

# Multitud absoluta y ciencia intuitiva: un análisis del proyecto político de Spinoza desde su teoría del conocimiento

ANTONIETA GARCÍA RUZO

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*  
Buenos Aires, Argentina  
*Universidad de Buenos Aires*  
Buenos Aires, Argentina

I 275

DOI: 10.36446/rlf488

**Resumen:** El presente trabajo busca brindar una interpretación del proyecto político spinoziano en clave gnoseológica. A partir de la defensa de que la mente de la multitud puede guiarse, igual que las mentes singulares, a partir de la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva, se mostrará que estas tres maneras configuran distintos modos de comprender la comunidad política. Cuando la multitud se guía a partir de la imaginación se concibe en sus partes individuales sin lograr acceder a lo común que las une; cuando es dirigida por la razón se concibe en lo que es común dejando de lado lo singular; cuando se guía por la ciencia intuitiva la multitud logra comprenderse en su completitud como unión de lo singular y lo común. La materialización de estas tres

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

formas da lugar, correlativamente, a lo que Spinoza denomina estado de naturaleza, estados monárquicos y aristocráticos, y democracia.

**Palabras clave:** onto-gnoseológica, estado de naturaleza, monarquía, aristocracia, democracia.

***Absolute Multitude and Intuitive Science:  
an Analysis of Spinoza's Political Project  
from his Theory of Knowledge***

**Abstract:** This paper aims to provide an interpretation of Spinoza's political project from agnoseological perspective. Based on the defense that the mind of the multitude can be guided, just like individual minds, by imagination, reason, and intuitive science, it will be shown that these three modes configure different ways of understanding the political community. When the multitude is guided by imagination, it perceives itself in its individual parts without being able to access the common that unites them; when directed by reason, it is conceived in what is common living aside the singular; when guided by intuitive science, the multitude comes to understand itself in its completeness as a union of the singular and the common. The materialization of these three forms gives rise, correspondingly, to what Spinoza refers to as the state of nature, monarchical and aristocratic states, and democracy.

276 |

**Key-words:** onto-gnoseological, state of nature, monarchy, aristocracy, democracy.

### ***1. Introducción***

El vínculo que existe entre la singularidad humana y la comunidad política en la obra de Spinoza ha sido largamente indagado por los lectores y especialistas de su sistema. Nuestro filósofo, como sabemos, aborda este nexo dentro de lo que podría, a primera vista, entenderse como una estructura contractualista. Los individuos pasan de la singularidad y segregación que caracterizan al estado de naturaleza, a una unión de sus potencias a partir de un pacto<sup>1</sup> en una comunidad política o Estado. Sin em-

---

<sup>1</sup> Como se sabe, el término pacto aparece en TTP, pero ya no en TP, dando lugar a una descripción del contrato social en términos de unión de potencias (multitud). Utilizaremos

bargo, no podemos sostener que Spinoza sea, de hecho, un contractualista. Encontramos en su planteo político, a medida que avanza y se solidifica, una noción que busca postular un vínculo muy particular entre los hombres y la comunidad política, ubicando su planteo en las antípodas de las teorías de este tipo: la noción de *multitud*.

Entender el nexo que une a la singularidad y el colectivo político en Spinoza no podrá, entonces, ser independiente de una comprensión de lo que esta *multitud* es, su naturaleza y carácter, sus límites, su relación con los individuos que la componen, su ligazón con el Estado en general y con la democracia en particular, su potencia y duración. Como sabemos, estas cuestiones han estado en el centro de las disputas y los debates más importantes entre los intérpretes en las últimas décadas, quienes no han llegado a acuerdos respecto de ellas. El presente trabajo busca abordar este problema central con el objetivo de brindar una lectura distinta a la luz de lo que hemos denominado en trabajos anteriores *hipótesis onto-gnoseológica*.<sup>2</sup>

Esta hipótesis, como su nombre lo indica, buscó cruzar el aspecto del ser y del conocer en la obra spinoziana, defendiendo que muchos de los conceptos que la tradición ha entendido como ontológicos son presentados, por Spinoza, como gnoseológicos. Para esto, hemos mostrado que las nociones de modos y sustancia, esencia y existencia, finitud e infinitud, y duración y eternidad solo pueden entenderse adecuadamente como siendo consecuencias de los distintos géneros de conocimiento humano. Esta interpretación tuvo como corolario, según creemos, una lectura más coherente de la obra de Spinoza, evitando las acusaciones de dualismo, platonismo, acosmismo y ateísmo que sobre ella han recaído.

I 277

---

las abreviaturas habituales para referir a las obras de Spinoza: TTP para el *Tratado teológico político* y TP para el *Tratado político*. Al citar estas obras, lo haremos según la traducción española de Atilano Domínguez (Editorial Alianza). En ambos casos, remitiremos a la página de la edición canónica de la obra de Spinoza realizada por Carl Gebhard (Baruch de Spinoza, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1° ed. 1925, reimpresión: 1972, tomo 3). Para las demás obras: TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

<sup>2</sup> El presente trabajo surge como una prolongación natural y necesaria de la investigación que llevé a cabo en mi doctorado y que se materializó en la tesis titulada “El desafío de una ontología de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta *onto-gnoseológica*”. Para una lectura de esta hipótesis cf. García Ruzo (2022).

En este trabajo buscaré extender mi interpretación al ámbito político, partiendo del convencimiento de que la pregunta política es, en el sistema spinoziano, inescindible de la pregunta ontológica.<sup>3</sup> En efecto, el vínculo entre individuo y Estado no es otra cosa que una expresión más del permanente desafío que implica en este sistema pensar todo nexo entre lo singular y lo común. Como sabemos, al separarse de toda tradición creacionista —ya sea platónica, cristiana o cartesiana— para postular una ontología de la inmanencia, la filosofía spinoziana abre un sinfín de dilemas y paradojas con relación a la clase de ligazón que existe entre nuestra singularidad finita durable y la sustancia infinita eterna. El mismo problema, aunque en otra escala, es el que debemos enfrentar cuando abordamos el aspecto político: ¿cómo comprender la unidad que presupone la comunidad política y conservar, a su vez, la singularidad de las potencias individuales? ¿cómo lograr que los individuos, siendo tan distintos y diversos entre sí, puedan pensarse como una unidad bajo el concepto de multitud? ¿cómo entender, en resumen, el complejo vínculo que existe entre la comunidad política y las singularidades que la componen? Intentaremos mostrar que lo que parece ser un problema de difícil solución encuentra una salida adecuada y coherente con el resto del sistema si lo leemos a partir de la teoría del conocimiento spinoziana.<sup>4</sup>

278 |

En el marco de esta hipótesis interpretativa, tomaremos a la *multitudo* como sujeto o individuo político y buscaremos defender que la mente de esta multitud puede guiarse, tal como la mente singular de los hombres, a partir de la imaginación, la razón o la ciencia intuitiva. La *imaginación*, intentaremos mostrar, es aquel género que guía a la multitud en su estado prepolítico o estado de naturaleza, en el cual no puede hablarse de una *civitas* como tal, sino de una multiplicidad de individuos singulares que poseen tanto derecho como poder y que detentan el pleno uso de ese poder. En este estado, los hombres se guían por sus deseos y pasiones singulares siendo incapaces de concebir qué tienen en común con los otros hombres, tal como es imposible acceder a partir del primer género de conocimiento a las nociones comunes que nos unen a otros individuos. En este momento —que no podemos entender en cuanto momento real ni temporalmente primero, sino como una manera de concebir el cuerpo político— la multitud solo comprende uno de los aspectos que la conforman: el de los individuos o partes que son sus ele-

---

<sup>3</sup> En palabras de Negri: “La verdadera política de Spinoza es su metafísica” (1993: 357).

<sup>4</sup> Del Lucchese ha investigado el vínculo que existe entre la teoría política de Spinoza y su teoría del conocimiento, fundamentalmente respecto de la ciencia intuitiva. El autor, en línea con nuestra hipótesis, señala: “la totalidad de la política spinoziana se encuentra estrechamente ligada a la teoría del conocimiento” (Del Lucchese 2009a: 344).

mentos, sin poder captar los factores comunes necesarios para la unidad. Lo que sucede cuando la mente de la multitud se guía por la *razón* parece ser lo opuesto: las nociones comunes permiten fundar una *civitas* basada en lo que tienen en común los seres humanos que son sus partes. Esta unidad, mostraremos, tiene como contracara la renuncia a la singularidad de cada cuerpo y de cada mente (Tosel 1998: 195). Esta es la situación de la multitud en los Estados monárquicos y aristocráticos que se erigen sobre una asociación basada en la alienación de derechos singulares de hombres que solo pueden llamarse súbditos. Aquí, entonces, la multitud encarna el aspecto opuesto al imaginativo: deja de lado lo singular para concebir lo común. Cuando la mente de la multitud es dirigida por la *ciencia intuitiva* y se materializa en el Estado democrático, mostraremos, unifica los dos aspectos de la naturaleza política que bajo los primeros dos géneros de conocimiento aparecían escindidos: lo singular e individual, y lo común y colectivo. La multitud democrática es, entonces, en definitiva, una manera de comprender lo político en su completitud, ya sin sesgos ni cercenamientos; es aquel modo de comprender lo político en tanto unidad inescindible de lo diferente y lo común.

Esta multitud guiada por el tercer género de conocimiento es la única compatible con la propuesta ontológica de Spinoza: ella es expresión de la comprensión de que las singularidades no pueden persistir por sí mismas sin lo común, por un lado, y de que la alienación de lo singular es imposible en un sistema que equipara derecho y poder o potencia, por el otro. Esta comprensión, como siempre que nos reparamos a la ciencia intuitiva, se da en el mismo momento: es al mismo tiempo que me concibo como potencia colectiva que me percibo como potencia singular. No hay que elegir uno u otro aspecto, sino que la multitud es síntesis de ambos. Solo en este nivel de conciencia y conocimiento, ya sin perspectivas o parcialidades, los individuos se hacen comunidad en la medida en que la comunidad se vuelve individuo compuesto y absoluto (EIVP18Esc).

I 279

## 2. *¿Es la multitud un individuo?*

Tal como la hemos presentado, nuestra hipótesis se ancla en una premisa que no es absolutamente evidente por sí misma: la de que la multitud es un individuo que puede guiarse como por una sola mente.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> TP III,2; TP III,7; véanse otros giros parecidos: TP II,16; II, 21; III,5; IV,1; VI, 1; VIII, 6 y VIII, 19.

Esto es, que la unión de los múltiples componentes<sup>6</sup> que forman a la multitud es susceptible de recibir la denominación de individuo. La discusión en torno a esta cuestión ha convocado y reunido a la gran mayoría de los intérpretes spinozianos, sin llegar a conclusiones unívocas. En términos generales, las aguas se han dividido en dos posturas fundamentales. Por un lado, sosteniendo que la categoría ontológica de individuo puede ser aplicada a la multitud en tanto individuo múltiple o individuo de individuos, se hallan varios de los más relevantes estudiosos de Spinoza: Martial Guérout (1974), Alexandre Matheron (1969 y 2003), Antonio Negri (1993), Pierre-François Moreau (1994), Marilena Chaui (2004) y Etienne Balibar (2005), entre otros. Por el otro, se encuentran intérpretes como Lee C. Rice (1990), Robert McShea (1968 y 1975) y D. J. den Uyl (1983) que, en la vereda contraria, niegan que el cuerpo político pueda entenderse como un individuo.

Spinoza explicita qué entiende por *individuo* en la definición de cuerpo compuesto que brinda en la segunda parte de la *Ética*. Allí dice:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una *cierta relación*, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un *individuo* que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (EIIP13Def, énfasis mío).

280 |

Unas líneas antes, nuestro filósofo habla de estos *ciertos cuerpos* que componen a los individuos. Allí los denomina “cuerpos más simples”, y los define como “los que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud” (EIILem3Ax2). Los individuos o cuerpos de cuerpos, entonces, se distinguen entre sí, no ya por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, sino por las *relaciones* o *ratios* particulares que se dan entre sus componentes. De este modo, aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos bajo una determinada relación. Mientras se conserve esta ratio específica, se conservará

---

<sup>6</sup> Respecto de estos componentes, adherimos a la lectura de Sainz Pezonaga que afirma que esta multitud reúne dentro de sí tanto a gobernantes como gobernados, esto es, a la totalidad del cuerpo político. Reunión que puede consistir en que gobernantes y gobernados sean las mismas personas si el imperium es democrático o no, si es aristocrático o monárquico (Sainz Pezonaga 2019: 196). Lo que nos llevará a concluir que la única multitud verdaderamente absoluta es la que hallamos en el estado democrático.

el mismo individuo aun cuando haya un continuo cambio de los cuerpos que lo componen (Lema IV). Como sabemos, los seres humanos somos un ejemplo de esta clase de individuos que resultan de la unión de otros cuerpos más simples.

En el escolio a esta misma proposición, Spinoza nos enseña que este proceso de individuación no termina aquí, sino que puede extenderse *hasta el infinito*. Estos individuos compuestos de cuerpos más simples componen, a su vez, otros individuos más complejos. Al respecto dice:

Si ahora concebimos otro [individuo], compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá (*por el Lema anterior*), sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuestos de individuos de segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total (EII13Esc, agregado mío).

I 281

Dos cuestiones esenciales para nuestro estudio se desprenden de este último escolio. Por un lado, Spinoza no solo afirma que los individuos compuestos de otros individuos son individuos –valga el trabalenguas–, sino que parecen serlo de un modo más elevado –si es que es posible hacer esta disquisición en un sistema donde realidad es perfección–. Nuestro filósofo hace hincapié en cómo se incrementa la capacidad de ser afectado de un individuo en la medida en que es compuesto por una mayor cantidad de individuos de la mayor variedad de naturalezas posible. Esta mayor capacidad de ser afectado redundará en una mayor potencia (EII13Esc; EIVP38). Así, un individuo que agrupe una cantidad mayor de componentes bajo una determinada relación o ratio, será más potente que uno con menos componentes. La multitud, en tanto cuerpo o individuo político, se halla compuesta de distintos individuos de diferentes intensidades y naturalezas que, aún en su diferencia, *se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación*. La excelencia de este individuo radica justo en su capacidad de unificar lo plural, lo distinto, lo discordante de sus elementos singulares (Chauí 2004: 148). Cuanto mayor y más variado sea el número de individuos que reúne esta multitud, mayor potencia y derecho tendrá (TP 2/13; Espinosa 2018: 187; Del Lucchese 2009a: 136).

Por otro lado, este escolio nos brinda la clave para pensar el nexo que existe entre los individuos singulares y la comunidad política en virtud del factor gnoseológico. Spinoza nos presenta su física a partir de lo que parece ser una ontología estructural (Vidal Peña, nota 13 EII). Esto es, explica la realidad, en concordancia con la inmanencia que defiende, como un todo interrelacionado. No hay corte alguno entre los distintos cuerpos o individuos, sino que estos engloban a aquellos que los componen, y son englobados<sup>7</sup> por aquellos de los que forman parte. Este planteo ontológico, como hemos defendido a partir de nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*, no puede comprenderse si no se tiene en cuenta el factor del conocimiento. El criterio para distinguir individuos parece ser de algún modo interno —una cierta relación—, pero fundamentalmente externo —dependiendo de qué relación nos encontremos concibiendo, podemos hablar de uno u otro individuo—. Los recortes, lejos de ser ontológicos, refieren a nuestras maneras de concebir la realidad, de captar las distintas ratios que se dan a la vez entre los cuerpos de cuerpos.<sup>8</sup> Este hecho es fácilmente comprensible cuando, siguiendo lo que dice el escolio, concebimos a toda la naturaleza como un solo individuo en tanto dotado de una cierta proporción, pero podemos, a su vez, concebir la relación de movimiento y reposo que es María, la que es mi cuerpo con la ola (Deleuze 2008: 315), o la que conforman ciertos individuos cuando se unen en una comunidad mayor. Un individuo no niega al otro ni hace que el otro deje de ser, este jamás es una parte *realmente* distinta de otras. La distinción o superposición jamás puede ser ontológica, sino gnoseológica: refiere a distintos recortes que podemos hacer de una y la misma realidad. Este hecho será fundamental cuando intentemos comprender el vínculo entre la multitud y los individuos que la componen. Y se volverá más claro cuando indagemos los distintos géneros de conocimiento por los que se guía la mente de esta multitud.

Además de estas definiciones que encontramos en la *Ética*, con las que consideramos que se vuelve evidente el hecho de que el cuerpo político es, en Spinoza, un individuo, hallamos en su obra política declaraciones en este mismo sentido. En el *Tratado político* dice:

---

<sup>7</sup> El término “englobar” es utilizado por Deleuze para abordar el vínculo que existe entre la Sustancia y sus modos (Deleuze 1996: 12).

<sup>8</sup> La definición de cosa singular como aquella que es causa de un solo efecto (EIIDef7) también postula un criterio que se aleja de lo ontológico. Las cosas singulares no representan algo estanco o fijo, sino que dependiendo del efecto que nos hallemos concibiendo, podemos denominar cosa singular a distintos conjuntos.

Por el §15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (TP III, 2).

La multitud o Estado está dotada, como todo individuo, de un cuerpo y una mente, y posee tanto derecho como tiene poder. De este modo, podemos acordar en que la tan debatida expresión *quae una veluti mente ducitur* debe aludir al modo en que se guía la mente del cuerpo político. Esta mente, como adelantamos, tal como las mentes de los hombres, podrá guiarse por la imaginación, la razón o la ciencia intuitiva.

### **3. La multitud imaginativa: estado de naturaleza**

El primer género de conocimiento es presentado por Spinoza en su *Ética* como aquel que nos brinda el conocimiento de *cosas singulares* (EIIIP40Esc2). En el Escolio a la Proposición 17 de esta Segunda Parte, Spinoza dice:

[L]lamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los *cuerpos exteriores* como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los “imagina” (EIIIP17Esc, énfasis mío).

El conocimiento de primer género nos permite, a partir de las ideas de afección, conocer cuerpos externos singulares como existentes; esto es, nos habilita un acceso a aquellos cuerpos que nos afectan y a los que afectamos (EIIIP16). Este conocimiento de lo singular es, a su vez, extensivo al propio cuerpo: “el alma humana percibe esas afecciones, y, consiguientemente, percibe el cuerpo humano mismo, y ello como existente en acto” (EIIIP19Dem).

Así, esta manera de percibir redundante en un conocimiento de lo singular y lo finito, esto es, de las *partes*. Acerca de esto es extremadamente claro Spinoza en numerosos lugares de su obra: la imaginación siempre es causa de división o diferenciación. Al permitirnos conocer la realidad en términos de cuerpos singulares, nos lleva a concebirla en sus componentes constitutivos. En otras palabras, y haciendo hincapié en aquello que es el tema de

este trabajo, el registro imaginativo solo capta las partes constitutivas de los individuos compuestos de otros individuos, sin capacidad de aprehender la ratio común a todos ellos. Este hecho es explicitado múltiples veces por Spinoza a lo largo de su obra. En la primera parte de su *Ética*, por ejemplo, dice que “si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia–, aparecerá finita, divisible y compuesta de *partes*” (EIP15Esc). En este mismo escolio explicita a qué quiere referirse dando un ejemplo de aquello que definimos más arriba como individuo compuesto de otros individuos: el agua. Allí dice “[p]or ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus *partes* se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide” (EIP15Esc). Spinoza se encuentra abordando el problema de la división de la extensión divina, y decide utilizar el ejemplo del agua como el de individuo compuesto de otros para explicar un hecho fundamental: cuando concebimos el agua a partir del primer género podemos percibir cómo sus partes se separan unas de otras. Esto no sucederá, como veremos, cuando nos hallemos concibiéndola a partir del segundo género de conocimiento, en su ratio, pues de ese modo, ni se separa ni se divide.

284 |

Sobre esto mismo insiste Spinoza en la Carta 12 de *Epistolario*, conocida como Epístola sobre el infinito. Allí dice:

[q]ue la cantidad puede ser *concebida* por nosotros de dos modos: a saber, abstracta o superficialmente, conforme la tenemos en la *imaginación* con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que solo ocurre por medio del *entendimiento*. Y así, si consideramos la cantidad según es en la imaginación, cosa que sucede muy a menudo y muy fácilmente, se la hallará divisible, finita, compuesta de *partes* y múltiple (Ep 12; Gb. 56, énfasis mío).

Así, las *partes* de esa cantidad que concebimos aparecen como consecuencia del registro imaginativo. En la misiva 32 Spinoza se proclama en el mismo sentido, brindándonos un ejemplo extremadamente ilustrativo respecto de qué tipos de acceso a la realidad nos habilitan los primeros dos géneros de conocimiento. Allí, utilizando a la sangre como ejemplo de individuo compuesto, señala que:

Dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, solo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc. como *partes* de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian, en función

de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un *todo*, no como una parte (Ep. 32, Gb. 171, énfasis mío).

El fragmento alude a las dos maneras de considerar el mismo individuo, en este caso, la sangre. La primera refiere al segundo género de conocimiento que veremos en la siguiente sección; la segunda al modo en que conoce la imaginación. Cuando nos encontramos percibiendo mediante el primer género de conocimiento, damos con los componentes del individuo sin poder comprender cómo *se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación*, esto es, sin poder captar aquello que tienen en común y los une. Así, cuando imaginamos, conocemos las singularidades como partes extra partes, en sus diferencias, considerándolas a cada una como un todo distinto del otro.

Por si quedaba alguna duda respecto de que la manera de concebir las partes como distintas unas a otras es imaginativa, Spinoza nos insta a pensar que en esta sangre habita un gusanito “dotado de *vista* para discernir las partículas de la sangre, etc., y de *razón* para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su movimiento, etc.” (Ep. 32, Gb. 171). Esto es, representa la mente que conoce con un gusanito que concibe, en principio, de dos maneras distintas: o a partir de la vista, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre, o a partir de la razón, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la *ratio* común que hace que la sangre sea la sangre. La vista o conocimiento sensible no puede ir más allá de lo singular y particular, es incapaz de percibir lo común, quedándose en las *partes* e individualidades. A continuación, y como cierre de lo dicho hasta aquí, Spinoza señala que:

I 285

todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí a la sangre; pues todos los cuerpos están rodeados por otros y son determinados, a su vez, por estos a existir y obrar de cierta y determinada manera, conservando siempre, a la vez, en todos, es decir, en todo el Universo, la misma relación de movimiento y reposo; se sigue de aquí que todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una *parte* de todo el Universo que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes [...] (Ep. 32, Gb. 172).

El fragmento alude al individuo compuesto que es la naturaleza y que ya aparecía en la definición de individuo que analizamos más arriba (EIIP13Esc), pero bien puede aplicarse a cualquier individuo compuesto. De hecho, Spinoza parte de la afirmación de que *todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí la sangre*.

¿Cómo se aplica lo dicho hasta acá, entonces, al individuo que es la multitud? Creemos que el paralelismo es absoluto. La multitud, en tanto individuo compuesto de otros individuos, podrá pensarse en función de este mismo criterio: depende de cómo nos encontremos concibiendo el cuerpo político, lo podemos pensar en sus partes constitutivas o en aquello que poseen en común estas partes. El primer momento de esta multitud, aquel que aparece materializado en el estado de naturaleza descrito por Spinoza, es expresión de un cuerpo político que se guía y se comprende a partir del conocimiento imaginativo y, por lo tanto, en sus partes o componentes distintos y singulares. Veamos cómo se expresa esto en los tratados políticos.

El capítulo XVI del TTP comienza con la definición de derecho natural, allí Spinoza establece que “(p)or derecho e institución de la naturaleza no entendi(e) 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” (TTP 189, agregados míos). Así, nuestro filósofo afirma algo que se mantendrá inalterado en toda su obra política: fuera del Estado, los individuos tienen derecho a todo aquello a lo que pueden por naturaleza, la única condición que tienen para hacer algo es poder hacerlo. El derecho que los hombres poseen cuando no hay comunidad política es igual a la fuerza o potencia singular que tienen para ejercerlo y defenderlo. Esto no es otra cosa que decir que los hombres siguen solo su *conatus* individual. La ley del *conatus* es la ley suprema de la naturaleza, esta rige a todas las cosas y a todos los hombres, y afirma que cada cosa se esfuerza, cuanto puede, en perseverar en su ser (TTP 189; EIIP6), siendo este perseverar no solo un permanecer, sino un hacerlo con la mayor potencia posible. Esto implica destruir lo que lo perjudica, y buscar y conservar aquello que le es útil y conviene.

286 |

Ahora bien, este esfuerzo por perseverar en el ser no es guiado, en el estado de naturaleza, por la sana razón.<sup>9</sup> Nuestro filósofo señala que los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y, sin embargo, deben vivir y conservarse en cuanto puedan. La consecuencia será que lo harán según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según el criterio racional (TTP 190). La vida en estado de naturaleza, entonces, es descrita por Spinoza como una vida imaginativa y pasional. Los individuos no logran conocer mediante el segundo género

---

<sup>9</sup> Esto no quiere decir que los individuos no posean en estado de naturaleza la capacidad de conocer racionalmente e, incluso, intuitivamente. Lo que señala Spinoza es que en términos generales, las condiciones no están dadas para que los hombres logren concebir a partir de las nociones comunes.

de conocimiento las cosas que los unen verdaderamente a sus semejantes, sino que establecen vínculos basados en ideas inadecuadas y afectos pasivos.

Estos choques pasionales con otras singularidades pueden redundar tanto en una disminución (TTP 190; TP II, 14) como en un aumento de la potencia (EIIP27Esc). Sea de un modo u otro, en la medida en que están basados en ideas inadecuadas, serán lazos inestables. Ya prime la discordia o la concordia, en la medida en que los seres humanos se encuentren bajo la guía del primer género de conocimiento, toda unión, si es que la hay, será precaria, inconstante y evanescente. En otras palabras, el hombre siempre se hallará aislado e inevitablemente solo mientras se encuentre en el registro imaginativo y pasional que caracteriza al estado de naturaleza. “El carácter subjetivo, azaroso e inconstante de la imaginación se transmite a los afectos. En definitiva, un hombre que vive a nivel imaginativo y pasional, tiene un mundo propio e individual, que no coincide en absoluto con el de otro. De ahí que ambos se odiarán fácilmente, sobre todo, cuando desean un objeto que solo uno puede poseer” (Domínguez 1986: 20). Así, este primer estadio de la socialización es descrito como una multiplicidad de individuos singulares conectados con sus propios deseos, apetitos y búsquedas. Los hombres se encuentran demandados por sus propios intereses y destinos singulares; destinos que, paradójicamente, jamás podrán alcanzarse sin la dimensión de lo común. Como señala Spinoza, el derecho natural individual “consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (TP II, 15).

I 287

Hasta aquí hemos descrito la manera de vivir y conducirse de los distintos individuos en el estado prepolítico. Dicho de otra manera, hemos caracterizado cómo se guían las mentes y, correlativamente, los cuerpos de los hombres por fuera de la comunidad política. Pero lo que nos interesa a nosotros es pensar no a estos individuos singulares, sino al individuo multitud. ¿Cuál es, entonces, la condición de la multitud en este estadio? Podemos decir que, en este primer momento, cuando se guía por la imaginación, sería impreciso hablar de una multitud en el sentido completo del término. Tal como señalamos cuando abordamos la definición de individuo, para que realmente haya uno deben darse dos factores: la multiplicidad de sus *componentes* + una *ratio* que los una. En este estado prepolítico podemos encontrar solo uno de estos aspectos: solo contamos con una heterogeneidad de individuos singulares distintos intentando perseverar en sus propias existencias sin registro de la dimensión común. Tal como señala Javier Espinosa “[e]n la medida en que la multitud se rige por las pasiones, la multitud está poco cohesionada y está cerca de deshacerse” (Espinosa 2018: 193).

El problema político, como anticipamos, no se diferencia estructuralmente del problema ontológico. En efecto, el nexa que une a los hombres

singulares con la multitud a nivel político replica de cierta manera aquel que une los modos finitos con la sustancia infinita. Tal como mostramos en trabajos anteriores, si pensamos a los modos y la sustancia como entes realmente existentes y distintos entre sí, el vínculo que los une se vuelve inexplicable e inasible en términos spinozianos. Es por esta razón que Spinoza presenta, a lo largo de su obra, estas nociones como consecuencias de las maneras de conocer de los primeros dos géneros de conocimiento: cuando conozco mediante la imaginación, concibo la naturaleza en sus partes finitas y singulares; cuando comprendo mediante las nociones comunes de la razón, puedo pensar lo común a todo lo finito, esto es, lo infinito.<sup>10</sup> Ambas maneras de conocer son legítimas y auténticas –tanto la imaginación como la razón nos permiten conocer algún aspecto de lo real–, pero parciales e incompletas: comprender lo singular sin lo común o lo común sin lo singular son maneras limitadas y restringidas de comprender.<sup>11</sup> El tercer género de conocimiento, al conocer ya sin parcialidades, permite un acceso completo a la Naturaleza, llevándonos a la comprensión de que el todo es la unidad de los modos finitos singulares y distintos y la sustancia infinita y común a todos ellos.

Cuando nos referimos a la multitud el camino se repite. En este primer estadio, donde prima el conocimiento de primer género y la vida pasional a la que da lugar, solo hallamos uno de los aspectos de la multitud: aquel que refiere a sus partes singulares y distintas sin la unidad que otorga la comprensión de la ratio común. Este estadio que Spinoza denomina estado de naturaleza no es, como sabemos, un estado real sino un momento ficticio que utiliza como muestra de lo que sucedería si los hombres vivieran sin una autoridad común, solo bajo el derecho natural, librados a su deseo y apetito. Debemos comprender este estado como una de las maneras de concebir el cuerpo político. Una manera que, en continuidad con el planteo ontológico, será limitada e incompleta por captar solo un aspecto de la comunidad política dejando de lado otra de las dimensiones fundamentales. Esta otra dimensión, la de lo común, la que brinda unidad a lo diverso, es la que aparece cuando la multitud se guía por el segundo género de conocimiento.

288 |

---

<sup>10</sup> El análisis de las diferentes acepciones de lo infinito en Spinoza, esto es, los modos infinitos, los atributos y la sustancia, ha sido realizado en trabajos anteriores. Este hecho me permite aquí, dada la extensión y el objetivo de este trabajo, no detenerme en estas cuestiones y tomar lo que sea pertinente para el análisis de la multitud como sujeto político. Cf. García Ruza (2023a).

<sup>11</sup> Entendemos en este contexto “parcial” como incompleto: Spinoza afirma reiteradas veces que el segundo género de conocimiento no accede a las cosas singulares (EIIIP44Cor2Dem).

#### 4. La multitud racional: la fundación del Estado

En la *Ética*, la razón es definida como aquella que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIP40Esc2). Estas nociones comunes son presentadas como “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo” (EIIP38). Así, lo que ya adelantaban con su nombre radica en su característica principal: las nociones comunes nos dejan conocer aquello que las cosas singulares poseen en común entre sí, lo que las vuelve iguales. Estas nociones se presentan como oscilando entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos –el mío y otro distinto–. Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo (EIIP37). Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos (EIIP38Cor). Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos (EIIP39). En todos los casos, el conocimiento de aquello que tenemos en común con otros será adecuado.

No es difícil ver en qué sentido este segundo género de conocimiento abre una perspectiva que el primero tenía obturada. O, más precisamente, *justo* la que el primero tenía obturada. Tal como señala Colin Marshall, las nociones comunes aparecen como una posibilidad de formar conceptos claros y distintos acerca de las afecciones de nuestro cuerpo (Marshall 2015: 137). Lo que en el registro imaginativo aparece revestido por la inadecuación de las ideas de afección, adquiere con la razón el carácter de adecuado. En términos vinculares, ya no choco con otras singularidades y las conozco –al igual que a mi propio cuerpo– parcialmente (EIIP25, 27, 28), sino que logro concebir lo que tengo en común con ellas. Este conocimiento ya no es corpóreo y sensitivo, sino racional. A esto refiere Spinoza con cada una de las partes que completan las que ya analizamos en la sección anterior. No olvidando que Spinoza distingue entre nociones comunes de distinto tipo de universalidad, podemos decir que las primeras que nombraremos corresponden al umbral máximo, aquel que corresponde a todos los cuerpos, mientras que las segundas serán las referidas a aquellas que algunos cuerpos tienen en común. Estas últimas son fundamentales para nuestro estudio, ya que nos permiten pensar las comunidades políticas basadas en aquello que posee en común un grupo determinado de individuos. Así, respecto de las primeras, afirma en el escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética* que si consideramos la cantidad tal como se da en el entendimiento

I 289

“aparecerá infinita, única e indivisible” (EIP15Esc). La *Epístola del infinito* insiste en lo mismo, reiterando que cuando concebimos mediante el segundo género de conocimiento la cantidad “se hallará infinita, indivisible y única” (Ep. 12, Gb. 56). Esto es, ya no puedo comprender las partes constitutivas de la extensión, sino la extensión como un todo. Más específicamente útiles para nuestro estudio son los ejemplos que Spinoza brinda sobre el agua y la sangre, donde podemos ver ilustrada la manera en que nuestro filósofo entiende los individuos compuestos y el vínculo con sus partes constitutivas. El mismo escolio a la proposición 15 señala que el agua, en tanto la concebimos a partir de la razón, es conocida en cuanto que es sustancia corpórea —o individuo—, es decir, en tanto “ni se separa ni se divide” (EIP15Esc). La Carta 32, que analizamos en la sección anterior en mayor profundidad, se encuentra en total continuidad con esto mismo. Allí Spinoza, como adelantamos, explicita que la razón es aquella que es capaz de contemplar cómo las partículas de la linfa y el quilo se adaptan y coinciden por completo entre sí, formando todas a la vez un solo líquido (Ep. 32, Gb. 171). Esto es, explica cómo el segundo género ya no percibe las partes, sino lo que es común a todas ellas. Es, entonces, a partir de las nociones comunes del segundo género de conocimiento que la mente es capaz de captar aquello que une a lo diferente, aquello que hace que todos los elementos sean un solo individuo.

290 |

Las consecuencias que este tipo de conocimiento posee en el ámbito político son determinantes. Son incontables las veces que Spinoza insiste en la necesidad del conocimiento racional para la vida en comunidad (TP III, 7). Tal como señala Javier Espinosa, “las nociones comunes son el lazo perdido entre la teoría del conocimiento y la política” (Espinosa 2018: 193). Una pérdida que solo puede adjudicarse a nosotros en tanto lectores y no a la letra spinoziana. La insistencia en la necesidad de derechos comunes para la vida política nos conduce directamente a las nociones comunes: es el descubrimiento de lo que tenemos en común con los otros individuos lo que produce relaciones de comunidad (Del Lucchese 2009b: 343). La unión con los otros en un sistema como el de Spinoza está dada desde el inicio, la comprensión de esa unión es lo que nos permite diferenciar entre un estado de naturaleza y un estado político. En otras palabras, la comunidad política solo puede entenderse como el descubrimiento de aquello que ya existía; descubrimiento que se halla posibilitado por el segundo género de conocimiento.

La relación entre la razón y la composición o unidad sobre la cual descansa el Estado es explicitada por Spinoza de modo categórico en su obra política:

Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a opo-

nerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio (TTP, 191).

Así como la imaginación atentaba contra los lazos y uniones reales y duraderas, y arrojaba a los hombres a la individualidad y segregación, la razón les permite unirse anclándose en lo que tienen en común. Esta es la *ratio* necesaria para que surja el individuo compuesto que es la multitud. “[A]quello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos” (EIIP39) no es más que esa *cierta relación* que constituye al individuo multitud. Esto es lo que lleva a que esta multitud se comporte como guiada por una sola mente, lo que implica que las mentes individuales que componen a esta multitud en el estado político teman las mismas cosas y cuenten con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir (TP III, 3).

Ahora bien, tal como ya hemos señalado, cuando la multitud se guía por el segundo género de conocimiento, tampoco logra comprender el cuerpo político de modo completo. Esto es, alcanza el conocimiento de lo común que se le escapaba al primer género, pero a costa de ignorar un aspecto igualmente importante: el de lo singular. La segunda parte de la *Ética* señala, a propósito del accionar de la razón, que “aquello que es común a todas las cosas, y está igualmente en la parte y el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (EIIP37; cf. EIIP40Cor2Dem). Siguiendo con la misma imagen, el gusanito, en la medida en que capta la manera en que las partículas de la sangre se adaptan y coinciden por completo entre sí, ignora las diferencias que existen entre la linfa, el quilo, etc. A riesgo de parecer repetitivos: si el individuo que es la multitud tiene como sus aspectos sus *componentes* + una *relación* precisa, las nociones comunes dejan de lado el primero de estos aspectos. La conclusión es obvia: el acceso que la imaginación obturaba es captado por la razón, pero el precio es una nueva obturación; lo que se pierde de vista ahora es lo que el primer género de conocimiento aportaba.

¿Qué implica esto a nivel práctico? ¿Cómo se maneja una multitud cuando es guiada por la razón? Quizás no esté de más, llegado este punto, adelantar algunos aspectos que encontraremos desarrollados en la sección destinada a la ciencia intuitiva. Así como se vuelve útil poner en diálogo la imaginación con la razón para entender sus aportes y carencias, es necesario en este caso tener como referente el tercer género de conocimiento para comprender el tipo de unión política que surge como consecuencia de una

multitud guiada por el segundo género. Tanto la razón como la ciencia intuitiva son maneras de conocer que dan lugar a la *ratio* que brinda unidad al cuerpo político. Estos dos géneros, como sabemos, se hallan emparentados por dar lugar a ideas adecuadas, comprender la necesidad de las cosas y concebir desde una perspectiva de eternidad (EVP30). Tanto, que el propio Spinoza señala que no puede establecerse entre el primer género y los otros dos un vínculo tan estrecho como entre los últimos (EVP28Dem). Este hecho se replica cuando pensamos el paralelismo con el planteo político. Si comprendemos que, al igual que respecto de los géneros de conocimiento, entre estado de naturaleza y Estado político hay un salto cualitativo que no existe entre los distintos tipos de Estado postulados por Spinoza, tenemos la clave para pensar las maneras en que se guía la multitud a partir de la razón y la ciencia intuitiva. Tanto el segundo como el tercer género, dijimos, acceden a lo común, a aquello que no depende de la contingencia o las pasiones, sino que se basa en lo permanente y necesario. Sin embargo, la razón es incompleta, carece de algo. Es esto mismo lo que Spinoza busca expresar cuando describe a los Estados aristocráticos y monárquicos como Estados no absolutos (TP VIII), mientras que define a la democracia como el único Estado absoluto por ser detentado por toda la multitud. En este sentido, cuando hablamos de los estados que no son absolutos debemos tener en mente la forma en que se conduce la multitud en tanto guiada por el segundo género.

292 |

Spinoza comienza en su TP con el análisis de la monarquía; a su descripción y fundamentación dedica los capítulos VI y VII. Lo que encontramos allí es la caracterización de la monarquía como aquel Estado en donde el poder es *entregado* (TP IV, 4) a uno solo. Esto es, aquel en que los individuos transfieren su derecho singular a una autoridad por fuera de ellos. De modo inmediato nuestro filósofo señala lo que piensa de este tipo de Estados: “[n]o es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (TP VI, 4). Cuando todos los individuos singulares que conforman una sociedad le entregan el poder a uno solo se produce una mutilación de lo que Spinoza entiende como multitud. En otras palabras, se da un quiebre entre el cuerpo y la mente del individuo político como consecuencia de la anulación de las mentes constitutivas de ese individuo. Este desbalance o amputación, así como sucedía con la imaginación, ni siquiera consigue lo que se propone. Es decir, así como en el estado de naturaleza los hombres velaban por su derecho singular sin ser conscientes de que este es imposible mientras no exista el derecho común, la unidad conseguida por aquellos estados basados en la alienación de derechos singulares termina siendo extremadamente precaria. “No cabe duda —señala Spinoza— de que quienes creen que es posible que

uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. Pues en el capítulo II hemos demostrado que el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga” (TPVI, 5). Así, las monarquías ni siquiera terminan consiguiendo aquello para lo cual se deja de lado los componentes singulares: es imposible que una sola mente singular pueda guiar al cuerpo que es toda la multitud, que pueda tener en sus hombros el peso de lo común. Así, además de anular las singularidades, anula cualquier posibilidad real de unidad política. El segundo género de conocimiento tiene justo esa particularidad, el pensar lo común dejando de lado lo individual; lo que da lugar, en última instancia, a que lo común no sea tal.

La aristocracia será “menos mala” que la monarquía por acercarse más al Estado absoluto (TP, 323). En ella, el poder no es detentado por uno, sino por varios elegidos de la multitud, que recibirán el nombre de patricios. Spinoza comienza con el tratamiento de la aristocracia centralizada, estableciendo las diferencias de este tipo de Estado con el monárquico. Allí dice que “hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme” (TP, 325). Es decir, en ambos Estados hay transferencia de derechos por parte de los ciudadanos, sin embargo, el aristocrático será más estable y absoluto. La razón de esta afirmación vuelve sobre lo que venimos sosteniendo: cuantas más singularidades compongan la mente de la multitud menor será el quiebre o desbalance entre lo singular y lo común. La insistencia en la magnitud del Consejo se ve a lo largo de todo el capítulo dedicado a la aristocracia centralizada, y Spinoza afirma que “el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto es aquel que es detentado por toda la multitud” (TP, 325).

Que nuestro filósofo a continuación exprese sus preferencias por la aristocracia descentralizada frente a la centralizada es, una vez más, señal de la concepción sobre la naturaleza de la multitud que defiende. Esta preferencia se da, en primer lugar, porque en una aristocracia descentralizada los patricios de cada ciudad se esforzarán en conservar y aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. Para esto intentarán atraer a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo. En segundo lugar, porque mientras unos pocos deciden todo según su propio gusto, mueren la libertad y el bien común. En cambio, en un Estado como este, por más que surjan entre las distintas ciudades discordias, los hombres hallarán soluciones consultando, escuchando y discutiendo, por este camino llegarán a fines comunes (TP, 352). En tercer lugar, porque “en este Estado son más los que gozan de libertad; pues donde reina una sola ciudad, el bien

de las demás queda supeditado a la conveniencia de la que tiene el mando” (TP, 353). En resumen, en este último Estado, el poder se encuentra en una gran parte de los miembros de la multitud, llevando a que una mayor parte de las singularidades sean resguardadas del aplastamiento de lo común.

Lo que tanto la monarquía como la aristocracia –si bien en diferentes grados– dejan ver es la materialización de organizaciones políticas basadas en lo común en detrimento de lo singular. Así como señala André Tosel, la vida según la razón deja un residuo fuera de su alcance: el tránsito ético de la vida de la pasión a la razón abre relaciones comunitarias que no tienen en cuenta la singularidad de cada cuerpo y de cada mente (Tosel 1998: 195). Como sabemos, no habrá multitud real y absoluta en la medida en que no se comprenda como la unidad de lo común y lo singular. Tal como señala de modo diáfano Sainz Pezonaga:

La potencia de la multitud no es ni reducible a las potencias individuales ni desconectable de ellas. Vive de ellas y las alimenta y sin embargo no se encuentra en ellas cuando las analizamos por separado. No se puede separar la potencia de la multitud de la potencia de los individuos en el sentido del espíritu del pueblo hegeliano ni confundirla con las potencias individuales en un sentido hobbesiano. El problema de la potencia de la multitud solo se resuelve fuera del patrón que opone individuo y colectividad y obliga a conceder preeminencia a uno o a otra (Sainz Pezonaga 2019: 201).

294 |

El tercer género de conocimiento, tal como mostraremos en la siguiente y última sección, es aquel que permite pensar fuera de aquel patrón, esto es, fuera de todo esquema dualista, para mostrar que el conocimiento completo del cuerpo político supera toda separación entre lo singular y lo común.

### ***5. La multitud guiada por la ciencia intuitiva: la multitud absoluta***

Spinoza presenta en su *Ética* el accionar de la ciencia intuitiva estableciendo que es el género que “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (EIIIP40Esc2 y EVP25Dem). Este género parte de aquello que pueden captar las nociones comunes de máxima universalidad, aquello que comparten todos los cuerpos singulares, para ir hacia el conocimiento de lo singular y concreto (Solé 2013: 208). Esto es, parte del conocimiento de lo que es común a todo lo singular (en

el caso del atributo extensión: que todos los cuerpos son extensos y están en movimiento y reposo) para ir hacia lo que es particular de esta singularidad y no de otra. Como sabemos este partir y llegar no son tales, ya que es en el mismo momento que la ciencia intuitiva capta lo común y lo singular en su unidad. En este sentido, el accionar de la ciencia intuitiva, como hemos demostrado en trabajos anteriores (García Ruza 2023b) supera a la vez que conserva las perspectivas de los primeros dos géneros de conocimiento. Esto es, une el aporte de la razón y el de la imaginación en un mismo acto cognoscitivo, logrando concebir ya sin perspectivas, sino de forma completa. Esto implica no solo superar la separación introducida por la imaginación para entender que no hay partes sin todo, sino también dejar atrás la limitación de la razón, para entender que no hay todo sin partes.

Vayamos, otra vez, al ámbito político. Si seguimos el paralelismo, y pensamos el modo de conducirse de la multitud cuando la guía la ciencia intuitiva, debemos conservar esta doble perspectiva o, mejor dicho, esta superación de toda perspectiva. Cuando la multitud se guía por la ciencia intuitiva, se concibe finalmente en su completitud: en la unidad de lo común y lo diferente o, mejor, en la comprensión de que sin lo común es imposible pensar lo singular y, viceversa –un pequeño y enorme viceversa, diría Marilena Chauí (Chauí 2008: 19)–, que sin lo singular es inviable comprender lo común. Este modo de concebir el cuerpo político, como adelantamos, se materializa solo en el Estado democrático.

I 295

Spinoza explicita en el TTP que ha tratado el estado democrático con preferencia a todos los demás porque le parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo (TTP, 195). “Pues en este estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayoría de toda la sociedad de la que él es una *parte*. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural” (TTP, 195, énfasis mío). La democracia se presenta como la unión de lo que antes aparecía separado: el todo y las partes. El Estado democrático logra, al mismo tiempo, conservar la unidad de sus componentes y el derecho individual de cada uno de ellos.<sup>12</sup> De modo que aparece en el planteo político spinoziano algo que hasta aquí parecía imposible: que los individuos se unan en una comunidad política

—

<sup>12</sup> En este mismo sentido Giacotti sostiene que la democracia es la forma política para Spinoza, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que, en un marco de libertad, cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva (Giacotti 2000: 23).

y que a la vez sigan siendo como en el estado natural. Esto es solo posible cuando los sujetos se comprenden como *parte* irreductible del *todo* que los contiene. En este estadio, donde la multitud es guiada por el tercer género de conocimiento y se materializa en un Estado democrático, estas nociones solo pueden entenderse como inescindibles. La noción de *parte* que aparecía asociada a la imaginación, cuando no se completaba con la perspectiva de lo común, perdía no solo su carácter de parte, sino su posibilidad de expresar su potencia singular. Lo mismo pasaba cuando pensábamos solo el *todo* sin sus partes constitutivas a partir del segundo género de conocimiento, dando lugar a una unidad artificial e incapaz de llamarse todo. En este tercer estadio damos, finalmente, con la multitud absoluta, aquella que comprende el cuerpo político como la unidad inseparable de *componentes* singulares + una *relación* precisa.

A tal nivel esta multitud que se guía por la ciencia intuitiva es la síntesis de ambos aspectos que, en lugar de elegir uno a costa del otro, expresa lo opuesto: a más de uno, más del otro. Como señalamos cuando analizamos la definición de individuo compuesto, un individuo será más potente cuantos más elementos tenga como sus componentes y más variedad de naturalezas posean estos. La multitud absoluta, aquella que se concretiza en el Estado democrático, no solo no anula las diferencias de sus partes, sino que hace de esas diferencias un capital. La multitud más perfecta, la más absoluta, será, justamente, aquella que “potencia que haya en ella individuos lo más críticos y autónomos posible. El individuo, pues, no se pierde en la multitud, sino que en ella se desarrolla. Y la pluralidad y riqueza de individuos diversos, autónomos y críticos, no debilita la comunidad política, sino que la fortalece” (Espinosa 2018: 204).

De este modo, la democracia no es una de las posibles formas de gobierno en el proyecto político de Spinoza, sino que es la única forma de organización política que se vuelve coherente tanto con sus postulaciones ontológicas como con su teoría del conocimiento; hecho que lleva a nuestro filósofo a denominarla el único Estado realmente absoluto (TP, 325). El Estado democrático aparece como la perfecta realización de la física de Spinoza (Lécrivain 1978), lo que se vuelve evidente cuando partimos de la definición de individuo compuesto de la segunda parte de la *Ética*. Es, también, el único que se vuelve consecuente con la descripción del accionar de los géneros de conocimiento que hemos analizado: es donde la ciencia intuitiva se materializa políticamente. En otras palabras, así como el último género de conocimiento es aquel que le permite a Spinoza presentar la unidad que subyace a todo lo real –unidad de lo común y lo diferente cuyo conocimiento es objetivo ético de su sistema–, la democracia es aquella forma que le posibilita expresar la única comunidad política verdadera,

aquella donde la multitud se comprende ya sin parcialidades para convertirse en absoluta.

## 6. Conclusiones

A lo largo de este trabajo intentamos brindar una lectura de la teoría política spinoziana en clave gnoseológica. Partimos de una comprensión de la multitud como individuo que se guía como por una sola mente para analizar las distintas maneras en que este cuerpo político es guiado por la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. Estas maneras revelaron que los primeros dos géneros permitían un conocimiento de lo político limitado y parcial, aferrándose o bien a las singularidades en detrimento de lo común o bien a lo común en detrimento de lo individual. El tercer género de conocimiento se reveló como aquel que ya no elige entre un aspecto u otro, sino que permite la comprensión cabal y completa del cuerpo político como unión de ambos. Cuando la multitud se guía por el último y mejor género de conocimiento se materializa en el Estado democrático, el único que es realmente absoluto por lograr comprender que no hay partes sin todo ni todo sin partes. O, siendo más precisos, que el mejor y más deseable *todo* es aquel en el que la pluralidad y diferencia de sus *partes* no atenta, sino que potencia, la unidad basada en lo común.

I 297

Tal como intenté defender en trabajos anteriores, las dualidades al interior de la obra de Spinoza no responden a distinciones del ser, sino del conocer. Mientras que la Naturaleza spinoziana es una, son las diferentes maneras de concebirla las que introducen la distinción. En el caso político el esquema es el mismo: mientras que la multitud como sujeto político es una y la misma, son las distintas maneras de concebirla lo que dan lugar a las diferencias: no es lo mismo concebir al sujeto político de modo inadecuado a partir de la imaginación, de modo adecuado pero parcial a partir de la razón, o en su completitud y absolutez a partir de la ciencia intuitiva. La teoría de conocimiento spinoziana es la clave para pensar el proyecto político por fuera de toda lógica dualista. Cuando conocemos de modo completo, la pregunta por el vínculo entre nuestra potencia singular y la potencia colectiva no reviste problemática alguna porque ninguna renuncia es necesaria: ni a lo que nos vuelve iguales, lo que tenemos en común con los otros, ni a lo que tenemos de particular, nuestro *conatus* específico. Como señala Antonio Negri, “[c]uando interviene el conocimiento de tercer tipo, cuando se impone la ciencia intuitiva, entonces la síntesis entre las singularidades y la multiplicidad se vuelve completa, indefinida e ininterrumpida” (Negri 2011: 89).

## BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, E.** (2005), “*Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*: Spinoza on the Body Politic”, en S. H. Daniel (ed.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 70-99).
- Chauí, M.** (2004), *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla).
- Chauí, M.** (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário”, en D. Tatián (comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (Córdoba: Brujas, 11-41).
- Deleuze, G.** (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel (Barcelona: Muchnik).
- Deleuze, G.** (2008), *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus).
- Del Lucchese, F.** (2009a), “Democracy, *Multitudo* and the Third Kind of Knowledge” *European Journal of Political Theory*, 8(3): 339-363.
- Del Lucchese, F.** (2009b), *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation* (London: Continuum Studies in Philosophy, MPG Books Group).
- Den Uyl, D. J.** (1983), *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* (Assen: Van Gorcum).
- Domínguez, A.** (1986), Introducción al *Tratado político* (Madrid: Alianza).
- Espinosa Antón, F. J.** (2018), “Los individuos en la multitud”, *Revista Co-herencia*, 15(28): 185-187.
- García Ruza, A.** (2022), “La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 86: 101-116.
- García Ruza, A.** (2023a), “Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza”, *Ideas: Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 15-16: 182-211.
- García Ruza, A.** (2023b), “Univocidad y ciencia intuitiva en Spinoza”, *Areté: Revista de Filosofía*, 35(2): 324-344. DOI: 10.18800/arete.202302.004
- Giancotti, E.** (2000), “Introducción”, en A. Negri, *Spinoza Subversivo: Variaciones (in) actuales* (Madrid: Akal).
- Guérout, M.** (1974), *Spinoza T.2: L'âme. Ethique II* (Paris: Aubier-Montaigne).
- Lécrivain, A.** (1978), “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza I & A. Lécrivain*, “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza II*, 93-206
- Marshall, C.** (2015), “Reason in the Short Treatise”, en Y. Melamed (ed), *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making* (Oxford: Oxford University Press).
- Matheron, A.** (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, esp. ch. 14 (Paris: Éditions de Minuit).
- Matheron, A.** (2003), “L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza?”, en M. Czelinski (ed.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 127-145).

- McShea, R.** (1968), *The Political Philosophy of Spinoza* (New York: Columbia University Press).
- McShea, R.** (1975), “Spinoza, Human Nature, and History”, in Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman (eds), *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle: Open Court).
- Moreau, P. F.** (1994), *L'expérience et l'éternité* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Negri, A.** (1993), *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (Barcelona: Anthropos).
- Negri, A.** (2011), *Spinoza y nosotros*, traducción de Alejandrina Falcón (Buenos Aires: Nueva visión).
- Rice, L. C.** (1990), “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”, en E. Curley and P-F Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference 1986*, vol. 14 (Leiden/New York/København/Köln: Brill, 271-285).
- Sainz Pezonaga, A.**, (2019), *La multitud libre en Spinoza*, Tesis doctoral (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha).
- Solé, M. J.** (2013), “La intuición intelectual en Spinoza”, en D. Tatián (comp.) *Spinoza. Noveno Coloquio* (Córdoba: Brujas, 205-219).
- Spinoza, B.** (E), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2011).
- Spinoza, B.** (Ep), *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan (Buenos Aires: Colihue, 2007).
- Spinoza, B.** (TIE), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Editorial Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (TP), *Tratado político*, edición de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Spinoza, B.** (TTP), *Tratado teológico-político*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Spinoza, B.** (1925), *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, editada por C. Gebhardt, 5 vols., reimpresión 1972 (Heidelberg: Carl Winter)
- Tosel, A.** (1998), “De la ratio a la scientia intuitiva o el tránsito ético infinito según Spinoza”, *Philosophique*, 1: 193-205.

Recibido: 26-09-2024; aceptado: 25-11-2024