto menor de ella en el que los afectos de la inequidad imperen, y que, así, esa parte mayor de la multitud pueda irradiar un aparato jurídico-institucional que exprese sus afectos igualitarios (Spinoza, 2010, p. 170).<sup>15</sup>

Continuando con las reflexiones que atienen al presente apartado, podemos seguir argumentando que es el objeto de las instituciones estatales sublimar las pasiones desiguales que afectan a las personas de modo de canalizarlas y encauzarlas en una instancia que pueda superar estos afectos que tienden a la inequidad y torcerlos hacia un horizonte igualitario. Respecto de esta cuestión, compartimos el juicio de Blom (2007), quien entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso también comparte esta vocación ética del Estado (2009).<sup>16</sup> En nuestro entender, concebimos, junto con Cerezo Galán, que “[l]ibertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia” (2016, p. 42), así como también al andamiaje institucional que acompaña a este tipo de régimen político. En este sentido, es imposible separar al Estado democrático de la marca imborrable, patente por siempre, de la libertad y de la igualdad, porque estos valores son la expresión misma de la potencia de la multitud o de los ciudadanos que lo conforman. Por eso, Cerezo Galán afirma que “esta libertad e igualdad reposan, en última instancia, en el poder natural de todo hombre de ser racionalmente autónomo, esto es, de poder disponer de sí, y de pensar y de juzgar por sí” (2016, p. 42).

Efectivamente, postulamos la libertad junto con la igualdad en función de una mención que, marginalmente, Spinoza hace de estos dos conceptos por igual en su *Tratado político*, precisamente la misma cita que fue mencionada en la introducción del presente trabajo:

Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que *la igualdad, cuya perdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad*, no puede, en modo alguno, ser conservada desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminentemente por su virtud, honores especiales. (Spinoza, 2010, p. 240; itálicas del autor)

Como ya fue señalado oportunamente, aquí se permite vislumbrar que la pérdida de la igualdad es concomitante a la caída de la libertad como valor rector de la vida pública de un Estado. Si la libertad se desvanece como valor que informa la estructuración de las instituciones que rigen el devenir de una comunidad política, esta desaparición de la libertad va necesariamente de la mano de la caída de la igualdad como valor fundamental, una igualdad que

15 Hemos referido a esta cuestión de manera más exhaustiva en el tercer apartado del capítulo 3 de nuestro libro *La multitud en Spinoza. De la física a la política* (2022).

16 Sobre esta cuestión, ver Matheron (1985).

anima la constitución misma de las instituciones estatales. Es por eso que, para Spinoza, libertad e igualdad deben imperar por igual en un Estado.

## Conclusión

Como expusimos en el íncipit de este trabajo, el movimiento que aquí se despliega se desarrolla en tres momentos. El primero de ellos se encuentra relacionado con la manera en que los seres humanos habitan este mundo. Para dilucidar esta cuestión, hemos explicado en qué consiste el derecho natural para Spinoza, el cual se define por la equivalencia *potentia sive ius*, esto es, la sinonimia entre potencia y derecho. En efecto, el derecho de cada persona se define por el poder que esta comporta: el derecho se extiende de forma concomitante al poder del ser humano. Ahora bien, todo ello es cierto bajo la situación hipotética de un estado de naturaleza, en donde no existe ninguna instancia superior cuyo poder exceda al de los hombres que habitan la Tierra. En este estado de naturaleza la situación de los hombres es sumamente precaria: las chances de supervivencia, esto es, la capacidad de perseverar en su ser, son escasas e incluso sus alternativas de constituirse como *sui iuris*, es decir, como independientes, son pobres. Es por eso que el estado social o político para Spinoza, al contrario del natural, es la realidad misma del ser humano: no existe ningún hombre que viva como un átomo subsistente por sí mismo: los individuos se encuentran siempre ya socializados, esto es, viviendo conjuntamente con sus pares. Esto quiere decir, entonces, que el hombre es un animal social y no puede escapar al conjunto de relaciones que teje con otras personas. El estado político, junto con la presencia de un Estado, es un dato primero que es ineludible a la hora de conceptualizar la vida humana: las personas conviven de manera necesaria con estas instituciones que signan la vida en comunidad. Ahora bien, para ir al meollo de la cuestión, resaltamos también el hecho de que, si al menos en términos formales o abstractos, todos los individuos son iguales los unos a los otros, esto es, son meros modos finitos cuya esencia es eminentemente deseante, no sucede lo mismo cuando se los considera bajo una óptica concreta o material: sus poderes son desiguales, cada uno de ellos tiene una potencia que le es específica.

Esto nos permite introducirnos de lleno en la cuestión del segundo apartado: los afectos. Sobre esta cuestión hemos restituido los comentarios más recientes al respecto, comentarios con los cuales también hemos polemizado. Si Lantoine destacaba como afectos principales de la desigualdad la envidiencia y la soberbia, nosotros hemos rectificado a medias el diagnóstico de la especialista para postular que los afectos cardinales de la desigualdad son, en cambio, la soberbia<sup>17</sup> y la abyección. Ambas se despliegan aquí como pesas que contrabalancean una báscula: si la soberbia consiste en estimarse más de lo justo, la abyección implica una estimación por debajo de lo justo.

17 Este afecto de la soberbia es reivindicado también, como fue señalado, por Hervet (2021).

Estos afectos son la expresión de la iniquidad material y concreta que define radicalmente a los seres humanos: nadie es igual a nadie porque cada uno de ellos comporta un poder o una potencia que le es singular e irreductible. Efectivamente, entre los hombres y las mujeres reina la desigualdad. Esto nos plantea el problema de cómo escapar o subsanar esta cuestión, lo cual nos lleva al tercer apartado.

Justamente, en ese último apartado nos hemos abocado a estudiar aquella instancia estatal que, a nuestro juicio, se ve informada no solamente por el valor de la libertad, sino también por el de la igualdad. Es importante volver a repetirlo, no obstante: el Estado es el derecho que es expresión de la potencia de la multitud. El Estado, en este sentido, es un modo que tiene la multitud de autoafectarse, esto es, de afectarse a sí misma.<sup>18</sup> El Estado aparece, según lo mostramos oportunamente, como aquella instancia henchida de instituciones que, informada por la igualdad, permite llevar a cabo una torsión de aquellos afectos de la multitud que tienden a la desigualdad con el objeto de estabilizar sus pasiones y promover un régimen igualitario en la multitud. El Estado, como se ve, no es otra cosa que la expresión de la igualdad de la multitud que, como hemos analizado, puede ser postulada al menos en términos formales o abstractos. El Estado puede ser entendido, entonces, como la verdadera expresión constante de la igualdad.

Es interesante concluir este trabajo con una reflexión respecto de nuestra contemporaneidad. Extrapolar las teorías de un autor del siglo XVII a la actualidad, así como también pensar a Spinoza a la luz de nuestra contemporaneidad, parecería implicar un anacronismo. Y ciertamente lo es. Pero creemos que en tanto en cuanto tengamos en cuenta que nos movemos dentro de reflexiones de márgenes anacrónicas, esta puesta en relación entre Spinoza y nuestros tiempos puede dar lugar a interesantes resultados, precisamente por aquello que la escuela de Padua señala: del estudio de un pensador pretérito siempre pueden obtenerse aportes analíticos y explicativos para pensar la política del presente. Así, el análisis que efectuamos del pensamiento de Spinoza, que se revela al mismo tiempo tan lejano y tan cercano, no escapa a nuestra actualidad. A eso apunta precisamente Duso al aseverar que puede efectuarse

una operación crítica sobre los conceptos, la reflexión filosófica, que reabre el horizonte de problema político, como lo que hay que pensar siempre de nuevo, y lo que permite la relación con el pensamiento y con la experiencia política del pasado. (2009b, p. 348)

Queda claro, entonces, que no se trata aquí de reactualizar conceptos pretéritos en la actualidad, sino, antes bien, de “pensar radicalmente los conceptos modernos” (Duso, 2009a, p. 196) a la luz de las problemáticas plan-

18 Retomamos este concepto de autoafección de Lordon (2020, p. 39).

teadas por Spinoza, efectuando un trabajo de construcción teórico-política de los conceptos en el interior de su pensamiento

Así, habitamos actualmente un mundo que tiene, de acuerdo a Piketty, una paradoja: por un lado, considerados históricamente, los principales indicadores de la igualdad han mejorado: la desigualdad, como el autor demuestra en su libro, ha experimentado un decrecimiento constante desde al menos fines del siglo XVIII; pero, por otro lado, la desigualdad existente hoy en día sigue siendo elevada e incluso moral y filosóficamente intolerable, ya que no favorece en absoluto el interés de la mayoría (Piketty, 2022, p. 32).<sup>19</sup> La desigualdad en nuestras sociedades parece palpable, al mismo tiempo que la desigualdad participa de la naturaleza de las personas (así como también lo hace la igualdad). Aun así, a pesar de la presencia de la desigualdad, la cual se inscribe en la misma esencia de los hombres, Spinoza parece rechazar la inequidad como una característica definitiva del Estado por el cual él brega. Aquí es donde puede vislumbrarse la sagacidad de un filósofo que defendía la democracia como mejor forma de gobierno, en una época en que todos los pensadores defendían la monarquía: porque propugnar la democracia conlleva necesariamente afirmar que todas las personas son iguales o, al menos, igualmente capaces de poder desarrollar sus aptitudes y cualidades intrínsecas, siendo una de ellas el derecho a postularse y ocupar un cargo público de gobierno sin distinción alguna.<sup>20</sup> Que el derecho se extienda en la misma medida que la potencia de cada sujeto es sin duda una doctrina que asegura que todo el mundo es capaz de lograr lo que sea si su poder es favorecido. La igualdad y la democracia han finalmente triunfado y la mayor parte de los Estados del mundo han adoptado la forma democrática de gobierno y declarado la igualdad de las personas como uno de sus derechos básicos. En esto Spinoza parece haberse constituido como un pensador *avant la lettre*, ya que fue capaz de identificar que la igualdad y la democracia contribuían por igual a aumentar la potencia de los sujetos, y por ello su fuerza iba a ser, tarde o temprano, imparable. Pero dicha igualdad y democracia se encuentran constantemente en peligro por las injusticias materiales que todo el tiempo asoman y las corrompen. Acaso debamos depositar nuestras esperanzas en el Estado y en su defensa por parte de la multitud para evitar que esa tan difícilmente lograda victoria de la igualdad y de la democracia no se convierta en una victoria pírrica o, peor aún, en una derrota.

19 Sobre el grado de tolerancia de la desigualdad, en tanto esta solo sería permisible si comportara algún beneficio para la mayoría, Piketty se inspira en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 —recordemos que su primer artículo afirma: “Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común” (Ministère de la Justice, 2001)— y en *Teoría de la justicia*, de Jonathan Rawls (2014).

20 Quizás la limitación impuesta por Spinoza a las mujeres y siervos de participar de la vida política, según consta en el último párrafo de su *Tratado político*, sea una evidencia de que ningún pensador puede escapar completamente a la cosmovisión de su propia época.

## Referencias bibliográficas

- Albiac, G. (2018). *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid: Tecnos.
- Allendesalazar Olaso, M. (1988). *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Balibar, É. (2017). *La igual libertad*. Madrid: Herder.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bernstein, J. (2002). The Ethics of Spinoza's physics. *Monograph*, 10, pp. 3-17.
- Blom, H. (2007). Spinoza on res publica, republics and monarchies. En: H. Blom, J. Christian Laursen y L. Simonutti (eds.). *Monarchisms in the age of enlightenment: liberty, patriotism, and the public good*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 19-44.
- Cerezo Galán, P. (2016). Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, 172, pp. 13-45.
- De Tommaso, E. M. (2009). “Conatus” e “Multitudo”. Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza. *Filosofia Oggi*, XXXII(125), pp. 279-301.
- Del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milán: Edizioni Ghibli.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Di Vona, P. (2011). *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Duso, G. (2009a). Historia conceptual como filosofía política. En: S. Chignola y G. Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 159-196.
- Duso, G. (2009b). La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía. En: S. Chignola y G. Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 323-349.
- García del Campo, J. P. (2008). *Spinoza o la libertad*. Vilassar de Dalt: Montesinos.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. París: Aubier-Montaigne.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*. París: Aubier-Montaigne.

- Hervet, C. (2021). Spinoza, philosophe de l'égalité? L'aequum comme régime affectif et politique. En: S. Lavaert y P-F. Moreau (dirs.). *Spinoza et la politique de la multitude*. París: Kimé, pp. 205-228.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.
- Hoffheimer, M. H. (1985). The four equals: analyzing Spinoza's idea of equality. *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 15, pp. 237-249.
- Jaquet, C. (2011). El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político. En: D. Tatián (comp.). *Spinoza: VII Coloquio*. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas, pp. 281-294.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Ciudad de México: Gedisa.
- Lantoine, J. L. (2021). Spinoza et la passion de l'égalité. En: S. Lavaert y P-F. Moreau (dirs.). *Spinoza et la politique de la multitude*. París: Kimé, pp. 183-204.
- Laveran, S. (2012). Le problème de la composition politique chez Spinoza: hypothèses ontologiques et perspectives pratiques. *Philonsorbonne*, 6, pp. 41-63.
- Lord, B. (2018). Ratio as the basis of Spinoza's concept of equality. En: B. Lord (ed.). *Spinoza's philosophy of ratio*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 61-73.
- Lordon, F. (2020). *La condición anárquica. Afectos e instituciones de valor*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lordon, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. París: Éditions du Seuil.
- Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*. París: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1992). Negri: de la médiation à la constitution (description d'un itinéraire spéculatif). *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. París: Presses Universitaires de France, pp. 245-270.
- Matheron, A. (2011). *Individu et communauté chez Spinoza*. París: Les éditions de minuit.

- Matheron, A. (1994). L'indignation et le conatus de l'État spinoziste. En: M. Revault D'Allonne y H. Rizk (dirs.). *Spinoza: puissance et ontologie*. París: Kimé, pp. 153-165.
- Matheron, A. (1985). État et moralité selon Spinoza. En: Emilia Giancotti (ed.). *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Napoli: Bibliopolis, pp. 343-354.
- Ministère de la Justice (2001). *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789* [en línea]. Disponible en: <<http://www.textes.justice.gouv.fr/textes-fondamentaux-10086/droits-de-lhomme-et-libertes-fondamentales-10087/declaration-des-droits-de-lhomme-et-du-citoyen-de-1789-10116.html>> [acceso 15/03/2023].
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. París: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Negri, A. (2009). Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare. En: Filippo del Lucchese (ed.). *Storia politica della moltitudine*. Roma: Derive Approdi, pp. 88-98.
- Negri, A. (2000). Reliqua desiderantur. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza. *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal, pp. 56-89.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Piketty, T. (2022). *A brief history of equality*. Cambridge (MA) y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ramond, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. París: Ellipses.
- Rawls, J. (2014). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricci Cernadas, G. (2022). *La multitud en Spinoza. De la física a la política*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

- Ricci Cernadas, G. (2021). La venganza como el fundamento de la comunidad en Spinoza. Anacronismo e Irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 11(21), pp. 332-356.
- Santos Campos, A. (2012). *Spinoza's revolution in natural law*. Nueva York y Londres: Palgrave Macmillan.
- Solé, M. J. (2004). *Individuos y totalidad en Spinoza: de la tensión metafísica al problema político*. Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2000). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Tatián, D. (2015). Quien más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden. *Discurso*, 45(2), pp. 91-109.
- Torres, S. (2011). Spinoza y la venganza. Notas sobre “El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político” de Chantal Jaquet. En: D. Tatián (comp.). *Spinoza: VII Coloquio*. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas, pp. 295-303.
- Vardoulakis, D. (2018). Equality and power: Spinoza’s reformulation of the aristotelian tradition of egalitarianism. En: A. K. Kordela y D. Vardoulakis (eds.). *Spinoza's authority volumen I: resistance and power in Ethics*. Londres y Nueva York: Bloomsbury, pp. 11-31.
- Vulliaud, P. (2012). *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. París: Éditions des Malassis.
- Wolfson, H. (1969). *The philosophy of Spinoza. Volume II*. Nueva York: Schocken Books.
- Wolfson, H. (1934). *The philosophy of Spinoza. Volume I*. Londres: Oxford University Press.
- Zourabichvili, F. (2008). L’énigme de la multitude libre. En: C. Jaquet, P. Sé-vérac y A. Suhamy (dirs.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*. París: Éditions Amsterdam, pp. 69-80.

**Contribución de autoría**

Este trabajo fue realizado en su totalidad por Gonzalo Ricci Cernadas.

**Disponibilidad de datos**

El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

**Nota**

Aprobado por Paola Mascheroni [editora responsable].