

# El cuerpo en el entramado moderno del poder: inmanencia corporal y fragmentación en Descartes, Hobbes y Spinoza

**Alejandro Recio Sastre.** Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (Ecuador)

Recibido 18/10/2024 • Aceptado 05/08/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-6825-6326>>

## Resumen

La concepción moderna del cuerpo humano influye en la teoría política. Se van a considerar tres visiones filosóficas modernas del cuerpo con arreglo a tres autores representativos de cada una de ellas: Descartes, Hobbes y Spinoza. El objetivo que se persigue, en primer lugar, es dilucidar qué imagen conceptual adquiere el cuerpo en las filosofías de estos autores; en segunda instancia se determinará cómo la imagen conceptual del cuerpo implica una relación con una forma de poder, que actuaría, bien para ejercer un control o dominación sobre los cuerpos humanos, o bien como un elemento de la inmanencia corporal. Se establecerá cómo, para Descartes, el cuerpo es una máquina que ha de ser dirigida por un alma racional, para que la razón impere sobre la síntesis alma-cuerpo que caracteriza al individuo humano. Por otro lado, en el caso de Hobbes, la necesidad de direccionar los cuerpos se tiene que producir desde un cuerpo artificial que controle la naturaleza violenta subyacente a los individuos. Y, en lo que respecta a Spinoza, su filosofía no supone la dominación del cuerpo, sino la activación de su poder inmanente, lo que en el ámbito político le concede un protagonismo crucial a la multitud.

**Palabras clave:** cuerpo, dominación, Estado, poder, multitud.

## Abstract

### The body in the modern lattice of the power: corporal immanence and fragmentation in Descartes, Hobbes and Spinoza

The modern human body conception carries weight in political theory. Three philosophical approaches to the body will be considered, according to three authors representative of each: Descartes, Hobbes, and Spinoza. The first target to go after is to elucidate what conceptual image the body acquires in these authors' philosophies. In a second instance, it will be defined how the body conceptual image entails a relationship with a power form, which would perform either to press control or domination above human bodies or to be an element of corporal immanency. It will be posed how for Descartes the body is a machine that a rational soul should guide so that rationality prevails above the human individual's characteristic synthesis. On the other hand, in the case of Hobbes, the need to guide the bodies has to bring about an artificial body that will face the natural human violence belonging to the individuals. Regarding Spinoza, his philosophy does not involve the domination over the body but the activation of its immanent power, so in the political field this gives special relevance to the crowd.

**Key words:** Body, Domination, State, Power, Crowd.



# El cuerpo en el entramado moderno del poder: inmanencia corporal y fragmentación en Descartes, Hobbes y Spinoza

**Alejandro Recio Sastre.** Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (Ecuador)

Recibido 18/10/2024 • Aceptado 05/08/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-6825-6326>>

## § 1. Introducción

Buena parte de la filosofía moderna legó concepciones del cuerpo humano con consecuencias para la comprensión de la gobernanza sobre los sujetos y las relaciones políticas. No pasa desapercibido que muchas de las perspectivas sobre la naturaleza corporal humana justifiquen modelos de dominación.

Ciertas tradiciones filosóficas tratan al cuerpo como la dimensión de la vida humana que debe ser puesta bajo control o dominación de un alma, de una racionalidad, de la subjetividad, etc. De esta forma el gobierno sobre los cuerpos vendría a salvaguardar también el orden social.

En las concepciones antropológicas de la Modernidad el cuerpo se desacraliza: los textos de filosofía y teoría política de este periodo promueven una naturalización de la corporalidad humana, así como un interés por resituarla en el espectro intersubjetivo de las relaciones sociales (Hobbes es un claro ejemplo de ello); aunque al mismo tiempo fácilmente se desprende de estos textos un temor al cuerpo, vinculado al despliegue de sus fuerzas. No pasa inadvertido para muchos autores que estas fuerzas puedan llegar a resolverse como un poder político con capacidad para transformar el espacio público y el orden jurídico (como es el caso de Hobbes y, por cierto, el de Spinoza).

De esta forma, no pocos ven en los cuerpos amenazas para la convivencia social. Si las fuerzas corporales son representadas en oposición a un determinado orden social, económico, jerárquico, epistémico, etc. —a saber: una racionalidad construida políticamente—, entonces, todo tipo de construcciones teóricas para dominar a los cuerpos estarían justificadas. Y, por lo mismo, solo en la medida en que tales cuerpos

se disponen y distribuyen para producir, reclamar, consumir, competir, colaborar, etc., es posible reconocer en ellos una inmanencia vital capaz de articular algún tipo de poder, el cual, a su vez, tuviere la oportunidad de resolverse en el orden de lo político.

Tanto en Descartes como en Hobbes se ve cómo ambos sustrajeron al cuerpo natural humano del orden de lo racional. Cuando trataron de conformar un concepto de sujeto, ya sea a nivel cognitivo para el primero y político para el segundo, el cuerpo natural tuvo que ser emplazado a una instancia pasiva respecto a la racionalidad que construye al sujeto. Esto trajo consigo la desconexión de la inmanencia vital-corporal con respecto a los conceptos constituidos alrededor del sujeto.

Desde las figuras del *cogito* cartesiano y el *cive* hobbesiano lo corporal queda anclado al lugar del objeto pasivo, mientras se consideran formas de poder-dominación dirigidas al gobierno sobre los cuerpos. La figura de un poder-dominación aparece cuando se teoriza la escisión del cuerpo respecto de una construcción subjetiva a la que se le atribuye el control sobre este, tal construcción subjetiva propiamente puede ser el concepto de sujeto u otros como el de Estado o alma. Sin embargo, habría otra forma de poder que no reside fuera de la corporalidad, un poder no extrínseco sino intrínseco al cuerpo, rayano a su inmanencia vital.

Precisamente fue Spinoza quien pensó el cuerpo desde esta acepción: su antropología configura una identidad ontológica entre el cuerpo y el alma, sin dar lugar a jerarquizaciones ni escisiones. Se localiza cómo esta identidad cuerpo-alma guarda una posición análoga dentro de su teoría política, con relación a la cohesión entre la multitud y las instituciones de gobierno.

En el pensamiento spinozista se halla una reivindicación de la corporalidad como potencia, dicha potencia está suscrita a la inmanencia vital del hombre, a la que llama *conatus*, cuya expresión en la vida humana es el deseo. Este posicionamiento va a derivar en una forma muy particular de comprender el Estado, subalterna respecto a la teoría de Hobbes. Todo parte de concebir ese *conatus* como una instancia que evoca a la potencia corporal y a la razón simultáneamente, sin que la racionalidad esté refugiada en un pliegue sustancialmente diferente al lugar donde se desarrolla la vida que habitan los cuerpos —esto también es subalterno respecto a la metafísica cartesiana—.

En consecuencia con lo anterior se propone llevar a cabo una revisión crítica de los pilares teóricos de la Modernidad tomando al cuerpo humano desde una centralidad antropológico-metafísica y ontológico-política, la filosofía de Spinoza presta los elementos interpretativos necesarios para llevar a cabo la revisión crítica que se pretende hacer; tal empresa implica considerar la noción de un poder originario a la inmanencia vital del cuerpo.

Antes de pasar a sistematizar las interpretaciones que se realizarán sobre Descartes, Hobbes y Spinoza a propósito de la cuestión que se ha venido señalando, conviene precisar que la identificación de una fractura entre el cuerpo y el poder no se dirige a tratar de reconectarlos mediante un punto de sutura teórico provisional. Más bien, la recuperación de una suerte de identidad cuerpo-poder permite explorar el origen del poder como dominación, cuya forma conceptual es producto de una inmanencia corporal escindida. Desde este punto de vista se tratará de comprender, en un primer momento, qué función teórica juega la fisura que Descartes y Hobbes instalaron en el seno de esta inmanencia, con la finalidad de desarticular y develar la potencia de la corporalidad natural e iniciar la construcción conceptual de un cuerpo que resultase dominable y controlable, así como pasivo en relación con el campo de acción de la razón. En un segundo momento, se acude a la filosofía de Spinoza para poner de relieve la inmanencia vital corporal como una potencia con consecuencias y repercusiones en las consideraciones sobre la existencia humana y la política, lo que implica romper con una imagen del cuerpo como objeto de dominación.

## **§ 2. La devaluación del cuerpo natural en la ontología del sujeto moderno**

La etapa inicial de la filosofía moderna habitualmente ha recibido el calificativo de «giro subjetivista», debido, en gran medida, a que los sistemas de pensamiento de la Modernidad protagonizaron un viraje hacia el descubrimiento de las condiciones de existencia del sujeto humano. El sujeto de la epistemología, el sujeto de la política o el sujeto de la historia, requerían de una base teórica que justificara a la subjetividad como punto de partida del conocimiento; por ende las condiciones de subjetividad debían contar también con un fundamento ontológico. Conviene tener en cuenta las

disposiciones que adquirió la corporalidad en este contexto filosófico: para ello, cabe contar con dos de los filósofos más relevantes de esta época: Descartes y Hobbes.

Aunque la visión antropológica y filosófica de estos dos pensadores proceden de perspectivas ontológicas contrapuestas, aquí se convendrá en que ambos contribuyeron a la devaluación teórica de la dimensión corporal humana:

- En Descartes el *cogito* va a adquirir una predominancia sobre la corporalidad del sujeto, el cuerpo toma la imagen de «máquina», mientras que el alma va a ser la sustancia que propiamente humaniza al individuo concediéndole discernimiento racional. El alma comanda al cuerpo. Sin alma, el cuerpo humano no tendría diferencias importantes con el de un animal y, en consecuencia, sus actuaciones tampoco diferirían de manera crucial de las de una máquina.
- En Hobbes el cuerpo natural humano fracasa a la hora de configurar una sociedad organizada y estable. Los individuos no conforman una sociedad civil con arreglo a su naturaleza a menos que se reúnan en un cuerpo artificial capaz de instaurar un ordenamiento racional. Tal ordenamiento tiene un carácter artificial, porque supera las condiciones de los cuerpos naturales, y es racional, porque su fin es el orden civil en lugar de la confrontación violenta. Solo el Estado podrá aplicar la fuerza de forma legítima en pro de mantener la paz social.

## 2. 1. *El sujeto cognitivo de Descartes y la legitimación de su dominio sobre el cuerpo*

En las correlaciones que participan de la constitución moderna del sujeto la corporalidad humana se erige como un asunto filosófico de inevitable reflexión. La noción de cuerpo debía hallar algún lugar dentro de la construcción teórica de la ontología del sujeto. Al respecto, resulta ilustrativa la siguiente afirmación de Roberto Esposito (2016: 105):

Sin repetir el gesto excluyente de la metafísica platónica, pero sin renunciar completamente a él, el pensamiento moderno sitúa el cuerpo en la categoría del objeto. El cuerpo es lo que el sujeto reconoce dentro de él como diferente de sí mismo.

El desplazamiento de la corporalidad humana hacia el lado del objeto se hace patente de una forma muy evidente en la filosofía de Descartes, quien trató de

sincronizar alma y cuerpo merced al predominio del alma. En la ontología cartesiana el conocimiento de sí mismo tiene lugar en un plano de la realidad completamente diferente al que ocupan los cuerpos.

Al comienzo de la meditación cuarta Descartes se pregunta si su existencia está tan supeditada al cuerpo y a los sentidos hasta tal punto de no poder existir sin ellos (cf. Descartes, 1986: 122). Esta pregunta existencial del filósofo de La Flèche cuenta con un trasfondo epistemológico, pues la ontología del sujeto se sostiene sobre el conocimiento de sí mismo, y el cuerpo no proporciona certeza alguna en este caso (cf. *ibidem*: 123).

El diferencial antropológico en comparación con los animales radica precisamente en que el ser humano no reduce sus funciones vitales únicamente a la mecánica corporal<sup>1</sup>, debido a que el pensamiento puede determinar, en última instancia, la voluntad del sujeto. Los pensamientos son contenidos exclusivos del alma y nada tienen que ver con la mecánica de la *res extensa* en la que están involucrados los cuerpos (cf. Descartes, 1997: 58-60). La voluntad es direccionada por la mente, mientras que los movimientos corporales son producidos por un mecanismo cuyo calor conserva la vida (cf. *ib.*: 60-62). Además, para que la mente pueda resolverse como un ser verdadero tiene que actuar independientemente de la realidad extensa, es decir, no verse condicionada por ella (cf. Esposito, 2016: 106).

La dirección de la vida humana requiere la presencia de un alma que porte consigo al *cogito*. La glándula pineal es la parte del cuerpo que actúa como la sede del alma, colige lo extenso con el *cogito* (cf. Descartes, 1997: 115-116); a través de ella el alma puede ejercer una comandancia sobre el cuerpo, si esta comandancia no se produjera el sujeto humano quedaría disuelto en los engranajes de la maquinaria corporal y, de hecho, su comportamiento sería más bien el de un autómatas o animal.

<sup>1</sup> En el final de la quinta parte del *Discurso del método* Descartes sostiene, a propósito de las diferencias entre humanos y animales, que la síntesis alma-cuerpo no se restringe simplemente a la dirección del cuerpo como si el alma fuese un piloto. Pero Descartes también sostiene que cuanto más sepamos sobre las diferencias entre los humanos y los animales, «entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo [...]» (Descartes, 1986: 83). De aquí se puede deducir que el alma le añade a la mecánica corporal el ingrediente necesario para hacer que un individuo pueda considerarse humano. La integridad de los individuos consistiría, precisamente, en el hecho de que en su cuerpo está integrada un alma que le concede «humanidad», pues si su existencia se remitiera únicamente al cuerpo este no sería distinto de una máquina biológica animal.

La imagen conceptual de la corporalidad que subyace a la filosofía cartesiana pone de manifiesto una insuficiencia de lo corporal en lo que a la instauración de una vida propiamente humana se refiere. Solo un sujeto racional existente en el afuera del cuerpo puede mover el ámbito de las representaciones y dirigir al cuerpo siguiendo los cánones de la razón. En la relación alma-cuerpo lo corporal ha de caer bajo el dominio del alma para constituir ontológicamente al sujeto humano. El *cogito* es la esencia que define al humano como tal. El cuerpo es un objeto mecánico, un objeto que incluso a veces realiza movimientos involuntarios. Por tanto, dentro de la ontología cartesiana del sujeto el *cogito* ha de operar como principio dominante.

Descartes recurre al *cogito* para justificar y verificar al sujeto; tal como afirma David Le Breton (2002: 70): «la formulación de la certeza de la propia existencia por el *cogito* sobreentiende el poder absoluto del pensamiento y elimina la dificultad de asociar, a pesar de todo, un cuerpo a este pensamiento». También Le Breton sostiene que el cuerpo de la epistemología moderna aparece como algo extraño al hombre, una extrañeza que convierte lo corporal en objeto de investigación, así, la dimensión corporal es la menos humana de la persona (*ib.*: 71). La corporalidad cartesiana cobra interés solo en términos de representación, dado que el cuerpo ha de hacerse cognoscible y representable siempre con el propósito de volverse más dominable. Tras esta devaluación del cuerpo, allende a las vicisitudes de la epistemología, se encuentra una atomización social de la que se hace eco la filosofía de Descartes sin abordar directamente asuntos de corte socio-político, lo corporal actúa como frontera entre un individuo y otro, es el residuo que individualiza a los sujetos (*ib.*: 61).

Las singularidades de los cuerpos no se hacen operativas sino es por la presencia de un sujeto capaz de dirigir esa amalgama de miembros y órganos que es el cuerpo. El sujeto gobierna la vida en la medida en que se posesiona, controla e individualiza su organismo.

El hecho de que Descartes no le dedique un tratado, o algunas páginas, a temas políticos, en ningún caso inhibe las condiciones socioculturales y las consecuencias de orden político que se derivan de su pensamiento. En concordancia con la interpretación de Antonio Negri, cabe admitir que tras la metafísica cartesiana se halla una coyuntura histórica: el fracaso de la revolución humanista burguesa del siglo XVI. Al respecto, la burguesía se erigía como una clase emergente pero «separada para

siempre de la capacidad de ser revolucionaria, de poseer el mundo, y fijada en una experiencia que es, sin embargo, intento perenne e indefinido de reconquistar la unidad» (Negri, 2008: 160). Según Negri, esta situación evidencia las aspiraciones de universalidad del pensamiento de Descartes.

Entonces, en la filosofía cartesiana se traslucen señales de una representación del cuerpo en cuanto átomo de una sociedad en proceso de desintegración, ya que los vínculos tradicionales periclitaban ante la emergencia de nuevas identidades políticas y reordenamientos sistémico-metafísicos latentes en el XVII. También en este punto Negri corroboraría que Descartes dialoga con el momento histórico en el que se halla ubicado, ya que, tras los bastidores de la burguesía derrotada, le encomienda a la época una «proyección del yo hasta el horizonte teológico y la consiguiente confirmación de su esencialidad universal [...]», y es ante la crisis en ciernes que «la razonable ideología cartesiana descubre su importancia como ideología política de la época» (*ib.*: 193).

Por tanto la individuación del yo, su pliegue hacia la universalidad del pensamiento, allí donde el sujeto se reencuentra con la unidad de su ser, pues no hay otra instancia en la que pueda resolver su duda, es donde la razón se abastece de energías para dominar el mundo de las máquinas, el mundo que habitan los cuerpos en cuanto naturaleza. El pensamiento tiene esta misión: proveer al sujeto de recursos ontológicos desde los que transfigurar la realidad natural controlando, al menos, al cuerpo; en él se sintetiza lo pensante no como un ser natural más, sino como un ser que ha logrado individualizarse y que ha tomado constancia de ello.

## 2. 2. *El sujeto civil hobbesiano: producto del cuerpo artificial del Estado*

En la filosofía de Hobbes el dominio sobre el cuerpo natural humano no recurre a sustancias inmateriales, como sí sucede en el pensamiento cartesiano. Hobbes no admite entidades incorpóreas<sup>2</sup>, asevera que «siendo el Universo un agregado de todos los cuerpos, no existe tampoco una parte real del mismo que no sea cuerpo, que no sea, además, parte de ese agregado de todos los cuerpos que es el Universo» (Hobbes,

---

<sup>2</sup> «La palabra *cuerpo*, en su acepción más general, significa aquello que llena u ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos *Universo*. En efecto, siendo el *Universo* un agregado de todos los cuerpos, no existe tampoco una parte real del mismo que no sea cuerpo [...]» (Hobbes, 1992: 323).

1992: 323). En la teoría del Estado hobbesiana los conceptos políticos vienen atravesados por un corporalismo fiscalista desde el que se explican las relaciones sociales y la razón de ser del propio Estado.

En conformidad con lo anterior, conceptos como la libertad son entendidos desde la ausencia de interferencias; en palabras de Quentin Skinner: «para Hobbes, basta con que gocemos de hecho de nuestros derechos y libertades civiles para que se nos pueda considerar hombres libres» (Skinner, 2010: 169). Consecuentemente es fácil deducir que la interacción de los cuerpos humanos determina la noción política de la libertad hobbesiana, reducida a nada más que a la no interferencia en el movimiento de los cuerpos, es decir, a la no colisión restrictiva entre cuerpos que se mueven según sus inclinaciones.

Desde la perspectiva de Hobbes el cuerpo natural de los individuos genera una serie de dificultades a la hora de entablar las relaciones sociales, dichas dificultades impiden que las relaciones humanas sean inicialmente estables. El pensador británico tuvo que legitimar el paso de un estado natural violento a un estado civil, para él solo gracias al Estado los individuos alcanzan seguridades que, de otro modo, nunca hubieran obtenido, ya que «del Estado cada uno tiene derecho a todo, que no puede disfrutar de nada, pero en el Estado todos disfrutan con seguridad de un derecho delimitado» (Hobbes, 2012: 111). El sujeto de derecho solo se alcanza a tenor del Estado.

La naturaleza humana —que en Hobbes se reduce a los movimientos inscritos a la corporalidad— implica que los individuos calculen sus acciones en función de intereses egoístas. La condición corporal del hombre determina que los individuos no solo miren por su propia supervivencia sino que, además, traten de procurarse placeres y ensanchar su vanagloria. Si no fuera por el miedo, que es un sentimiento compartido por todos los individuos, reinarían la vileza y las ansias de dominación (*ib.*: 21-22). Pero como el miedo es común a la humanidad y todos los individuos quieren proteger sus cuerpos frente a las posibles agresiones causadas por los otros, es preferible concurrir en sociedad para alcanzar una convivencia segura (*ib.*: 24). Las necesidades e inclinaciones por sí solas, motivadas por la sola mecánica corporal, no conforman un sujeto civil.

Cabe tener en cuenta la interpretación que brinda Crawford Brough Macpherson a propósito del análisis que Hobbes hace del poder<sup>3</sup>: Macpherson preconiza que «lo que hizo Hobbes fue introducir un supuesto esencialmente social en sus postulados fisiológicos» (Macpherson, 1970: 49). El postulado fisiológico hobbesiano se halla adherido a una determinada visión de la sociedad. Si bien es cierto que Hobbes parte de una consideración preconcebida de las relaciones sociales, habría que matizar que la interpretación propuesta por Macpherson del postulado fisiológico hace referencia a una fuerza corporal que no alcanza la categoría de poder político. Exactamente, la potencia de los movimientos corporales se erige como una amalgama de fuerzas que derivan en pasiones, deseos e intereses particulares.

La ontología corporalista orienta coherentemente la forma en que se relacionan los humanos conforme a su naturaleza y, también, la forma en que estos podrán resolverse en la sociedad civil. Cuestión diferente es que las concepciones antropológicas hobbesianas vengan efectivamente inspiradas por una u otra preconcepción de la vida social, aspecto que ya señaló Rousseau en su crítica a la teoría antropológica del filósofo inglés, cuando afirmó que incluyó «inadecuadamente en el cuidado de la conservación del hombre salvaje el deseo de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes» (Rousseau, 2014: 103).

A diferencia de Descartes, Hobbes no inscribe las pasiones y la voluntad en una instancia extra-material e incorporeal, ya que el alma para Hobbes también es un ente material al que subyace la interioridad del organismo humano. La voluntad y las pasiones son fuerzas corporales indefectibles de la naturaleza material, además, son responsables de las contraposiciones que emergen de las relaciones entre los individuos. Hobbes articula una concepción antropológica que invoca un supuesto poder corporal más que un postulado social sobre el que se constituyen las relaciones políticas; pero esta supuesta forma del poder natural del cuerpo no tiene capacidad para erigirse en un orden social político, más bien, está llamado a fracasar en lo que a las relaciones sociales se refiere, porque es una fuerza natural individual que se ciñe a

---

<sup>3</sup> Macpherson sostiene que «cualquiera que sea la interpretación del razonamiento de Hobbes desde el movimiento fisiológico del hombre a su movimiento social, es necesario un supuesto social además de los postulados fisiológicos. Tenemos que preguntarnos, por consiguiente, qué clase de sociedad es consistente con este supuesto» (Macpherson, 1970: 50). El autor considera que la concepción hobbesiana de la corporalidad, el postulado fisiológico, tiene que venir precedido de una revisión sobre el comportamiento de los hombres en sus relaciones sociales.

los intereses de cada hombre en particular. Así que, el cuerpo natural, más que albergar un poder político, únicamente puede articular sus fuerzas fisiológicas sin posibilidad por sí mismo de constituir una identidad soberana, es decir, un poder político.

En otro orden de cosas, se hace imprescindible enfocar la figura del cuerpo estatal, mediante el que Hobbes trata de imponer una resolución a los conflictos que surgen primigeniamente entre los hombres naturales. La corporalidad artificial del Estado no es un mero elemento metafórico en el discurso político de Hobbes. Obviamente, la sola expresión «cuerpo» aplicada a la denominación de la institucionalidad de un Estado contiene un fuerte simbolismo que no puede, de ningún otro modo, desvincularse de su sentido metafórico.

En consonancia con Éric Marquer (2013), el sentido de la metáfora del cuerpo político en Hobbes se relaciona con la fuerte relevancia que adquieren las palabras en su filosofía. El carácter referencial del lenguaje en Hobbes se solidifica solo en la medida en que los seres humanos asumen su identidad colectiva cuando establecen acuerdos, tales acuerdos han de resolverse prácticamente en la vida pública (*cf.* Marquer, 2013: 49). Por ende, las palabras, en la medida en que sirven para establecer compromisos, modifican las relaciones humanas:

Hobbes demuestra que los hombres solo pueden formar parte de una comunidad política si se ponen de acuerdo sobre el sentido que le dan a las palabras. El vínculo entre los hombres, en este sentido, solo puede ser artificial, ya que no depende de una proximidad o semejanza natural, sino de una serie de representaciones colectivamente asumidas. [*Ib.*: 49-50]

Sin embargo, en interpretaciones como las de Lagarrigue y Palumbo (2011) se pone en entredicho la índole netamente artificial que Hobbes le estaría otorgando al Estado. Si bien el Estado hobbesiano es concebido como una configuración que resulta de la suma de las fuerzas de los cuerpos de los individuos de una sociedad, esta configuración no es tan artificial como se habría venido considerando: dicho de forma sucinta, el Estado es un «hombre magno» creado por un colectivo de hombres que lo conformaron por su interés particular, para proteger su vida. Así, el Estado respondería a la propia naturaleza humana, pues cada individuo busca su sobrevivencia y salvaguarda en él, luego, es una entidad que por necesidad se

desprende de la naturaleza humana. Lagarrigue y Palumbo aseveran que en el *Leviatán* el Estado aparece como la única opción posible para que los seres humanos se sobrepongan a las inclemencias de la vida, la política opera sobre una base natural que presupone la forma en que cada individuo asegura su integridad y propiedad (Lagarrigue y Palumbo, 2011: 10). Bajo esta perspectiva el Estado sería una consecuencia natural de las condiciones físicas en que viven los cuerpos humanos; de forma que el Estado «podría ser no el resultado al que llegarán los hombres, cuanto la condición de todo comienzo: un hombre natural siempre bajo la máscara de un hombre político» (*ib.*: 18).

El problema que plantean los señalados autores, más que desarticular la noción del Estado de Hobbes como un vínculo no diferenciado con respecto a la naturaleza humana, lo que presupone es la formación de la estatalidad como un acto instintivo. Con el fin de preservar su vida individual, los seres humanos se cobijan en la formación política de la soberanía, simbolizada bajo el cuerpo del Estado. Pero si el Estado en primera instancia se cimienta sobre un sistema artificial de signos sin parangón en la naturaleza como lo es el lenguaje, entonces su origen ya es artificial. No se puede hablar, en consecuencia, del Estado como un acto instintivo, sino como un acuerdo consciente, quizá, el primer acto consciente de una sociedad, que viene a resolver un conflicto que en su naturaleza los humanos no pueden solventar; de este modo el Estado soberano supone una artificialidad.

Naturalmente, este cuerpo del Estado está sujeto a las leyes de la física, como también lo están todos los demás cuerpos, pero su impacto en las relaciones entre los humanos viene a cambiar una situación natural. Este cambio afirma la artificialidad del cuerpo del Estado: porque es una corporalidad que no existía en la naturaleza; y porque, pese a estar sujeto a la mecánica de la física —como en Hobbes no puede ser de otro modo—, el Estado soberano es una novedad que significa un punto de inflexión en el desarrollo de la vida humana, a saber, el que permea la geografía social de las poblaciones y el que le concede carácter histórico a las sociedades.

El cuerpo político hobbesiano cuenta con una efectiva facticidad en lo que se refiere a la retención de las inclinaciones e impulsos de los cuerpos naturales. Las fuerzas de los individuos se ven directamente reprimidas por la presencia fáctica del poder del Estado. Agamben reduce el poder estatal a la amenaza de muerte:

Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define solo por estar incondicionadamente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, esto es, la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es sino esta misma vida, expuesta a una amenaza que yace ahora sólo en las manos del soberano. [Agamben, 2017: 374]

El Estado no cambia sustancialmente la forma en que se despliega la vida humana merced a su naturaleza, ese no es su cometido. El objetivo del Estado es articular fuerzas con capacidad y legitimidad suficientes para detener las amenazas provenientes de la propia naturaleza humana, de ahí su artificialidad en cuanto aparato soberano. Por ejemplo, un dique se construye para la contención de las aguas, pero no puede cambiar la naturaleza líquida del agua; algo similar sucede con el Estado y la naturaleza humana.

En el planteamiento de Hobbes el cuerpo humano por sí solo no constituye un sujeto capaz de superar las inclemencias de la vida salvaje. La sociedad civil contiene una potencia que ha de ser administrada por las instituciones políticas, su finalidad es restringir los aspectos que son nocivos para la convivencia y que se encuentran en los cuerpos naturales. Con arreglo a esto el cuerpo del Estado limita la potencia del cuerpo natural, en consecuencia, se produce la subordinación de la dimensión corporal-natural humana, expuesta al dominio de la mecánica político-estatal. El poder natural-corporal no gana la categoría de poder político. La complejión artificial del Estado organiza la vida de los individuos instaurando un poder político.

### § 3. Spinoza: la revalorización de la corporalidad en la ontología y en la política

La ontología de Spinoza no escinde la realidad natural de la racionalidad. El alma humana solo se diferencia modalmente del cuerpo, mas no ontológicamente; naturaleza y alma son atribuciones que se le hacen a un mismo ser, a una misma sustancia.

Si nos remitimos a la configuración de las relaciones sociales y políticas, se aprecia cómo desde el pensamiento spinozista el cuerpo natural humano, en su resolución multitudinaria, toma una relevancia pública muy destacable. La «multitud» —término fundamental en la política de Spinoza— va a ser concebida aquí como «cuerpo del

Estado». De esta forma, la interpretación que se va a tratar de hacer de este término recurre a una analogía entre la relación cuerpo-alma en el sujeto y la relación de la multitud con las instituciones del Estado. Con ello se pretende clarificar en qué medida se considera que Spinoza logra llevar a cabo una revalorización ontológica del cuerpo con repercusión en su teoría del Estado.

Las instituciones estatales y el soberano no absorben totalmente el poder inmanente de los cuerpos naturales, que concursan en la forma de la multitud. La multitud alberga y realiza un poder, al que no se puede catalogar como soberano, mas no por ello deja de ser un poder político.

### ***3. 1. Equidistancia racional en la relación cuerpo-alma***

Spinoza no concibe divisibilidad alguna en el ser. Las palabras imponen todo tipo de distinciones entre las cosas (*cf.* Spinoza, 2014: 286), pero estas supuestas diferencias son meramente imaginarias. Todas las cosas tienen un conato<sup>4</sup> mediante el que conservan su existencia, dicho conato es lo que las cosas son en sí mismas. La acción de perseverar en el ser no es distinta de aquello considerado como la esencia de los seres. Desde estas premisas, el pensamiento del filósofo de Ámsterdam inadmite cualquier escisión ontológica de la realidad.

Para Spinoza el cuerpo y el alma conforman una identidad. Entre ambos no hay fisura sustancial alguna, pues son dos atributos distintos de una misma sustancia. Solo puede existir una sustancia, la de Dios, que es causa de sí mismo, infinito e indeterminado. En la metafísica de Spinoza no pueden concebirse dos sustancias, ya que necesariamente tendría que haber límites entre ellas, lo que contradeciría su naturaleza infinita (*cf.* Sicerone, 2018: 291). Con respecto a la relación entre los atributos de la extensión y el pensamiento no se da una sobreposición entre ambos, «porque la extensión como el pensamiento son atributos de una misma substancia, es decir: de Dios o la Naturaleza, lo que implica que tanto el cuerpo como el alma sean una misma cosa» (*ib.*: 296).

---

<sup>4</sup> Spinoza emplea el ejemplo del movimiento para ilustrar su concepción de la identidad de los seres con respecto al conato que mantiene su existencia: «pongamos el ejemplo de una cosa sumamente sencilla. El movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado. Ahora bien, esa fuerza no es otra cosa que el mismo movimiento, es decir, que la naturaleza del movimiento es así» (Spinoza, 2014: 305).

Conviene poner de relieve un matiz importante en la relación entre el cuerpo y el alma: esta no se da por contacto, sino por concomitancia, es decir, los atributos de la extensión y el pensamiento no se vinculan entre sí por una suerte de causalidad, más bien se desarrollan en paralelo y lo que sucede en uno se da en el otro. De esta forma, las concreciones del cuerpo y las del alma son modos de los atributos.

Según Rodríguez Benavides (2016) la ausencia de vasos comunicantes entre atributos no impide la concomitancia entre el alma y el cuerpo, puesto que esta se da a través de los modos sin que exista una correlación de causalidad entre ellos, sino un paralelismo. De tal forma que lo que siente el cuerpo lo piensa el alma y lo que piensa el alma lo siente el cuerpo. La correlación entre ambos solo se puede dar en el desarrollo de los modos de un mismo atributo, lo que implica que los modos del pensamiento se vinculen con el alma así como los modos del cuerpo con la extensión. Se trata de un paralelismo en el flujo de los modos, «no se trata de una comunicación entre atributos, sino del orden y conexión idénticos de cada uno de ellos en la expresión de sus respectivos modos»<sup>5</sup> (Benavides, 2016: 728).

Entonces, la sucesión de los modos en los atributos tiene un orden idéntico que no funciona ni por causalidad ni mucho menos por mimetismo, sino como expresiones dadas paralelamente —pero no indiferenciadamente— en una misma sustancia.

En la concepción del hombre spinozista el cuerpo no es lateralizado con respecto al alma, ni la corporalidad es ajena a la vida. Tampoco se pone en duda el contenido cognoscitivo de las afecciones corporales, por lo que el cuerpo se da «tal como lo sentimos» (Spinoza, 2000: 87). Spinoza no se preocupa del cuerpo epistemológicamente, al estilo de Descartes, ya que no dispone de lo corporal como un objeto de conocimiento para su dominio. La preocupación de Spinoza versa sobre la

---

<sup>5</sup> Los modos en Spinoza son articulaciones concretas que, en el caso del atributo del pensamiento, aparecen como ideas o, en el caso del atributo de la extensión, como cuerpos. Ahora bien, en ningún caso los atributos pueden ser confundidos con formas universales de estas particularidades, sino más bien como los predicados de una misma sustancia. Los modos son expresiones de esa misma sustancia en los atributos, y estas expresiones, al menos en la extensión y el pensamiento entre todos los atributos infinitos que se predicán de Dios, son cosas finitas y, por ende, particulares. En este sentido puede afirmarse junto a Rodríguez Benavides que el pensamiento humano, al ser una facultad de las ideas, no es una facultad absoluta ni puede serlo pues no hay ideas universales sino solo particulares. Benavides considera que en este punto Spinoza está argumentando desde el nominalismo: «[...] nos permite decir que la doctrina de Spinoza tiene un marcado nominalismo, a pesar de su no menos acendrado racionalismo» (2016: 731).

potencia<sup>6</sup> del cuerpo (cf. *ib.*: 128-129). La naturaleza, ya sea considerada desde el atributo del pensamiento, ya desde el de la extensión, se presenta como un mismo ser (*ib.*: 128). Spinoza critica a quienes —incluido Descartes— suponen que los movimientos del cuerpo se deben exclusivamente a la voluntad del alma, evadiendo la pregunta sobre la potencia que alberga el cuerpo. Aquellos que creen que todas las acciones corporales proceden del alma no muestran más que ignorancia y tenue capacidad de sorpresa ante lo que el cuerpo puede hacer (*ib.*: 129).

La imagen conceptual de la corporalidad que brinda Spinoza surge de la facticidad vital de un ser que actúa. «Lo primero que constituye la esencia del alma, no es otra cosa que la idea de un cuerpo que existe en acto, [...]» (Spinoza, 2000: 131). La corporalidad aquí descrita apunta a un compuesto «de muchísimos individuos de diversa naturaleza» (*ib.*: 139), este compuesto puede ser afectado por las cosas de varias maneras, al igual que puede afectar a las cosas también de múltiples formas. El alma no puede tener idea de las afecciones si no toma constancia de la existencia actual del cuerpo:

Pues el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni tampoco concibe como actuales las afecciones de su cuerpo, sino mientras dura el cuerpo. Y, por tanto no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. [*ib.*: 257]

El dominio del alma sobre el cuerpo en el pensamiento de Descartes no tiene cabida en la filosofía de Spinoza. En lugar de caracterizar la relación cuerpo-alma desde un criterio asimétrico, Spinoza establece una relación simétrica, cuya racionalidad consiste precisamente en su equidistancia, simultaneidad y adecuación. Las aptitudes del cuerpo y del alma están inextricablemente correlacionadas; las características de uno son a la vez las características del otro, pues:

---

<sup>6</sup> El pasaje de la *Ética* al que se hace referencia es uno de los más recurridos por parte de muchos comentaristas, expositores e intérpretes de Spinoza. Se halla en el apartado b de la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*, fragmento del que cabe destacar la siguiente afirmación: «Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma» (Spinoza, 2000: 128-129).

[...] quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que [...] apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas. [Spinoza, 2000: 266]

Así, en Spinoza la dimensión subjetiva humana no desplaza lo corporal hacia la lateralidad pasiva de los objetos, tal como la episteme moderna normalmente los caracterizó. Cuerpo y alma existen como atributos de una misma concatenación de causas y efectos, su simultaneidad y coordinación impiden que el uno predomine sobre el otro. Gilles Deleuze sostiene que la correlación entre el cuerpo y el alma en la filosofía spinozista instaure un paralelismo y no una causalidad—como se constató anteriormente—, además, interpreta que Spinoza prohíbe cualquier tipo de superioridad del alma con respecto al cuerpo y viceversa (*cf.* Deleuze, 2006: 28).

La adecuación de las ideas del alma y las afecciones del cuerpo establece un paralelismo equidistante entre ambos. Afirma Vittorio Morfino que en el pensamiento de Spinoza hay una predominancia del encuentro sobre la forma, cuyas repercusiones se hacen visibles en la teoría del individuo. La forma es plena contingencia, pues el resultado que expresa no es más que el concurso de varias causas correlacionadas (*cf.* Morfino, 2014: 100). La racionalidad spinoziana se fundamenta sobre entrelazamientos mutables que responden a un orden necesario e inmanente a la naturaleza.

La razón no dirige la vida desde una instancia trascendente con respecto a las condiciones afectivo-corporales de la existencia, más bien, la razón se articula en la medida en que los cuerpos se mantienen activos y aptos para afectar a la naturaleza y ser afectados por la naturaleza de muchas formas. La razón se incuba en la inmanencia vital, hace prevalecer y equilibra la relación cuerpo-alma, actúa como un potenciador de lo corporal que afirma la unidad ontológica entre el cuerpo y el alma. Por tanto, la racionalidad no se desarrolla elevándose sobre los cuerpos naturales ni va a instaurar una gobernanza—en sentido de dominación— sobre ellos, porque, de ser así, entonces no sería racional. De tal forma que en Spinoza el cuerpo no aparece como un escollo para el desarrollo de la razón en la vida.

### ***3. 2. La coordinación estatal entre el cuerpo-multitud y el alma de las instituciones***

Conforme al análisis propuesto por Francisco José Martínez (2009) sobre la *Ética* de Spinoza, se hace plausible interpretar que en el pensamiento spinoziano se promueve

un proceso individual y colectivo de liberación del ser humano: la ética construye al individuo libre sin dejar a un lado su realidad social y, en consecuencia, no se puede prescindir parcial o totalmente de su dimensión política (cf. Martínez, 2009: 74), ya que obrar éticamente exige actuar según las potencialidades que pueden ser aportadas a los otros. «El ser de Spinoza es poder, potencia, y no deber» (ib.: 76). Esta potencia solo puede provenir de una identidad que no escinde la dimensión corporal de la dimensión espiritual.

Spinoza realiza en todo momento una reflexión desde la integridad física y moral del sujeto, que se extiende a la sociedad y a la política en su conjunto. La equidistancia y simetría en la relación entre el cuerpo y el alma es ética porque es racional; por consiguiente, se hace más excelsa la comprensión de la complejidad en las relaciones políticas, donde precisamente la racionalidad mantiene latente al poder inmanente de la multitud, cuya conexión con las instituciones que emanan del pacto social es indisoluble.

Un punto de partida común tanto al pensamiento de Spinoza como al de Hobbes se encuentra en la consideración ontológica de las cosas desde su potencia y no desde su esencia. Siguiendo las lecciones de Deleuze al respecto, cabalmente conviene destacar que tanto para Spinoza como para Hobbes «el derecho natural no es aquello conforme a la esencia de la cosa; es todo lo que puede la cosa. Y en el derecho de algo, animal u hombre, está todo lo que él puede» (Deleuze, 2005: 35). Según Deleuze, aunque Spinoza adoptó una concepción del derecho natural a partir de presupuestos hobbesianos, los cuales conocía, su teoría del Estado termina derivando en una serie de concepciones políticas muy diferentes (cf. ib.: 39). Conviene dar cuenta de cuál es el punto de inflexión en el que comienzan a distanciarse las teorías políticas de ambos autores.

Al inicio del segundo capítulo del *Tratado político* Spinoza afirma «que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder» (Spinoza, 1986: 85). Este poder de cada individuo se incrementa en la medida en que los seres humanos entran en concurrencia y se coordinan como si

estuvieran bajo unas mismas directrices mentales<sup>7</sup>; esta sería la forma elemental bajo la que se puede determinar que un conjunto de cuerpos opera con base en una institucionalidad.

Los cuerpos políticos que surgen a raíz de la convergencia de los individuos no son producto exactamente de una transferencia de poder a un cuerpo artificial. Los cuerpos naturales no se ven desposeídos nunca de su derecho natural, pues es su poder originario. El hecho de que exista un cuerpo multitudinario con mayores fuerzas y posibilidades no elimina el derecho natural de los sujetos.

Cuando se constituye el poder del Estado lo que la multitud transfiere es, a saber, el derecho natural de los sujetos que la componen; esta transferencia se realiza siempre con el propósito de garantizar la seguridad mutua entre los miembros de la multitud, pero sin concederle plena potestad al Estado —cuerpo artificial— dado que conservar el derecho natural es prioritario frente a cualquier disposición de gobierno o coyuntura gubernamental.

Para Spinoza el Estado ha de intensificar los derechos naturales que todo humano posee. En Hobbes los derechos naturales de cada cuerpo son la causa de la confrontación permanente entre los individuos, pues cada uno cree tener derecho a todo y aspira a lograrlo utilizando sus propias fuerzas. El sujeto civil se opone al hombre natural, en la medida en que restringe a este último. Hobbes pretendía que la formación del Estado retuviera las fuerzas de la corporalidad natural, dado que la naturaleza humana como tal no va a desaparecer aunque exista el Estado. En Spinoza el Estado no va enfocado a disminuir la potencia de los cuerpos, sino que intensifica su potencia en virtud de cumplir con los poderes que provienen de su naturaleza.

Según el enfoque spinoziano, lo más útil para los hombres es el hombre mismo (*cf.* Spinoza, 2000: 197). Quiere decir que el poder natural de cada cual tiene mayor utilidad dentro de la confluencia con los otros, razón por la que el hombre es útil para otros hombres, y razón por la que la reunión multitudinaria de los cuerpos supone un aumento del derecho (poder) natural. Ahora bien, la asociación de los hombres no viene dada por una supuesta esencia sociable, sino por un conato que contribuye a que

---

<sup>7</sup> Específicamente Spinoza afirma que «el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente» (Spinoza, 1986: 100).

los seres humanos perseveren en conservar su existencia en la medida en que juntos adquieren un mayor poder y una menor vulnerabilidad.

La suma de fuerzas permite vivir mejor. La congregación de los sujetos es la manera de potenciar aquellas fuerzas que aisladamente solo servirían para mantener una existencia precaria. Así, la sociedad es el resultado del conato natural por el que los seres humanos perseveran en su existencia, contribuyendo a la dicha de los asociados:

[...] de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común de todos ellos. [*Ib.*: 197]

La reunión multitudinaria de los cuerpos humanos habrá de operar como una sola mente (Spinoza, 1986: 100). Cuando Spinoza se refiere a la «unión mental» de los cuerpos que concurren en multitud está poniendo de manifiesto la necesidad de que las relaciones políticas se desenvuelvan a la manera en que el cuerpo y el alma se coordinan en el seno de la individualidad.

En analogía con las correlaciones que se producen entre el alma y el cuerpo, en el Estado, por un lado, la multitud hará las veces del cuerpo, mientras que, por el otro, las instituciones políticas serán el alma. La multitud es depositaria del poder, su *mens* emerge de la sociedad en la que concurren los cuerpos. Siguiendo la lectura de Espinosa Rubio (2014) al respecto, la *mens* del Estado tiene que ver con el conjunto de instituciones que forman la administración pública, ya que la actividad de los ciudadanos produce información para la administración pública al modo en que los afectos corporales forman las ideas del alma. Asimismo, la soberanía del Estado va en correspondencia con el conato por el que los humanos perseveran en conservar su existencia, por lo que mantener la infraestructura pública afianza la soberanía estatal (*cf.* Espinosa Rubio, 2014: 46-48).

### 3. 3. La fuerza activa de la multitud en la organización política del poder

Si en la individualidad ha de predominar la simetría entre el cuerpo y el alma, Spinoza encuentra que esta misma correlación simétrica debe primar en las relaciones a nivel estatal. El poder de la multitud determina el derecho de la sociedad, este poder

se articula cuando la multitud se dirige como una sola mente, es decir, cuando los hombres coinciden en aquello que es útil para todos en virtud de lo que la sana razón les enseña (cf. Spinoza, 1986: 104).

Los afectos no ocupan un lugar residual en la *mens*, tal como lo determina Frédéric Lordon cuando sostiene el carácter contra intuitivo con que Spinoza concibe los afectos: no cae en un psicologismo de las emociones, sino que interpreta los afectos como variaciones de la potencia de actuar de los cuerpos. En un movimiento final las afecciones, que se producen cuando los cuerpos se encuentran con las cosas exteriores, produce una experiencia que está intermediada por la forma en que los individuos se dejan afectar y afectan a las cosas exteriores, esta intermediación tendría un carácter plenamente social (cf. Lordon, 2018: 221-222).

Lordon destaca la indefectible conexión entre la potencia y el afecto en el pensamiento de Spinoza. La potencia de afectar es un modo de influir en los encuentros que se producen en los flujos sociales para, a través de las varianzas afectivas, dirigir las fuerzas corporales. Por ende, los afectos son políticos porque tienen relevancia en el direccionamiento de la multitud, ya que la potencia de la multitud no deja de originarse en un «afecto común». La consecuencia política inmediata es que la multitud como tal tiene el poder de afectación sobre la totalidad de la sociedad. Al respecto, Lordon indica que la potencia y el afecto constituyen:

[...] la pareja de nociones duales ajustada a la polaridad agente/paciente que permite leer los hechos de la autoridad. La composición de las potencias puede entonces ser captada como composición de los afectos. [*Ib.*: 228]

Consecuentemente, cabe argüir que para Spinoza los hombres no se asocian porque su propio razonamiento así se lo indique, sino por sentimientos comunes (cf. Spinoza, 1986: 122). Ahora bien, una vez el poder de la multitud se refleja en las instituciones, como encuentros de composiciones de afectos —haciendo valer la interpretación de Lordon—, el desarrollo de administraciones e infraestructuras públicas, así como su utilidad, tendrán que poner de manifiesto la potestad soberana de la unión establecida, de tal modo que las acciones políticas, promovidas por el gobierno, queden bajo la supervisión de la propia multitud en la medida en que son resultado de su consentimiento racional.

La multitud es la depositaria del poder político, es decir, es el soporte de las instituciones y, por ende, de las decisiones que se toman al interior de ellas. De esta forma la multitud contribuye a mantener una institucionalidad y una soberanía, estas solo prevalecerán por medio de la racionalidad activa aplicada a las cuestiones de Estado; en otras palabras, el Estado y su organización administrativo-institucional perdurarán en la medida en que sean dirigidos conforme a un orden político racional, que no sature las relaciones sociales con afectos innecesarios, los cuales solo conducirían a alimentar imaginarios itinerantes sin una resolución institucional plausible.

Ninguna de las fuerzas del Estado debe anclarse en la pasividad. A diferencia de Hobbes, quien considera que «el poder existe en potencia, y la administración del gobierno en acto» (Hobbes, 2012: 120), Spinoza concibe al poder político en correspondencia con la actividad administrativa del Estado y en conformidad con la multitud, lo que supone una coexistencia coordinada de fuerzas que se retroalimentan. La multitud habrá de permanecer activa al igual que el cuerpo del individuo: pudiendo hacer muchas cosas.

Mientras que para Hobbes el funcionamiento del Estado es independiente de la capacidad o mediocridad de sus gobernantes y administradores, en la filosofía política spinozista la indecencia de las autoridades vuelve hostil su quehacer público (*cf.* Spinoza, 1986: 115). Es precisamente en este aspecto donde radica la diferencia entre una concepción funcional del Estado, en la que opera como una máquina, y una visión del Estado como organismo vivo interconectado, donde, por ejemplo, la mala conducta de los gobernantes puede llegar a afectar al ordenamiento de toda la multitud en general.

La imagen del Estado que proyecta la teoría de Spinoza es la de un organismo holístico: todas sus partes son interdependientes porque en él fluyen relaciones de carácter múltiple. La política consistiría en buscar equilibrios entre unas partes dinámicas con un todo que las integra, sin encaramarse como un todo homogeneizante (*cf.* Espinosa Rubio, 2014: 50).

Spinoza desconfía de quienes preconizan la entrega del Estado a un gobernante sin condiciones, esta forma de confiar la potestad de gobernar es incompatible con la obtención de la libertad (*cf.* Spinoza, 1986: 160). Cuando se forma el Estado, más que

una transferencia de poder desde la multitud a las instituciones, lo que se produce es un voto de confianza, una confianza sujeta a determinadas exigencias y en la que el Estado habrá de cumplir con los propósitos de la multitud. La vida social, concebida como interacción relacional multitudinaria, conlleva ver lo político desde la corporalidad. El Estado tiene la función de contribuir a la vida de los grupos humanos que lo constituyen, reforzar las disposiciones mediante las que los individuos perseveran en su existencia y mejorar sus condiciones internas y externas.

La concepción spinozista de la potencia de la multitud le concede un protagonismo importante a los cuerpos naturales dentro de las relaciones políticas. Los cuerpos no son solapados por un Estado-máquina de completo carácter artificial, ni la naturaleza corporal es envilecida, ocultada o devaluada ontológicamente por instancias extrínsecas.

De acuerdo con Paolo Virno, Spinoza toma a la multitud como una forma plural de la escena pública, de la acción colectiva y de las disquisiciones comunitarias. Sin embargo, Hobbes trató a la multitud como la simple concurrencia de los muchos, «no consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano» (Virno, 2003: 23). En Hobbes la multitud no entra en la ecuación del derecho civil por el que se erige el Estado político. Spinoza sí considera el importante remanente de la multitud en los derechos naturales intransferibles e inherentes en virtud de su potencia, pues tales derechos contienen en sí un poder capaz de incidir en el escenario público.

Conforme a lo anterior se sostiene que Spinoza no escinde el poder político de la potencia de la multitud; el cuerpo multitudinario, policromático, diverso, plural, es un actor legítimo de la vida pública, al igual que lo son las administraciones e instituciones del Estado.

#### § 4. Conclusión

La panorámica política que se deriva de los autores tratados posiciona a Descartes dentro de una tendencia vinculada con una perspectiva liberal —esto a modo de especulación, pues como tal Descartes nunca dejó escrito un texto político—. Por otra parte, es admisible vincular a Hobbes con un modelo político estatalista.

El posicionamiento liberal que se le atribuye a Descartes tiene que ver con su forma de concebir la razón: una facultad que singulariza a los seres humanos frente a otros seres vivos, que provee al alma de todos los comandos para el direccionamiento del cuerpo y que puede suprimir parcialmente las inclinaciones naturales del cuerpo en el pensamiento con el fin de permitir que los individuos se posicionen como seres libres, al menos desde la conciencia. La razón dignifica al individuo, lo hace persona, con capacidad de discernir libremente el designio de su voluntad, permitiéndole superar algunos de los condicionamientos naturales.

Esta concepción de la razón pone en el lado del sujeto el eje directriz de la vida. Solo el sujeto cognitivo cuenta con la capacidad para manejar su voluntad merced a la racionalidad y no al mero impulso fisiológico. El alma habita un plano incorporeal, porque regula al cuerpo desde ahí. El individuo humano plenamente racional tiene capacidad para actuar con libertad en la medida en que conoce verdades sin intermediaciones sensitivas o socioafectivas.

En lo que a Hobbes respecta, su concepción de la razón no tiene cabida entre los cuerpos naturales de los seres humanos, tampoco puede estar en un plano incorporeal, pues Hobbes no admite realidad alguna independiente de los seres corpóreos, entonces, es en la formación del Estado donde puede conformarse una suerte de racionalidad en un sentido político. Esta visión supedita la vida de los humanos, de sus derechos, libertades y dignidad al dominio del Estado. Solo en la medida en que los individuos se convierten en vasallos del Estado puede la razón operar sobre sus vidas, porque de lo contrario no prevalecería orden social alguno y, por ende, no habría noción alguna de lo racional.

De esta forma el vasallaje al Estado impide una racionalidad anidada en el individuo. Dado que toda razón subyace a la composición social del Estado, la dirección racional de la vida no es tanto una responsabilidad individual como una responsabilidad colectiva. Los seres humanos dependen del Estado como racionalidad que opera una garantía de orden, lo que asegura una convivencia pacífica y un sistema de justicia mediante los que pueden cimentarse condiciones civilizatorias.

Cabe destacar que existe un punto de coincidencia entre Descartes y Hobbes, ya que, pese a sus más notables diferencias, la desconfianza que muestran hacia el cuerpo natural humano como motor de acción articuladora de la racionalidad es en ambos

casos manifiesta. De ahí que en el sistema de pensamiento de estos autores se introduzcan elementos de disociación entre la razón, que se erige como una figura de poder, y los cuerpos naturales. Para justificar el dominio y control sobre los cuerpos, primero, estos tienen que verse despojados de cualquier conato de poder que puedan albergar.

A tenor de la filosofía corporalista de Spinoza es posible establecer el contraste diferencial entre su pensamiento con respecto a Descartes y Hobbes: ellos configuran la imagen conceptual de un cuerpo relegado al lugar del objeto, un objeto que tiene que ser dominado, y en consecuencia la figura de un sujeto escindido de la corporalidad se va a posicionar en el lugar del dominador; mientras que, por otro lado, en Spinoza aparece una concepción del cuerpo en la que no se produce ninguna fragmentación ni desplazamiento, pues el cuerpo no es considerado como un objeto de dominación sino un principio activo de la razón. Spinoza implanta una inflexión respecto a una tendencia del pensamiento moderno: de la objetualización del cuerpo a la inmanencia vital de la corporalidad.

Spinoza permite así que el cuerpo se resuelva como un poder en conjunción con el alma, lo que, en su teoría política, deriva en una noción de los cuerpos no menor, dado que contribuye a afianzar la idea de multitud como un actor legítimo, de pleno derecho, en la disposición de los asuntos públicos.

En el desarrollo de la política, la multitud no solo tiene una legítima participación dentro de los asuntos públicos, sino la potencia para articular el orden de las instituciones en virtud de su acción. La multitud emerge como actor central de la razón política. Se podría decir que Spinoza está considerando y reivindicando una concepción democrática en la articulación de las determinaciones gubernamentales. El Estado no puede subsistir sin la multitud, en la medida en que la acción de la multitud actualiza la potencia de actuar del mismo Estado.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2017), *El uso de los cuerpo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.  
 Deleuze, Gilles (2006), *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets.  
 Deleuze, Gilles (2005), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.

- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma* (José Antonio Martínez Martínez, ed.). Madrid, Tecnos.
- Descartes, René (1986), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Manuel García Morente, ed.). Madrid, Espasa-Calpe.
- Espinosa Rubio, Luciano (2014), «La política como física del poder en Spinoza», en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas*, vol. 17, n.º 1, pp. 33-57. <[https://doi.org/10.5209/rev\\_RPUB.2014.v17.n1.45555](https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45555)>, [01/10/2024].
- Espósito, Roberto (2016), *Las personas y las cosas*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Hobbes, Thomas (2012), *Tratado sobre el ciudadano. Leviatán. Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo*. Madrid, Gredos.
- Hobbes, Thomas (1992), *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lagarrigue, Maximiliano y Palumbo, Mariana (2011), «De cuerpo y propiedad. Apuntes entorno a la metáfora hobbesiana del *body politic*», en *IX Jornadas de Sociología*. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, <<https://www.aacademica.org/000-034/123>>, [02/10/2024].
- Le Breton, David (2002), *Antropología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lordon, Frédéric (2018), *La sociedad de los afectos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Macpherson, Crawford B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella.
- Martínez, Francisco José (2009), «Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza II. Fundamentación ontológica de la ética: libertad y necesidad», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 29, pp. 53-120, <<https://old.revistadefilosofia.org/29-05.pdf>>, [01/10/2024].
- Marquer, Eric (2013), «La metáfora del cuerpo político y su crítica en el *Leviatán* de Hobbes», en *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, n.º 2, pp. 35-50, <<https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/view/8735>>, [02/10/2024].
- Morfino, Vittorio (2014), *El tiempo de la multitud*. Madrid, Tierradenadie.
- Negri, Antonio (2008), *Descartes político*. Madrid, Akal.
- Rodríguez Benavides, Iván Ramón (2016), «El cuerpo como principio de libertad en Spinoza», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 5: «Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad. En memoria de Rocío Orsi Portalo/Cuerpo y política», pp. 727-735. <<https://doi.org/10.6018/daimon/269451>>, [01/10/2024].
- Rousseau, Jean Jacques (2014), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Sicerone, Daniel Alberto (2018), «La categoría de cuerpo en la Ética de Baruch Spinoza: interpretaciones metafísicas y éticas», en *Andamios*, vol. 15, n.º 37, pp. 283-301, <<https://doi.org/10.29092/uacm.v15i37.640>>, [03/10/2024].
- Skinner, Quentin (2010), *Hobbes y la libertad republicana*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes.
- Spinoza, Baruch (2014), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principio de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (Atilano Domínguez, ed.). Madrid, Alianza.
- Spinoza, Baruj (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, ed.). Madrid, Trotta.
- Spinoza, Baruch (1986), *Tratado político* (Atilano Domínguez, ed.). Madrid, Alianza.
- Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud*. Madrid, Traficantes de Sueños, . <<https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Gram%C3%A1tica%20de%20la%20multitud-TdS.pdf>>, [01/10/2024].

