

**La pasión como motor humano de los actos políticos en la obra “Tratado Político” de  
Baruch Spinoza**

**Natalia Del Pilar Ferrer Cortés**

**Trabajo De Grado Para Optar Al Título De Filósofa**

**Director:**

**Gustavo Adolfo Díaz Contreras**

**Magíster En Literatura Hispanoamericana**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2022**

**Dedicatoria**

A mi familia

### **Agradecimientos**

A mi familia por el apoyo incondicional que cada día me brindan en todos los aspectos de mi vida

A mi madre quien siempre me ha brindado su apoyo y sus enseñanzas para que la vida no sea tan difícil de llevar

A mis tías especialmente por abrirme las puertas de su hogar para poder estudiar

Al amor de mi vida y a Bruno quienes son los pilares más grandes que tengo para sobrevivir en este mundo caótico.

## Resumen

**TÍTULO:** La pasión como motor humano de los actos políticos en la obra ‘Tratado Político’ de Baruch Spinoza.\*

**AUTORA:** Natalia del Pilar Ferrer Cortés\*\*

**PALABRAS CLAVES:** *Spinoza, democracia, conatus, emociones políticas, Tratado Político, pasión*

### DESCRIPCIÓN:

La presente investigación se enfoca en determinar cómo las pasiones humanas son capaces de generar actos políticos que pueden repercutir en la funcionalidad de un sistema político democrático, a partir de la obra, *Tratado político*, de Baruch Spinoza. Para ello, se busca identificar las categorías que establece Spinoza para determinar los actos políticos desarrollados en el sistema político democrático, además de caracterizar la incidencia de las emociones políticas alrededor de los actos que condicionan al ámbito democrático y, por último, establecer el alcance que tiene el *conatus* en el posicionamiento de este sistema. Para este estudio, se realiza un estado de la cuestión, analizando textos, teorías y demás documentos que aborden la consolidación filosófica del sistema democrático. Dentro de los resultados se encuentra que las categorías spinozianas referentes al poder, el cuerpo y la libertad comprenden elementos de la acción social desde un carácter organizado, estructurado y expresado que tiene el alcance de producir normas legales, pero también se debe señalar como un cúmulo de fuerzas y factores sociales que sustentan una determinada estructura social. En consecuencia, se expone que la eficacia del *conatus* sirve enteramente para disimular los signos del sufrimiento y para rechazar o destruir el objeto de su causa, mientras que, en la alegría, el poder se expande, se recombina con la potencia de los demás y toma fuerza mediante el amor fomentado desde los alcances de la multitud.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Magíster en Literatura Hispanoamericana Gustavo Díaz

**Abstract**

**TITLE:** Passion as the human engine of political acts in Baruch Spinoza's "Political Treatise".\*

**AUTHOR:** Natalia del Pilar Ferrer Cortés\*\*

**KEYWORDS:** Spinoza, democracy, conatus, political emotions, Political Treatise, passion.

**DESCRIPTION:**

The present research focuses on determining how human passions can generate political acts that can have repercussions on the functionality of a democratic political system, based on the work Political Treatise by Baruch Spinoza. To this end, we seek to identify the categories established by Spinoza to determine the political acts developed in the democratic political system, in addition to characterizing the incidence of political emotions on the acts that condition the democratic sphere and, finally, to establish the scope of the conatus in the positioning of this system. For this study, a state of the question is made, analyzing texts, theories and other documents that deal with the philosophical consolidation of the democratic system. Among the results it is found that the Spinozian categories referring to power, body and freedom comprise elements of social action of an organized, structured and expressed character that has the scope to produce legal norms, but should also be noted as an accumulation of social forces and factors that sustain a certain social structure. Consequently, it is argued that the efficacy of conatus serves entirely to dissimulate the signs of suffering and to reject or destroy the object of its cause, while, in joy, power expands, recombines with the potency of others and takes force through love fostered from the reaches of the multitude.

---

\* Degree Project

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Master in Hispanic American Literature Gustavo Díaz.

**Tabla de contenido**

Introducción .....	6
Capítulo 1. Categorías spinozianas en los actos políticos desde el sistema democrático .....	9
1.1. Poder .....	9
1.2. Cuerpo.....	12
1.3. Libertad .....	13
Capítulo 2. El rol de las emociones políticas alrededor de los actos que condicionan al ámbito democrático.....	15
Capítulo 3. El <i>conatus</i> en el posicionamiento de un sistema democrático .....	20
Conclusiones .....	30
Bibliografía .....	34

## Introducción

Si algo separó a Spinoza de la tradición filosófica de su tiempo, fue la crítica a aquella concepción según la cual las pasiones se entendían como malas consejeras, nocivas y negativas, en tanto que nublan el juicio del ser humano. La incomodidad de Spinoza se centra que no muchos se han interesado en comprender los alcances que tienen las pasiones, exponiendo que: “(...) nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos” (Spinoza, 1980, p. 123). Dicho esto, se observa que la intención del filósofo era estudiar de manera cuidadosa la naturaleza de los afectos para demostrar que, las pasiones son potencia de acción y no carencia, sumado al por qué es necesario partir entonces del cuerpo, y no del alma, para comprender la potencia de acción en que se convierten las pasiones dentro del cuerpo humano.

En el *Tratado Político* (TP) aparece de inicio la crítica a los filósofos, en donde se “(...) conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos” (Spinoza, 1986, pág. 78). A diferencia de lo expuesto en la *Ética* (1980), en el TP Spinoza lanza críticas también a los políticos quienes se valen de las pasiones humanas como vicios para manipular a los hombres y gobernar el Estado sin escrúpulos. De ahí que su propuesta sea estudiar los tipos de gobierno que existen, y analizar cuál sería el ideal proponiendo en cada uno determinada estructura y funcionamiento.

Por esta razón, en el TP, Spinoza remarca que los seres humanos, por naturaleza, son movidos por la envidia y procurarán someter a los demás a su voluntad; en este sentido, el arte de la dirección del Estado tiene que ver con una gestión adecuada que tome en consideración las pasiones y afectos, de modo que se hace necesario actuar en pro del buen funcionamiento del gobierno para poder cumplir sus objetivos. Para ello, se sugiere que se procure siempre mayor poder natural, siendo necesario integrar la mayor cantidad de seres humanos, ciudades y gobiernos dentro de un sistema integrado que pueda retroalimentarse desde lo que susciten los ciudadanos y sus observaciones, puesto que, la unión entre iguales generará mayor poder natural. De ahí que, el cuerpo humano cuando se relaciona con otros cuerpos se convierta en un transmisor de actos políticos generados por las pasiones.

Como se observa, el problema a analizar está directamente relacionado con los debates fundamentales de la filosofía política, cuyo análisis permitirá una comprensión más amplia

acerca de cómo se entiende el Estado y su relación con el individuo y el cuerpo social; de esta manera, se establece que el sentido de la acción humana ha estado atravesado por la lógica moral con la que poco se ha podido avanzar en la construcción de democracia y la superación de problemas estructurales, como el de la corrupción o el déficit en la construcción de ciudadanía. Es decir, se han generado acciones basadas en una lógica que se ha dejado llevar por las pasiones humanas para la toma de decisiones, las cuales han dado con el tiempo una serie de problemáticas que han afectado el posicionamiento de una estructura democrática que realmente pueda responder a las necesidades comunitarias.

Los alcances del sistema democrático desde la teoría spinoziana son el punto de partida para comenzar con el análisis de las emociones políticas dentro del ámbito mencionado. En este sentido, Domínguez (1986) destaca que Spinoza entiende por régimen democrático o democracia directa, en la que todos los ciudadanos participan directamente en el gobierno, estimándolo como el poder de las masas. Sin embargo, no sólo es claramente consciente de que la verdadera democracia es una democracia pactada por la mayoría, en este caso, que representa a todos, sino que también reconoce que el gobernante tiene menor alcance que en otro tipo de sistemas de gobierno. En otras palabras, lo que define al sistema no es el número de gobernantes, sino la forma en que se designan.

Cabe decir que, si solo el rey gobierna en la monarquía, porque todos los derechos son la voluntad del rey, y en la noble aristocracia, todas las personas están gobernadas por el Consejo Supremo, mientras que, desde lo estipulado por Spinoza (2014), en la democracia, los ciudadanos autónomos tienen derecho a voto y a ser votados, y los designados por la ley realmente tendrán por jurisdicción, es decir, que cumplan con las disposiciones comprendidas por el Estado.

Bajo esa línea, Spinoza (1986) comprende distintos géneros de Estado democrático, destacando tres posibles formas: Una donde gobiernen los ancianos, cuyos cargos principales tenían cincuenta o sesenta años. El segundo, donde gobernará quienes son primogénitos, lo cual hacen referencia a la teocracia hebrea antes de la liberación; por último, el tercero será la democracia censal, porque brindan recursos o utilidades para la nación.

El caso es que Spinoza no elige ninguno de estos tres métodos, sino que elige aquel que contemple de sobremanera las leyes del país, las cuales deben ser regidas por los ciudadanos que tienen el derecho a votar, mientras el Estado cumpla con sus deberes, explicando que, a través de esta medida, los peregrinos han sido excluidos uno tras otro por

dependen de las leyes de otro país; los niños y tutores también dependen legalmente de sus padres o tutores; sirvientes y mujeres, porque están (siempre) bajo el poder de sus amos u hombres; al final, todas las personas que la ley, declara, no son dignas de ejercer este derecho por haber cometido un delito.

En este caso, Domínguez (1986) expone que, desde el primer estudio de la filosofía jurídica de Spinoza, ha habido muchas discusiones sobre tres puntos centrales: la relación entre la ley y el poder, la necesidad de un contrato democrático y las opiniones de Spinoza sobre estos y otros temas similares que abarcan la transformación de las nociones del filósofo. Pero Spinoza (1986) comprende que un país democrático es verdaderamente absoluto cuando su poder se vincula directamente a la influencia de las masas unidas en un solo cuerpo y una sola mente. De este modo, partiendo de la idea anterior, es complejo deducir entonces qué tipo de poder constituye la ley y qué tipo de contrato constituye la democracia; es decir, si debe ser considerada como la esencia de un país más que como una simple forma de gobierno, o delimitarlo únicamente hacia una forma de generar orden estatal, que considera la voluntad del pueblo como un estándar a tener en cuenta; por ello, a nivel político, conviene estipular que el Estado es producto de un contrato basado en la más alta ley del utilitarismo mismo. Además, debido a que la convención es el resultado de todos, el Estado es al mismo tiempo un poder absoluto y un poder democrático o colectivo.

Desde este aspecto, Spinoza (1986) comprende que la democracia es la esencia del país: primero, como fuerza colectiva, y segundo, como fuerza de masas unida, porque representa utilidad universal; de igual modo, debido a que en su última instancia desde el sistema democrático se busca la libertad y la paz, los dos se superponen, lo cual obliga a considerar diversas maneras para evitar que se condicionen negativamente, razón por la que se debe promover la obediencia interior y el poder del alma, dicho de otro modo, la razón. Sin embargo, mediante el TP, se puede observar que deben estar presente una integración adecuada de las pasiones

Por ende, el objetivo general de la investigación radica en determinar cómo las pasiones humanas son capaces de generar actos políticos que pueden repercutir en la funcionalidad de un sistema político democrático, a partir de la obra, *Tratado político*, de Baruch Spinoza. Para ello, se busca identificar las categorías que establece Spinoza para determinar los actos políticos desarrollados en el sistema político democrático, caracterizar la incidencia de las emociones políticas alrededor de los actos que condicionan al ámbito democrático y establecer el alcance que tiene el *conatus* en el posicionamiento de un sistema democrático, con la finalidad de

responder a través de esta investigación a la siguiente pregunta problema : *¿Cómo las pasiones humanas son capaces de generar actos políticos que pueden repercutir en la funcionalidad de un sistema de gobierno, a partir del Tratado político, de Baruch Spinoza?*

## **Capítulo 1. Categorías spinozianas en los actos políticos desde el sistema democrático**

A partir del estudio del *Tratado Político* de Spinoza, se pudieron establecer las categorías asociadas al sistema e inicialmente se determinó que están conformadas por tres aspectos, a saber, *poder, cuerpo y libertad*.

### **1.1. Poder**

Para comprender inicialmente esta categoría, Spinoza (1986) cree firmemente que la democracia reúne las características básicas de un gobierno ideal: El poder absoluto del Estado (Articulación de diversas dimensiones políticas basadas en la ley) y la máxima libertad de los ciudadanos (determinada por la potencia representada por la voluntad de los ciudadanos), porque es el poder que todas las personas unen, en su máxima expresión, teniendo en cuenta la combinación de intereses y creencias (TP, p.183); la mayor libertad, porque un país democrático se construye sobre el consenso de todas las personas, nadie obedece a los demás en beneficio de los demás, sino en beneficio propio (TP, p.184), comprendiendo de paso la naturaleza contradictoria del hombre, es decir, los intereses y su libertad más que nadie. (TP, p. 185).

Roig (1998), abordando la categoría spinoziana, determina al poder como un elemento de la acción social, donde existen dos conceptos diferenciados en este campo: uno es restringido y el otro es amplio. Al referirse al concepto de restricción, se piensa en el propio poder político organizado, estructurado y expresado de cierta manera, lo que constituye una instancia en la que todas las posibilidades de regulación legal de la producción se encuentran en esta instancia desde los inicios de la modernidad; por ello, cuando el país produce normas legales, significa que el poder político produce normas legales. Por su parte, el concepto amplio de poder lo considera como un acervo de fuerzas y factores sociales que sustentan una determinada estructura social.

Es decir, Spinoza, desde lo expuesto por Roig (1998), comprende que en la medida en que se compartan ciertos aspectos ideológicos y axiológicos (en sentido amplio), esta estructura es el elemento que constituye el elemento central sobre el que se asienta una determinada organización social. Por consiguiente, el poder debe entenderse a partir del

consentimiento de muchos actores sociales diferentes que actúan en un marco común, aunque no necesariamente en la misma dirección, desde el momento en que tienen diferentes intereses que defender.

Ya que Roig (1998) describe que el Estado no es exclusivamente un instrumento de paz y seguridad; o mejor: es un mecanismo de paz y seguridad entendidas éstas como requisitos de la auténtica libertad, esa que le es negada al individuo en la situación pre-estatal, caracterizada a partir de la presencia de determinados rasgos antropológicos que están en el fondo de la concepción ética spinoziana. De modo que, el carácter absoluto del Estado en Spinoza debe ser entendido en sus correctos términos, desde el momento en que el filósofo reconoce que está sometido a determinadas limitaciones que se identifican con determinadas libertades, así como las bases implícitas de la personalidad individual, inmunes al Poder estatal.

En este sentido, resalta que el derecho natural de toda persona no está constituido por la razón, al contrario, está determinado por el "deseo y el poder". Spinoza afirmó en el TP que, mediante las reglas naturales, se deben entender las mismas leyes o reglas naturales que todas las cosas producen, es decir, las mismas fuerzas de la naturaleza; por tanto, todos los sujetos se pueden extender de manera natural hasta donde se comprenden sus alcances. (TP, 1985, p. 332), destacándose que los sujetos actúan de acuerdo con sus leyes naturales, lo hacen con el mayor derecho de su naturaleza, el cual es relacionado con el alcance de su poder (TP, p. 85), teniendo en cuenta la ecuación poder (potencia) = derecho natural, imprescindible para entender a Spinoza en este punto, por una parte, porque es esta ecuación la que contribuye a caracterizar el estado de naturaleza; por otra, porque condiciona la estructura del Poder estatal. En definitiva, la idea de derecho en Spinoza sólo se puede explicar a partir de la idea de potencia (Roig, 1998).

Por ende, destaca Spinoza (1985, p. 336) que, naturalmente, se requerirá que el individuo actúe en una dirección marcada por la autoprotección, en este sentido, su desarrollo está impulsado por el deseo. De modo que, se le debe permitir actuar de la manera que le sea más útil, comprendiendo todo lo que le es útil bajo las únicas reglas de la naturaleza, sin importar si está guiado por una razón razonable o impulsado por la pasión, teniendo todo el derecho a desearlo, y atraparlo de cualquier manera, ya sea por la fuerza, el engaño, o según el método que considere el más fácil; por lo tanto, cualquiera que intente evitar que satisfaga sus deseos puede ser un enemigo

Para librarse de esta situación, la superioridad de la pasión debe ser subordinada y reemplazada por la superioridad de la razón. Esta será la única forma en que el sujeto podrá darse cuenta efectivamente de la tendencia a la autoprotección, podrá vivir en condiciones seguras y deshacerse del miedo a la confrontación constante; por tanto, la unidad de esfuerzo se logra a través de un acuerdo mediante el cual todo se compromete a orientarse según la única opinión de la razón, y reprimir de inmediato el apetito cuando se sugiera algo que perjudique los intereses de los demás, en lugar de hacer nada, sin dejar de defender los derechos de los demás como propios. (TP, p. 334)

La idea de utilidad ocupa un lugar central en la prueba de la racionalidad del acuerdo. En este sentido, Spinoza (TP, p. 335) apela a la *ley de la naturaleza humana*, según la cual nadie despreciará lo que cree que es bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o el temor de un mal mayor. no sufrir ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor, determinando que la obediencia personal al contrato se debe a la utilidad que les aporta esta obediencia. Después de todo, esta utilidad contiene el poder y el valor del acuerdo para el individuo, porque el individuo debe considerar las ventajas de la cooperación y la vida según el modelo racional, y luego calcular racionalmente la mayor utilidad de la competencia de poder; además, la voluntad de librarse de las dificultades económicas y materiales reales también es un factor que debe ser considerado.

Una autoridad común, un poder colectivo, surge del contrato y la relación entre poder y derecho natural que se da la oportunidad de observar en el estado de naturaleza también se ha trasladado a la situación política, puesto que, cuando alguien transfiere a otra parte de su poder por coacción o espontaneidad, inevitablemente pasa parte de su poder y de sus derechos.

De ahí que, Solari (1927) exponga, quien tenga el poder supremo, puede forzarlos a todos por la fuerza o contenerlos por temor a la tortura suprema, al señalarse que todas las personas tienen miedo sin excepción, y solo si mantiene este derecho a hacer lo que quiera, mantendrá esta jerarquía; de lo contrario, su mando estará en peligro, y si no está dispuesto, los fuertes no tienen la obligación de obedecerle. Esto se debe a que todos los derechos que los individuos piensan que son útiles, que antes eran propiedad de cada uno de ellos, ahora son propiedad comunal, lo cual es muy importante porque si se compara la ley natural con el poder, también se debe tener en cuenta a quien se transfiere la ley y el poder, porque la naturaleza absoluta de la soberanía se relaciona directamente con el traspaso de los derechos individuales.

## 1.2. Cuerpo

Para comprender los estándares del cuerpo alrededor de la concepción democrática, en primer lugar, Gómez (2017) resalta que todo lo que existe no es más que potencia, como ejercicio, siempre hay que completarlo, porque las cosas se definen por su capacidad para mantener o persistir en existencia, los cuales se definen por la capacidad específica de influir y ser afectado por la relación de la fuerza y su impacto a nivel social. En este sentido, Spinoza (1980) comparte esta noción, considerándose que en esta postura existe una perspectiva materialista, pero no cualquiera y menos uno vulgar. Por ende, Deleuze (1999) expone que, Spinoza, al rechazar cualquier superioridad del alma sobre el cuerpo, hace que sea complementemente incomunicable y poco entendible el efecto o la intención de su poder.

Entonces, la política de Spinoza está grabada en este movimiento totalmente natural y el cuerpo político es solo su producto, porque la inclinación de la ley constitucional política conducirá al tipo de gobierno democrático, dependiendo del contexto en el que se generen, siendo el resultado de la realidad decisiva (*potestas*), el poder de las masas y sus dos tendencias, a saber, la expansión; basado en los alcances delimitados por el derecho y la posibilidad que ofrece el pueblo sobre estas limitaciones, y la concentración del poder; vinculado sobre todo a la potestad que ofrece la ley y el pacto realizado con los ciudadanos hacia el Estado y sus instituciones. En la propia materia está grabado una cierta influencia y el poder de ser influido para establecer relaciones y conexiones con otras instituciones relacionadas hacia este sistema.

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos (o quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas una naturaleza humana que no existe en parte alguna y vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran (Spinoza, 1985, p. 77).

Por ende, Gómez (2017) determina que el afecto implica la influencia del cuerpo externo sobre el ser, pero la sociedad es el encuentro aleatorio de múltiples cuerpos con diferentes fortalezas y poderes emocionales. Por tanto, el autor estipula que la imagen política que concibe Spinoza se basa en un campo de poder, en el que diferentes actores influyen y luchan porque sus deseos sean tomados en cuenta a nivel constitucional, quienes tienen en

cuenta que la democracia solamente se desarrolla si se contemplan e involucran los afectos humanos, o de lo contrario, sería una quimera, o más aún, utópico.

En este aspecto, Negri (1993) resalta que la política es el motor de los encuentros. y Spinoza devuelve su movimiento a la realidad a través de pensamientos internos, destacándose que no es un movimiento grabado en el concepto, sino un movimiento grabado en las cosas mismas (su poder); es decir, la ley natural de producción es necesaria y producirá un sistema político como cualquier otro sistema. En este sentido, la política real de Spinoza es su metafísica, la ontología de su composición corporal; por otro lado, las leyes humanas se formulan mediante un consenso sobre el bien y el mal dentro de un solo tipo de gobierno, las cuales no son necesariamente leyes indispensables, sino que se refieren al mundo imaginario, regido por un mundo apasionado con conocimientos insuficientes.

### **1.3. Libertad**

En este punto se debe comprender que el TP nunca fue terminado, y se interrumpió precisamente cuando comenzaba a desarrollar el examen del régimen democrático, pero deja entrever que el poder de las masas es el principio constitucional de toda institución política, y la democracia es necesaria como la organización más adecuada. Solo en él, la masa total, completa e integrada puede poseer y ejercer todos los poderes y derechos sin enajenación, acumulación o sometimiento (TP, p. 193), exponiendo que la verdadera democracia es la organización política más natural y libre, porque las transferencias en ella son solo composición y porque sus funciones son compatibles con su constitución (TP, p. 195). La transferencia aquí es un intercambio sin pérdidas, no un abandono ni una enajenación, sino la autorización, el origen y la construcción plena de la soberanía, por ende, la constitución explicada por TP ya no es una secuencia del fin al medio, sino el resultado de una secuencia genética real, que ha sido plenamente implementada en democracia, porque el poder, no solo la eficacia, está en manos de las masas.

En ese sentido, no se da espacio para que reyes o señores se crean dioses y los engañen con cantos de sirena (TP, p. 124). En cuanto a su autenticidad, Fernández no convierte a nadie en servidor de los demás, sino a todos los ciudadanos iguales y libres que obedecen no por miedo sino por sus propios intereses y deseos (TTP 5, p 74, p 195) Por su origen y estructura fortalece la iniciativa y maximiza los encuentros positivos, su ley suprema es el interés y la felicidad de sus integrantes (Fernández, 1996)

De esta forma, Díaz y Fernández (2020) comprenden que la voluntad humana está compuesta por deseos racionales, pasa del poder al comportamiento impulsado por la deliciosa bondad que le presenta la inteligencia. A su vez, esta forma de entender la libertad individual implica una comprensión restrictiva del llamado comportamiento humano, porque esto solo ocurre cuando el individuo actúa de acuerdo con su guía racional, de lo contrario, es imposible hablar correctamente sobre el comportamiento humano, porque viola las instrucciones racionales y solo se puede explicar si en algún momento la inteligencia se ha equivocado confundiendo el bien aparente con el bien verdadero, y, entonces esto es un error.

Dicho de otro modo, la voluntad no es lo suficientemente fuerte para vencer el impulso de la pasión, que en este caso no es acción, dado que, la libertad así entendida no es un atributo de la naturaleza humana, es decir, los seres humanos no son inherentemente libres, sino solo hasta que logran generar pensamientos idóneos alrededor de su misma realidad. De igual modo, Díaz y Fernández (2020) establecen que Spinoza mostró su visión antropológica en la segunda parte de su ética, comprendiéndose que uno de los propósitos centrales de las dos primeras partes de la ética constituye el fundamento de su sistema filosófico, para demostrar que las personas no pueden hablar de libre albedrío; ya sea en Dios o en los humanos, porque la única libertad que existe se basa en seguir la razón. En efecto, en Dios (o la naturaleza) esto se hace sin obstáculos, mientras que en el ser humano suele intervenir la pasión que impide este movimiento.

Ahora bien, para Díaz y Fernández (2020), Spinoza estipula que la libertad individual también puede ser considerada como libre albedrío, en este caso la voluntad no se considera como un deseo racional, sino como una capacidad verdaderamente autónoma para decidir por sí misma si obedecer las razones que instruye. Evidentemente, necesita inteligencia para actuar; comprendida como la regulación de tres bienes: *Riqueza, honor y libido* a través de la experiencia adquirida por el sujeto (T.P, 1986, p. 77), porque es la inteligencia la que le brinda todo tipo de posibilidades; pero no la restringe, al igual que la forma anterior de entender la libertad personal; por ende, la razón es condición necesaria para el ejercicio de la voluntad, pero no es condición suficiente, la voluntad debe decidir si obedecer sus instrucciones.

En este caso, los humanos sí creen que nacen libres, puesto que tienen una voluntad verdaderamente autónoma que les permite decidir por sí mismos si actuar de acuerdo con su propia racionalidad. Cuando una persona actúa en contra del orden de la razón, no significa necesariamente que haya error y debilidad, pero es probable que abuse de la autonomía, al

igual que un delito. Sin embargo, el grave defecto de esta forma de entender la libertad individual, es decir, el libre albedrío, es que impide comprender racionalmente el comportamiento humano legítimo, teniendo en cuenta que el argumento de Spinoza contra el libre albedrío se basa en esta explicación racional imposible del comportamiento libre.

En efecto, una vez que Spinoza ha descartado por completo la posibilidad de que los seres humanos tengan libre albedrío, la libertad individual que aboga por la defensa de la democracia se convierte en la libertad de unas pocas personas para orientar sus vidas según la elección racional. En otras palabras, la democracia que defiende Spinoza es el mejor sistema de gobierno, pero no para todos los ciudadanos, sino solo para aquellos seres sensatos que luchan por una verdadera libertad racional, porque tienen una verdadera racionalidad, lo cual los hace realmente libres.

Referente al resto de ciudadanos, se determina que están lejos de dejarse guiar por la única razón, porque todos se dejan engañar por su propia felicidad, y la mente está casi siempre ocupada por la codicia y la gloria, sin dejar espacio para la razón, porque al obrarse ignorando el intelecto, no necesariamente significa que se actúe de manera errónea, o que su voluntad se haya debilitado, sino que existió un abuso de su propia autonomía, situación que puede ser ejemplificada a través del pecado. Por ello, el problema que gira alrededor de la naturaleza libertaria del ser humano es que con el tiempo se hace difícil de lidiar mediante la razón, lo cual hace que se haga imposible de argumentar dentro de la postura spinoziana (Díaz & Fernández, 2020).

## **Capítulo 2. El rol de las emociones políticas alrededor de los actos que condicionan al ámbito democrático.**

En este nivel, las cuestiones éticas de la práctica deben considerarse desde un punto de vista emocional: emoción pasiva y emoción activa. Spinoza (1986) establece que las emociones o pasiones pasivas son provocadas por fuerzas externas, y mientras su generación esté fuera del control del sujeto, depende del *ser* llevarla hacia a la tristeza y la felicidad. Las emociones o comportamientos positivos son causados por las mismas conductas, por lo que son felices y necesarios; la felicidad que produce este último no es accidental, sino que regresa constantemente, dando espacio a comprenderse que la felicidad puede percibirse mediante el tránsito de la emoción pasiva.

Sin embargo, Deleuze (1999) insiste en que se debe concebir la lógica de esta dinámica en un nivel muy local, donde el poder que lo rodea supera con creces su propio

alcance; ya que el cuerpo y la mente no solo son negativos sino no positivos; por ende, las emociones se rigen por la tristeza en lugar de emociones positivas. Este es el punto de partida del camino moral a seguir, porque la felicidad no es más que una demostración de la potencia y, por tanto, el denominador común de cualquier plan político y ético.

De hecho, esta tensión ética relacionada con la felicidad es el motor que impulsa la formación colectiva de las masas. Deleuze (1999) resalta que siempre debe haber una idea sobre la similitud de composición en los patrones existentes, porque la formación de ideas comunes constituye el primer paso en la práctica ética. La primera idea propia contiene o involucra su propia causa, es el conocimiento del terreno común entre dos objetos; esta idea correcta lleva inmediatamente al otro. De esta manera se generan activos en lugar de pasivos, puesto que la experiencia gozosa es la chispa que promueve el progreso ético.

El proceso comienza con la experiencia de la alegría. Este encuentro accidental con un cuerpo compatible permite o impulsa a reconocer una relación común y formar un concepto común; sin embargo, Deleuze insiste en que las dos emociones que tienen lugar aquí deben separarse. En el primer momento, se trata de evitar las pasiones felices que debilitan la capacidad de raciocinio del sujeto, al igual que acumular pasiones felices. Si bien, esta elección ha aumentado la capacidad de ser feliz, esto no significa que el sujeto pueda llegar a ser verdaderamente activo, puesto que la felicidad es siempre el resultado de razones externas y siempre muestra una idea inapropiada.

Mediante el ámbito político ahora, Díaz y Fernández (2020) describen que esta lógica combinatoria presentada en la formación de ideas comunes es la misma que la lógica que juega un papel central en la formación de las masas. Es decir, las masas no son elementos fijos o establecidos en el escenario político, sino que constantemente se hacen y desaparecen según la combinación y descomposición de sus relaciones. Hasta ahora, las teorías del poder (efectividad) y del cuerpo se han transformado en la teoría de la ley natural de Spinoza en términos de práctica política, porque todo lo que un cuerpo puede hacer mediante su poder, también está implicado con su derecho natural. Para comprender esta proposición de la ley natural, se debe dar cuenta de cómo la lógica de ensamblaje interno y la lógica constitucional de Spinoza guían el razonamiento aquí.

Según ello, Spinoza (1986) insiste en iniciar desde el pensamiento político hasta al nivel más bajo de poder y de organización social. Así como nadie nace activo, nadie nace ciudadano, ya que cada elemento de la sociedad de Spinoza debe estar constituido por el

sujeto constituyente (ya sea ignorante o educado) sobre la base de las emociones existentes (ya sea pasión o acción) e internamente constituido por elementos disponibles, al determinarse que la principal característica de la condición humana es su debilidad, comprendiéndose que las fuerzas que merodean en la naturaleza superan con creces las humanas, por las cuales se condicionan por emociones pasivas más que activas.

Cuando Spinoza (1986) insiste en que las leyes naturales y el poder son coextensivos, significa que ningún factor trascendental puede imponer ningún orden social. Por lo tanto, cualquier concepto de responsabilidad u obligación, ya sea un contrato o mecanismo de representación, debe ser inferior y depender de los reclamos de poder, porque la expresión del poder libre de cualquier orden moral es el principio ético primario de la sociedad.

Deleuze (1999) explicó que cada existencia, cada momento, está maximizando su efecto, porque esta expresión ética no enfatiza principalmente las limitaciones del poder, sino que establece una dinámica entre el límite y lo que se puede hacer. La tarea ética enfatiza el esfuerzo material (*conatus*) para moverse alrededor del mundo para expresar el poder de trascender los límites dados del arreglo u orden actual. Este esfuerzo ético es una expresión pública de diversidad. El concepto de derecho natural de Spinoza (1980) propone la libertad de una sociedad libre de orden, libre de diversidad y libre de anarquía. Sin embargo, la sociedad descrita por este estado natural inicial pone en un estado inhabitable o, más exactamente al hombre, situándole en el punto más bajo de su capacidad.

Así como se pasa de la emoción pasiva a la emoción activa, se ve necesario encontrar una manera de aumentar el poder de la ley natural a la ley civil, ya Deleuze (1999) afirma que sólo hay una manera de hacer habitable el estado natural, organizando encuentros a través del esfuerzo, porque el estado de civilización es el estado de naturaleza que hace que el estado de naturaleza sea habitable, o más exactamente, es el estado de naturaleza infundido con planes que mejora las capacidades del sujeto.

Por ende, Spinoza (1986) resalta que la eficacia de este proceso pasa por la organización de relaciones componibles y, por tanto, la composición de segunda naturaleza, ya que, si dos personas se ponen de acuerdo y se unen, tendrán más poder y, por lo tanto, más derechos a la naturaleza que una sola persona. Cuantas más personas fortalezcan la conexión de esta manera, tendrán más poder y más derechos, por ende, el núcleo de la política democrática de Spinoza es la organización de la interacción social para inspirar relaciones útiles y componibles.

Bajo este sentido, Spinoza (1986) señala que la ley natural no ha sido negada en la aprobación de la ley civil como en el concepto dialéctico de sociedad, pero se ha mantenido y fortalecido. En esta transición, la diversidad de la sociedad se ha vuelto numerosa. En cierto sentido, la multitud sigue siendo accidental, porque siempre está abierta a la confrontación y al conflicto, pero a través de su poder cada vez mayor, ha alcanzado un cierto grado de coherencia; tiene la capacidad de adoptar normas sociales como derecho civil, ya que la diversidad que se vuelve poderosa; por ende, el concepto de derecho civil de Spinoza complementa el primer concepto de libertad con un segundo concepto de libertad: de la libertad para oponer el orden a la libertad de organizarse.

Por tanto, la libertad de la diversidad se convierte en la libertad de las masas, y Spinoza (1980) define el gobierno de las masas como democracia. En el proceso de libertad, de la diversidad a la multitud, Spinoza constituye y fortalece la anarquía democrática. La democracia spinoziana, es decir, el gobierno absoluto sobre las masas a través de la membresía igualitaria de sus electores se basa en lo que Deleuze (1999) llama el arte de organizar reuniones, cuando el cuerpo social adecuado, aparece en forma de material entre la multitud. Esta interpretación de la política de Spinoza utiliza una estricta combinación de lógica física y apasionada y está orientada hacia la felicidad colectiva.

Díaz y Fernández (2020) destacan que las masas así concebidas eliminan cualquier plan idealista o racionalista, cualquier forma de expresión o intermediario, y proceso contractual abstraído de los deseos materiales de los sujetos sociales colectivos existentes del pensamiento democrático. Esta lógica de composición y combinación llena el vacío dejado por el rechazo de los mecanismos contractuales y representativos con dinámicas sociales productivas. El entusiasmo y la tangibilidad de las masas, la interioridad y la apertura de la visión, no solo subvirtieron la corriente principal del pensamiento político democrático, sino que también propusieron otro concepto democrático; por ende, Spinoza mostró cómo es la democracia revolucionaria, comprendida como una filosofía del comunismo, casi como una genealogía.

La gloria en sus diversas formas (vanidad, falsa o verdadera) ocupa un lugar destacado en el corpus de Hobbes, y la humildad es lo opuesto. Así como Spinoza cree que la humildad es el dolor de las personas que saben que son débiles, este teórico político británico no aprecia particularmente a los humildes, e incluso piensa que los humildes son pobres de espíritu (Hobbes, 1979). El opuesto de la gloria spinozista es la vergüenza, mientras que la

soberbia no tiene contrario, porque para Spinoza la humildad no es la contracara positiva de ninguna otra pasión (Spinoza, 1980)

A Spinoza, como a Hobbes, no le gustan las personas particularmente humildes, porque sabe bien que a los profetas les gusta: ya que este tipo de sujetos viven lejos de la razón, dentro de las cuales se destaca el desarrollo de dos emociones: La humildad y el arrepentimiento, cuyas incidencias puede generar más beneficios que daños, así que, el desarrollo de una conducta negativa dentro de este patrón no necesariamente genera sentidos de incompetencia, razón por la que estos sujetos no se avergonzarán, ni tendrán miedo de nada.

De esta forma puede observarse que lo opuesto a la gloria de Spinoza es la vergüenza. El orgullo no tiene contrarios, porque para Spinoza, la humildad no es el lado positivo de ninguna otra pasión (Spinoza, 1980). Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzarán de nada, ni nada temieran, ya que, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados (Spinoza, 1980).

En cuanto a Spinoza, Sharp (2005) resalta que esta noción considera que las masas deben guiarse por la esperanza de formar un país libre y seguro, pero basados en una "estrategia anti-miedo; sin embargo, afirmar obstinadamente este punto obstaculizará el análisis de las ricas posibilidades del papel del miedo en la formación de una comunidad política, y la comprensión de la comunidad política no es del todo siniestra, teniendo en cuenta que Spinoza resalta que no hay esperanza sin miedo dentro de su *Ética* (1980). Así, esperanza y miedo coexisten necesariamente en una comunidad política.

Por ello, Rodríguez y Cernadas (2021) estipulan que cualquier cosa puede ser motivo de esperanza o miedo, tanto en el presente, y en el pasado, lo cual puede convertirse en miedo o esperanza en el futuro, estando incluso más inclinados a lo que se desea o a lo que se tiene, porque, desde un carácter spinoziano (1985) se busca sobretodo, aquello que represente felicidad, emoción que combina esperanza y miedo, estableciendo un culto a los signos positivos y los buenos presagios. Por tanto, la superstición nace de una actitud reactiva ante la vida, que se basa en el miedo y se opone a la virtud: las personas se dejan llevar por el miedo, generando una función educativa, en lugar de guiar a las personas hacia la racionalidad, les permiten cultivar el miedo y el control.

### Capítulo 3. El *conatus* en el posicionamiento de un sistema democrático

A nivel general se ha determinado que para Spinoza (1986) la democracia es el sistema ideal político, porque es el que mejor puede encarnar la realidad, al concebir y representar el poder de todos los individuos, lo cual implica su esencia, porque tiene soberanía sobre todas las cosas que caen en la sociedad y el poder; por ende, las disputas sobre el beneficio común solo ocurren en mediaciones que buscan mantener la forma de gobierno. Sin embargo, en lo que respecta a las masas mismas, ya es una utilidad universal, porque los esfuerzos necesarios para mantener y expandir su existencia como masas se han realizado en ella.

Este sentido radica a través del concepto consolidado mediante la idea de Spinoza de *imperium absolutum* (gobierno o soberanía absolutos) sin involucrarse en la trascendencia jurídica; dado que el poder se concibe de una manera específica, el poder absoluto solo se puede realizar en la democracia (*democraticum imperium*) es un país absoluto (*imperium absolutum*), razón por la que Spinoza considera que este tipo de nación solo se consolida a través de la integración de las multitudes (*integra multitudo*) (Spinoza, 1986). Así, cuando Spinoza infamemente asegura que el derecho es coextensivo al poder (*potentia*), esto no equivale al desagradable refrán según el cual el poder hace al derecho, ni a alguna perversa redefinición de la opresión como libertad como aparece en Hobbes<sup>1</sup>. En cambio, equivale a una concepción de la libertad y del derecho que rechaza una mistificación jurídica (Cadahia, 2009)

En este sentido, se puede observar que las pasiones que se vinculan con el panorama spinoziano inicialmente se reiteran desde la integración, aspecto que sustenta la validación del poder democrático, no obstante, en este sentido, estipula que la unificación de las masas no debe lograrse mediante normas o autorización legal, porque es un enorme sujeto democrático con capacidad de acción, esto iría más allá de la naturaleza específica y verdadera del poder individual. Sin embargo, si estos poderes experimentan cambios reales y concretos, en realidad pueden representar la convergencia de cupiditates y se puede lograr la unidad, porque estos se guían por la racionalidad, desde los intereses individuales hasta los intereses colectivos.

---

<sup>1</sup> En este sentido, se menciona lo expuesto por Hobbes “El miedo a la opresión, dispone al hombre a anticipar, o a buscar ayuda de la sociedad: pues no hay otra manera por la cual el hombre pueda asegurar su vida y su libertad” (Hobbes, 1651, p. 62)

En este sentido, Negri (1998) determina que este mecanismo o esta forma de comprenderse mediante la multitud como derivado de las emociones no se puede comprender como una solución verdadera. Primero, porque no toda la vida política y social puede privatizarse hacia la tolerancia, porque no se puede reducir la necesidad de actuar sobre problemas comunes, lo que requiere la unidad que claramente poseen las masas, ya que es posible que las personas deseen algo diferente y carezcan de un sentido general suficiente para estar de acuerdo; en segundo lugar se vincula que, incluso lograr la unidad como una sociedad amplia y tolerante puede ser difícil de lograr; esto requerirá que las masas sean lo suficientemente racionales y estén dispuestas a tolerar las diferencias, porque muchas pasiones comunes van en contra de la tendencia a tolerar la diversidad (Spinoza, 1980).

El nombre de esta orientación necesaria hacia el bien común es el de *pietas*: piedad o, mejor, moralidad. Spinoza (1986) define la piedad como el deseo de hacer el bien, que surge al vivir según la guía de la razón. Para Spinoza, los seres humanos luchan entre sí dentro del rango regido por la pasión; cuando se rigen por la razón, sus fines serán los mismos y se eliminará la tensión entre intereses privados y comunes. La razón enseña que no hay nada más útil para las personas que las personas, y no hay nada más que ellas quieran que mantener su existencia y buscar la utilidad común de todos para sí mismos. Si este cambio real se puede lograr cupiditates, entonces su singularidad tendrá la misma dirección hacia estas realidades tejidas.

Los individuos llegan para obtener *pietas*, es decir, beneficiar a los demás, porque asegurar y promover su bienestar humano sirve a las virtudes personales y al poder (*potentia*) de todos. Negri (1998) se centra en el pasaje en el que Spinoza dice que la razón y la virtud surgen naturalmente de los esfuerzos personales (su perseverancia o *conatus*) para protegerse y buscar sus propios intereses; cada uno se esfuerza eficazmente por sus propios intereses. Mientras que, para Spinoza, el interés propio y el comportamiento social de un individuo se basa en un patrón verdaderamente racional, porque comprende que sus intereses están cerca de la construcción de una comunidad con otras personas.

Por tanto, las personas que buscan la utilidad basada en una guía racional no quieren utilidades personales, considerando alcances positivos para los demás, por lo que son justas, leales y honestas. A su vez, el comportamiento social promoverá un mayor desarrollo de la racionalidad en la comunidad y reducirá la gravedad y la frecuencia de la tristeza. Por lo tanto, a través del proceso de aumentar y reforzar mutuamente la *pietas*, la cual produce una

unidad que produce más *pietas*, resultando en un sujeto político unificado que puede asumir la soberanía absoluta sin eliminar la unidad individual. (Field, 2021)

Dado que Spinoza se ocupa de cuestiones políticas mientras se ocupa de las pasiones humanas, Wagner (2015) resalta que es importante determinar que no es una lucha pasional entre el bien o el mal, sino de seres humanos, quienes vinculan emociones tristes como la debilidad y la discordia las que han contribuido y llevado al surgimiento de sistemas políticos como la monarquía, la aristocracia y la tiranía, puesto que el motivo principal de la monarquía es el miedo a las personas que se sienten desprotegidas en las guerras, en estas guerras las naciones y los reyes tienen armas y protegen a los oprimidos. Además, el autor destaca que la causa de la aristocracia es la desigualdad social provocada por la clase minoritaria adinerada, la gente está fascinada y maravillada por el lujo de la aristocracia (nobles) y se pertenecen políticamente a sí mismos, dejando entrever que la causa de la tiranía es el debilitamiento de los derechos de los sujetos colectivos asustados, lo que permite que los déspotas se apoderen de sus derechos.

Por tal razón, Spinoza critica a quienes consideraban la pasión como algo distinto de la naturaleza humana, porque este tipo de pensamiento concibe al ser humano en un plano aparte, razón por la cual critica a los pensadores satíricos, especulativos y utópicos que, apoyándose en la idea del finalismo normativo del individuo, creen que el verdadero político es aquel que se mueve más por la razón que por las pasiones.

De manera que, estos sentidos se vinculan hacia lo que Spinoza (1986) comprende como Ley Natural, o reglas de la naturaleza según las cuales todo sucede, es decir, el poder mismo de la naturaleza. En otras palabras, las leyes de la naturaleza son consistentes con el poder de Dios (*Potentia di*), porque todas las cosas como poder finito, siempre que se entiendan como entidades internas, son parte del poder infinito de Dios. Por tanto, Spinoza determina la ley natural a partir de la relación entre el hombre y su poder y su ley expresada en el concepto de *deus sive pottia*: la ley y el poder son la misma cosa, porque la ley y el poder están muy separados. Al principio, el concepto de ley natural reflejaba una filosofía social basada en el respeto por la justicia y los intereses comunes. Este derecho está constituido por individuos aislados en estado natural de acuerdo con normas racionales, en este estado todo es de todos.

Sin embargo, la sociedad europea abandonó esta idea, alegando que el estado de naturaleza es contradictorio porque no existe una sociedad justa y puramente racional. Para

Spinoza, el hombre es un *conatus* conservador y se inclina por las leyes de la naturaleza no basadas en la razón sino en la voluntad de determinar la acción, impulsado por el deseo o la razón, mientras obedece las leyes y reglas de la naturaleza, ligadas a Dios, sin dejar de lado el plano político y social.

Desde el momento en que los humanos se unen para descubrir los beneficios de la convivencia en el estado natural, ya no celebran contratos, dando forma a un cuerpo colectivo formado por masas (mayoría) o masas. A diferencia del *conatus* individual, que es más débil y más aislado, el *conatus* colectivo es un esfuerzo más fuerte y superior, considerado soberanía o la propia ley, el cual quiere gobernar antes que ser gobernado civilmente, porque nadie transfiere el poder de gestionarlo a otra persona, sino que todos preservan y aumentan el poder ley del aislamiento de la naturaleza, ya que, de lo contrario, si la gente tiene miedo al aislamiento, su poder y sus derechos se verán reducidos, porque la ley natural es solo cuando la gente busca derechos comunes y tierras donde puedan vivir en una voluntad común. De acuerdo con el derecho consuetudinario que lo otorga, toda persona tiene derechos naturales. Con lo cual, según Spinoza, existe una especie de poder público, es decir, el poder de la cantidad, es decir, el poder de lo múltiple.

Un análisis riguroso de las formas soberanas analizadas por Spinoza obliga a pensar en una mejor manera para cada gobierno, ya sea una monarquía, aristocracia o un sistema democrático, para tener los conceptos menos corruptos. Esta idea del mejor método o "mal menor" no encierra una visión utópica, sino una meta que se puede alcanzar a través de la experiencia. Por tanto, Spinoza en los capítulos 6 y 7 cuenta cómo la monarquía es menos arbitraria y absoluta cuando el poder de la mayoría determina el poder del rey, considerando la posibilidad de una mejor forma de gestionar la aristocracia, es decir, no existe la desigualdad social y la dictadura de la aristocracia, puesto que en la monarquía existe el riesgo de que una persona gobierne a todos, y en la nobleza, la minoría gobernará a la mayoría.

Spinoza (1986) concluyó que la democracia (imperio absoluto) es el sistema más adecuado para quienes quieren gobernar en lugar de ser gobernados, por lo que, según la experiencia, se considera el sistema más natural. Spinoza también es conocido como el tercer nivel, el cual abarca la democracia en el capítulo 11, considerado inconcluso y final del tratado político, donde señala la diferencia entre democracia y aristocracia: la diferencia con esta última es, tener sufragio universal y exigencia de sus derechos. Según Spinoza, todos tienen derecho al voto y derecho a entrar en los cruces públicos, si no pueden ser rechazados,

pueden reclamar sus derechos a menos que hayan cometido un delito o hayan sido calumniados.

En este sentido, Spinoza (1986) determina que el *Conatus* es la autoafirmación en acción, como unidad psicósomática del individuo, que se expresa constitutivamente en la dinámica de sus partes constituyentes y en la dialéctica de poder que siempre puede prevalecer. Por lo tanto, hay tensión en la expresión de la intención, porque cada modo se ve afectado y afectado individualmente de esta manera, se establecen diferentes características de la relación modal, si la relación modal tiende a ser conveniente y combinada y específica, o en términos de inconveniencia y tendencia a descomponerse / destruir (veneno, persona odiada, enemigo). Dicha relación es satisfecha con afectos-sentimientos correspondientes, a satisfacer mediante afectos y sentimientos alegres (cuya base es la alegría y el amor), y en el segundo mediante afectos-sentimientos tristes (basados en la tristeza y el odio).

De esta forma, según lo estimado por Deleuze (1984) la eficacia de un *conatus* sirve enteramente para disimular los signos del sufrimiento y para rechazar o destruir el objeto de su causa. Ya que, en la alegría, el poder se expande, se recombina con el poder de los demás y se combina con el objeto del amor, aumentando el poder de acción, dado a que la tristeza reduce el poder de acción. Esto se debe a que el *conatus* aumenta la capacidad de las emociones, siendo un esfuerzo por experimentar la felicidad, un incremento de la movilidad, la imaginación y el descubrimiento de las razones que conducen a la felicidad, y los factores que apoyan esta razón; es también un esfuerzo por evitar la tristeza y todo lo que fue destruido por el dolor.

Dicho lo anterior el *conatus* y la *cupiditas*, es decir, autoafirmación y deseo, se concibieron en torno a las propias actividades del individuo y experimentaron su relación intersubjetiva. Por ende, si el sujeto individual es una combinación intra / interindividual, y la Naturaleza (*Natura Naturata*), que expresa el poder absoluto de una entidad absoluta, es una combinación inter/inamodal, es decir, su expansión gnomológica ocurre en cada modo cognitivo amplio limitado, porque tienen una interacción modal especial; entonces, el sujeto político, es una finitud de composición e intención, un cuerpo compuesto por otros cuerpos, desde sus emociones, actividades y poder (Vargas, 2004), en otras palabras, el poder que se ejerce en el plano argumental de las relaciones sociales aumenta, o disminuye y niega la satisfacción de los deseos. Spinoza expresó claramente la tensión en el plano social, teniendo en cuenta que la lucha es un estado de realidad "natural", y la formación política constituida no aparece como un país absoluto y perfecto, sino como una especie de democracia, porque

es una conexión entre individuos que no se niega, sino que se establece mediante el poder (Spinoza, 1986)

Spinoza expresa que el poder constituido establece la legitimidad interna del complejo y explica la objetividad del Estado (Spinoza, 1980). Para Spinoza, la autoridad como razón organizativa y constitutiva es necesaria, porque la ley de las masas está determinada por el poder de las masas dominado por un solo pensamiento, porque necesita ser de una manera que fortalezca la *homeoresis* del complejo social y asegure su superioridad, en donde la colaboración y diversificación de tareas en las relaciones sociales no significa que esta autoridad ignore las características de los deseos individuales, porque niega su propia conservación, que es irracional y absurda. (Spinoza, 1986)

Es decir, entre más poder, más derechos, más razones, más poder y autonomía: esto es cierto para los individuos, y también es cierto para toda la sociedad como unidad de mente y cuerpo porque los derechos constituidos por las masas son determinados por la fuerza, esto se debe a que la sociedad usa la razón y busca cosas que sean útiles para todos (Spinoza, 1986). Muchos sujetos políticos (expresiones complejas mente-cuerpo) ejercen por tanto el poder constitucional y producen el estado de poder supremo, este no es completamente diferente de los individuos que lo constituyen, pero es democráticamente obligatorio, puesto que su legitimidad se concibe muy real, y se convierte en un estado de terror y/o es sostenido por la fuerza., atrofiando el desarrollo del *conatus cupiditas*, Por ende, obliga a negar a los individuos imposibilitará la ciencia y el arte, ganará la negación de las masas y de los grandes hombres, ya que el daño causado por la coacción y la represalia es una expresión de su poder superior: los derechos comunes de la humanidad constituyen numerosos poderes. (Vargas, 2004)

Como sistema ciudadano, la soberanía de cada persona integrada en su modo singular se transfiere a una persona, por lo que la ciudad y el monarca tendrán una relación de identidad, es decir, por la asimetría instalada como sistema político. En el caso de la aristocracia, traspasar el poder a determinadas personas dividiría al sujeto social, y además provocaría que la asimetría del sujeto lesionara los intereses de los ciudadanos, violando su aversión a ser gobernados y su deseo (o derechos) de gobernar.

Las masas son un sujeto político, más precisamente, un sujeto es la trama compositiva de la política, en donde su lógica es la expansión gradual de la *conatus cupiditas*, siendo de esta forma la fuerza decisiva de la sociedad, cuyos derechos están definidos por el poder de

las masas, porque el Estado fomenta tipo proyecto vitales para el individuo, pero estos mecanismos no deben ceder o afectan de manera significativa el proceso democrático del Estado político, porque en este caso, se actúa de acuerdo con sus leyes naturales y aseguran su utilidad. Así, la constitución y las instituciones políticas son producidas por el despliegue de las fuerzas populares, porque la singularidad no se anula, sino que se cruza entre ellas, logrando una mejora plena en la absolutidad de la síntesis democrática, como momento y soberanía de una comprensión completa de la voluntad de todas las personas. Aunque la integración democrática implica la autodisciplina unificada del poder soberano, evita la petrificación porque su base ontológico-epistemológica es un proceso de práctica conflictiva (autoconstrucción), *conatus cupiditas*, dando como resultado un proceso de reorganización que enfatiza el potencial movimiento diacrónico y su sincronización transversal. (Negri, 1998)

Por lo tanto, en términos de la tensión entre la forma de gobierno (concepto) y las masas (vida), hay una diferencia irreductible en el centro de los ideales democráticos. Al final, la democracia no obstaculizó la combinación y descomposición del poder, sino que los reconoció y aclaró la tensión infinita entre cuestiones de gobierno y de obediencia. Es decir, la cuestión entre ser libre y ser esclavo, ya sea en la relación que establece el individuo (ética) o en la relación que determina con las multitudes (política), señalan que el establecimiento de la democracia en Spinoza puede considerarse una experiencia, no una organización del Estado. (Cadahia, 2009)

A través de estas reflexiones, Spinoza obliga a distanciarse de la obediencia, porque este ámbito se convierte en el objeto de su propósito (esclavitud); en cierto sentido, ilustra una especie de lenguaje que puede resolver los dos aspectos del contrato social al exigir algún tipo de obediencia, implicando el riesgo a vincularse solo este sentido, es decir, a convertirse en esclavos, porque si la conducta no es un agente. De esta manera, el objeto y la obediencia se convierten en el producto de pasiones y emociones políticas que son producto del poder singular, mientras que persuade el engaño vacío de la libertad, manifestándose con una voluntad omnipotente, con el peor autoritarismo y contribuyendo a la trágica historia de una persona que solo puede comprenderse como esclava y puede ver con naturalidad que los seres humanos sean sometidos. (Cadahia, 2009)

Como admite Spinoza (1986), se puede observar que las emociones también pueden jugar un papel importante en asuntos relacionados con el bienestar de las multitudes, ya que las emociones sociales tienen un largo alcance en una nación y pueden aumentar o disminuir

el poder de actuar en la cohesión o separación de grupos sociales; por lo tanto, la salvación de un país depende de la buena voluntad de una persona, solo cuando su gente esté dispuesta a administrar sus asuntos con lealtad, podrán administrar bien sus asuntos y no será estable en absoluto; de forma contraria, para mantenerlo, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal manera que las personas que los manejan, lo hagan de manera racional, no pueden actuar maliciosamente en virtud del país, o vulnerando la seguridad del territorio.

De este modo, Peña (2007), citado por Pérez (2020) expone que, desde el ámbito Spinoziano, la política sigue siendo el arte de dominar, y el arte de comprender lo que se dice, haciendo meollo en el uso inteligente de las pasiones humanas para restringir a las personas a través del miedo al castigo o la expectativa de beneficios, puesto que los miembros de grupos sociales, que tienen sentimientos tristes y felices, pueden reaccionar ante sus compañeros a través de sentimientos competitivos y personalizados, o pueden agrupar y fortalecer los principios de cooperación y compasión desde un proceso denominado *imitación de los afectos*.

Esta imitación es la base social de esta cohesión, que surge de estar afectado por emociones tristes o felices y querer lo que los demás quieren, Spinoza llama a los grupos sociales masas, y las emociones tristes y felices pueden reproducirse a través de esta imitación, por lo que es vaga, Žižek (2006) determina que el concepto del filósofo de la multitud es fundamentalmente ambiguo, esto se debe a que la multitud es resistencia a la persona imponente, pero al mismo tiempo también especifica lo que representa la humanidad, y la turba se manifiesta mediante un estallido de violencia loco e irracional, a través de la imitación de emociones, para apoyarse y promoverse.

Spinoza estableció otra diferencia para explicar el potencial creativo de las emociones a la hora de construir políticamente emociones comunes e institucionales, es decir, aquella que se basa en la diferencia entre *potestas* y *potentia* (Pérez, 2020). Por ello, el poder, mediante Spinoza, es la capacidad de producción repetida de la vida, que no se utiliza ni se agota por completo, mientras que la *potencia* es el poder desde su producción y acción. La diferencia es que la *potencia* siempre se utiliza por completo y la cantidad disponible se puede restar o mantener (Kaminsky, 1990). Es decir, la *potestas* se relaciona directamente con la condensación de la *potentia* y los afectos, desde un ámbito político propositivo.

Aun así, estos sentidos terminan vinculados completamente a los alcances que puede representar estas categorías alrededor de las multitudes; por ende, Negri (1993) considera que

Spinoza defiende instituciones que atraen a las masas, por el contrario, estas tienen el potencial de moldear a las personas. Sin embargo, si se puede entender en ambos casos que Spinoza se refiere a un sistema democrático directo, entonces hay una diferencia teórica sin ninguna diferencia práctica, pero lo que representa este poder contiene diferencias significativas; por lo tanto, para Spinoza, es posible que el poder de las masas no se exprese mejor a través de la democracia directa.

En lugar de retratar a Spinoza como un demócrata absoluto, es mejor presentarlo primero como un defensor del estado de derecho, un hombre que comprende que las instituciones populares a veces (pero no siempre) ayudan a garantizar el estado de derecho, puesto que la visión final de Spinoza sobre la forma del sistema democrático de masas no puede ser determinada directamente por su texto, porque en el momento de su muerte, el capítulo del TP sobre democracia aún no se había completado. (Field, 2021)

Por ello, dentro del TP se consideraron los mecanismos del gobierno aristocrático y monárquico con gran detalle, mostrando que algo similar podría aplicarse a la democracia. El propósito de formular estas constituciones es restringir el comportamiento de los gobernantes y movilizar efectivamente su deseo y entusiasmo para luchar por el interés público; sin embargo, Negri (1998) rechaza cualquier sugerencia de que la aristocracia de Spinoza y el sistema de monarquía no a gran escala tengan algunas inferencias o lecciones para la democracia: el análisis de la monarquía y la aristocracia planteó el concepto de *gobierno absoluto*, ejercido mediante la desproporción entre el papel metafísico del mundo y el análisis y contenido experimental de las múltiples guías de pensamiento y análisis constitucional, por otro lado.

Es decir que las legislaciones pueden mantener el orden político mediante un comportamiento razonable, incluso si las emociones y las pasiones a menudo se desvían la finalidad normativa. Spinoza cree que esto es consistente con la obligación de obedecer al rey absolutamente, puesto que los cimientos del Estado deben estar sustentados en las leyes eternas del soberano, razón por la que los ministros deben evitar ejecutar órdenes que violen estas leyes básicas. (Field, 2021)

Por ello, se puede comprender de manera muy generalizada que, para Spinoza, obedecer la voluntad del pueblo expresada en la asamblea democrática no es la mejor manera de lograr la democracia, porque la multitud, como el rey, puede verse afectada por influencias emotivas y apasionadas. En cambio, si un pueblo pone la ley por encima de su voluntad en un

país democrático, esto nunca debilitará su poder; para Spinoza, la idea del imperio de la ley no es suficiente, porque no basta haber mostrado qué conviene hacer, sino, ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya sea mediante la pasión o la razón, acepten los derechos como válidos y estables.

### Conclusiones

Para identificar las categorías implicadas por Spinoza para determinar los actos políticos en el sistema democrático, se comprenden tres categorías: El poder, el cuerpo y la libertad. En primera instancia, se puede estipular que el poder se concibe como un elemento de la acción social desde un carácter organizado, estructurado y expresado que tiene el alcance de producir normas legales, pero también se debe señalar como un cúmulo de fuerzas y factores sociales que sustentan una determinada estructura social.

En este sentido, resalta que el derecho natural se constituye por el deseo y el poder. Spinoza afirmó en el TP que, mediante las reglas naturales, se deben entender las mismas leyes o reglas naturales que todas las cosas producen, es decir, las mismas fuerzas de la naturaleza. Por tanto, todos los sujetos se pueden extender de manera natural hasta donde se comprenden sus alcances y tiene tantos derechos a la naturaleza como tiene poder. En definitiva, la idea de derecho en Spinoza sólo se puede explicar a partir de la idea de potencia.

Por tanto, la unidad de esfuerzo se logra a través de un acuerdo mediante el cual todo se compromete a orientar todo según la única opinión de la razón (...), y reprimir de inmediato el apetito cuando sugerir algo perjudica los intereses de los demás, en lugar de hacer nada, sin dejar de defender los derechos de los demás como propios y quien tenga el poder supremo, puede forzarlos a todos por la fuerza, o contenerlos por temor a la tortura suprema, todas las personas tienen miedo sin excepción, y solo si mantiene este derecho a hacer lo que quiera, mantendrá esta jerarquía; de lo contrario, su mando estará en peligro, y si no está dispuesto, los fuertes no tienen la obligación de obedecerle. Esto se debe a que todos los derechos que los individuos piensan que son útiles, que antes eran propiedad de cada uno de ellos, ahora son propiedad comunal, lo cual es muy importante porque si se compara la ley natural con el poder, también se debe tener en cuenta a quien se transfiere la ley y el poder, porque la naturaleza absoluta de la soberanía se relaciona directamente con el traspaso de los derechos individuales.

En este caso, sobre la libertad, Spinoza señala que los humanos sí creen que nacen libres, porque tienen una voluntad verdaderamente autónoma que les permite decidir por sí mismos si actuar de acuerdo con su propia racionalidad. Cuando una persona actúa en contra del orden de la razón, no significa necesariamente que haya error y debilidad, pero es

probable que abuse de la autonomía, al igual que un delito. Sin embargo, el grave defecto de esta forma de entender la libertad individual, es decir, el libre albedrío, es que impide comprender racionalmente el comportamiento humano legítimo, teniendo en cuenta que el argumento de Spinoza contra el libre albedrío se basa en esta explicación racional imposible del comportamiento libre. En otras palabras, la democracia que defiende Spinoza es el mejor sistema de gobierno, pero no para todos los ciudadanos, sino solo para aquellos seres sensatos que luchan por una verdadera libertad racional, porque tienen una verdadera racionalidad, gente libre. libertad individual. Referente al resto de ciudadanos, se determina que están lejos de dejarse guiar por la única razón, porque todos se dejan engañar por su propia felicidad, y la mente está casi siempre ocupada por la codicia y la gloria, sin dejar espacio para la razón.

Referente a *caracterizar la incidencia de las emociones políticas alrededor del ámbito democrático*, se resalta que las masas deben guiarse por la esperanza de formar un país libre y seguro, pero basados en una "estrategia anti-miedo; sin embargo, afirmar obstinadamente este punto obstaculizará el análisis de las ricas posibilidades del papel del miedo en la formación de una comunidad política, y la comprensión de la comunidad política no es del todo siniestra, teniendo en cuenta que Spinoza resalta que no hay esperanza sin miedo dentro de su Ética. Así, esperanza y miedo coexisten necesariamente en una comunidad política.

Por ello, cualquier cosa puede ser motivo de esperanza o miedo, tanto en el presente, y en el pasado, lo cual puede convertirse en las emociones mencionadas en el futuro, estando incluso más inclinados a lo que se desea o a lo que se tiene, porque, desde un carácter spinoziano, se busca sobretodo, aquello que represente felicidad, bajo emociones que combinen esperanza y miedo, estableciendo un culto a los signos positivos y los buenos presagios. Por tanto, la superstición nace de una actitud reactiva ante la vida, que se basa en el miedo y se opone a la virtud: las personas se dejan llevar por el miedo, generando una función educativa, en lugar de guiar a las personas hacia la racionalidad, les permiten cultivar el miedo y el control.

Alrededor de *establecer el alcance del conatus para posicionar de un sistema democrático*, se puede observar que las pasiones que se vinculan con el panorama spinoziano inicialmente se reiteran desde la integración, aspecto que sustenta la validación del poder democrático, no obstante, en este sentido, Spinoza determina que la unificación de las masas no debe lograrse mediante normas o autorización legal, porque es un enorme sujeto democrático con capacidad de acción, ya que iría más allá de la naturaleza específica y verdadera del poder individual. Sin embargo, si estos poderes experimentan cambios reales y concretos, en realidad pueden representar la convergencia de cupiditates y se puede lograr la

unidad, porque estos se guían por la racionalidad, desde los intereses individuales hasta los intereses colectivos.

De manera que, la eficacia del *conatus* sirve enteramente para disimular los signos del sufrimiento y para rechazar o destruir el objeto de su causa. Por el contrario, en la alegría, el poder se expande, se recombina con el poder de los demás y se combina con el objeto del amor. La alegría aumentará el poder de acción y la tristeza reducirá el poder de acción, aumentando la capacidad de las emociones, es un esfuerzo por experimentar la felicidad, un aumento de la movilidad, la imaginación y el descubrimiento de las razones que conducen a la felicidad, y los factores que apoyan y apoyan esta razón; es también un esfuerzo por evitar la tristeza, la imaginación. y encuentra lo que fue destruido por el dolor.

Dicho lo anterior el *conatus* y la *cupiditas*, es decir, autoafirmación y deseo, se concibieron en torno a las propias actividades del individuo y experimentaron su relación intersubjetiva. Es decir, entre más poder, más derechos, más razones, más poder y autonomía: esto es cierto para los individuos, y también es cierto para toda la sociedad como unidad de mente y cuerpo porque los derechos constituidos por las masas son determinados por la fuerza, esto se debe a que la sociedad usa la razón y busca cosas que sean útiles para todos.

Muchos sujetos políticos (expresiones complejas mente-cuerpo) ejercen por tanto el poder constitucional y producen el estado de poder supremo, este no es completamente diferente de los individuos que lo constituyen, pero es democráticamente obligatorio, ya que su legitimidad se concibe muy real, y se convierte en un estado de terror y/o es sostenido por la fuerza, atrofiando el desarrollo del *conatus cupiditas*, teniendo en cuenta que las masas son un sujeto político, más precisamente, un sujeto es la trama compositiva de la política. Su lógica es la expansión gradual de la *conatus cupiditas*, siendo de esta forma la fuerza decisiva de la sociedad. Sus derechos están definidos por el poder de las masas, es decir, el Estado fomenta tipos de proyecto vitales para el individuo, pero estos mecanismos no deben ceder o afectan de manera significativa el proceso democrático cese del Estado político, porque en este caso, todos actúan de acuerdo con sus leyes naturales y aseguran su utilidad.

Así es que la constitución y las instituciones políticas son producidas por el despliegue de las fuerzas populares, porque la singularidad no se anula, sino que se cruza entre ellas, y se logra una mejora plena en la absolutidad de la síntesis democrática, como momento y soberanía de una comprensión completa de la voluntad de todas las personas. Aunque la integración democrática implica la autodisciplina unificada del poder soberano,

evita la petrificación porque su base ontológico-epistemológica es un proceso de práctica conflictiva (autoconstrucción), *conatus cupiditas*, un proceso de reorganización que enfatiza el potencial movimiento diacrónico y su sincronización transversal.

Se puede observar que las emociones también pueden jugar un papel importante en asuntos relacionados con el bienestar de las multitudes. Con origen en leyes innatas, estas emociones sociales tienen una larga vida en el país a nivel político y pueden aumentar o disminuir el poder de actuar en la cohesión o separación de grupos sociales; por lo tanto, la salvación de un país depende de la buena voluntad de una persona, solo cuando su gente esté dispuesta a administrar sus asuntos con lealtad, podrán administrar bien sus asuntos y no será estable en absoluto; de forma contraria, para mantenerlo, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal manera que las personas que los manejan, lo hagan de manera racional, siempre teniendo como prioridad el bienestar nacional.

### Bibliografía

- Allendesalazar, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Alianza.
- Amil, A., & Fernandez, V. (2015). *Baruch Spinoza. Su conceptualización de las pasiones. VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. UBA.
- Aristóteles, P. t. (2005). *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bianchi, G. (1997). La neutralidad ideológica y la libertad política en el Tratado teológico político de Spinoza. *Serie Monográfica, 1(1)*, 127-148.
- Cabañas, F. (2020). Una democracia infinita, el legado libre de Spinoza. *Revista Cambios y Permanencias, 11(1)*, 357-378.
- Cadahia, L. (2009). Ontología y democracia en Baruch Spinoza. *Bajo palabra. Revista de filosofía, (4)*, 125-134.
- Carpizo, J. (2007). Concepto de democracia y sistema de gobierno en América Latina. *Boletín mexicano de derecho comparado, 40(119)*, 325-384.
- Chauí, M. (. (2000). Spinoza: poder y libertad. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 111-141.
- Cossarini, P., & Alonso, R. (2015). El papel de las emociones en la teoría democrática. Desafíos para un uso público de la razón en tiempos de populismo. *Revista de estudios políticos, (168)*, 291-315.
- Cuevas, L. (2016). Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. *Revista Científica Guillermo de Ockham, 14(2)*., 1-14.
- Deleuze, G. (1984). *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores SA.
- Díaz, J., & Fernández, M. (2020). Democracia y libertad en B. Spinoza. *Praxis Filosófica, (50)*, 11-24.
- Domínguez, A. (1986). Introducción. En B. Spinoza, *Tratado Político* (págs. 7-72). Alianza Editorial.

- Esquivel, F. (2013). Lineamientos para diseñar un estado de la cuestión en investigación educativa. *Revista Educación*, 37(1), 65-87.
- Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza. *Revista de Filosofía*, 9(15), 97-126.
- Ferrajoli, L. (2005). Derecho y democracia en el pensamiento de Norberto Bobbio. *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-36.
- Field, S. (2021). La democracia y la multitud: Spinoza contra Negri. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (26), 1-25.
- Gómez Vargas, M., Higuera, C. G., & Muñoz, D. A. (2015). El estado del arte: una metodología de investigación. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 6(2), 423-442.
- Gómez, C. (2017). Spinoza y la concepción de la política como potencia. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 142-150.
- González, L., & Hernández, A. (2016). La democracia como concepto en la filosofía política de Hannah Arendt. *Fronesis*, 23(3), 328-349.
- Gualteros, A. (2019). *Emociones políticas y cultura democrática: análisis de la retórica de las elecciones presidenciales de Colombia 2018*. UNAB.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza*.
- Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis. Revista Latinoamericana*, (10).
- Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Nacional.
- Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: La política de las pasiones*. Ed. Gedisa.
- Kelsen, H. (1997). El Estado como integración. Una controversia de principios. *Tecnos*, 125-137.
- Manzano, F. (2016). La virtud afectiva en Spinoza. El miedo y la compasión. *Ensayos de Filosofía*, 3(1).
- Marín, M., & Quintero, M. (2017). Emociones políticas y mal. *Revista Eleuthera*, 16, 101-117.

- Masci, M. (2008). Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, 282-311.
- Monge, J. M. (2010). Hermenéutica crítica y hermenéutica filosófica. Gadamer frente a Spinoza. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, (4), 125-144.
- Moreau, P. (2009). El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. *Revista de historia del pensamiento moderno*, 3-12.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos Editorial.
- Negri, A. (1998). Reliqua desiderantur: a conjecture of democracy in the final Spinoza. En W. Montag, *The new Spinoza* (págs. 219-247). University of Minneapolis Press.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in) actuales (Vol. 7)*. Ediciones Akal.
- Núñez, A. (2016). Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. *THÉMATA: Revista de Filosofía*, 53, 179-194.
- Nussbaum, M. (2001). *Paisajes del pensamiento la inteligencia de las emociones*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la política?* Paidós.
- Panea, J. (2018). El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de MC Nussbaum. *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, 22, 111-131.
- Pérez, J. (2020). *Las emociones en la política. Una visión crítica de la teoría de Martha Nussbaum desde la visión postfundacional de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe*. Universidad Santo Tomás.
- Pulido, A. L. (2013). *Spinoza: razón y poder: un estudio sobre el sujeto ético y político de Spinoza*. UNED.
- Rizo Maradiaga, J. (2015). *Técnicas de Investigación Documental*. Obtenido de <https://repositorio.unan.edu.ni/>: <https://repositorio.unan.edu.ni/12168/1/100795.pdf>

- Rodríguez, G., & Cernadas, G. (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 10(19), 169-184.
- Rodríguez, K. E. (2015). *Democracia y tipos de democracia*. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Roig, F. (1998). El concepto de poder en Spinoza: individuo y estado. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 123-153.
- Sáenz, M. (2017). La reconsideración de la ira como emoción política. Sobre Anger and Forgiveness de Martha Nussbaum. *Diánoia*, 2017, vol. 62, no 79, 217-226.
- Sánchez, F. (2019). Fundamentos epistémicos de la investigación cualitativa y cuantitativa: Consensos y disensos. *Revista digital de investigación en docencia universitaria*, 13(1), 102-122.
- Sánchez, R. (2017). La inteligencia emocional en las prácticas políticas democráticas y educativas. *Analecta política*, 7(13), 357-374.
- Sharp, H. (2005). Why Spinoza Today? Or, "A Strategy of Anti-Fear". *Rethinking Marxism*, 17(4), 591-608.
- Solari, G. (1927). La dottrina del contratto sociale in Spinoza. *Rivista di filosofia*, 18(3).
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editora Nacional.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado Teológico Político*. Alianza Editorial.
- Tabares, C. (2019). Emociones Políticas: confianza, esperanza y miedo en la discursividad pública del proceso de paz en Colombia (2012-2016). *evista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 11(30), 47-59.
- Tejeda, C. A. (2015). *Política y pasiones desde una perspectiva spinozista. La inmanencia en la filosofía de Spinoza y su potencia como herramienta político-afectiva*. Universitat de Barcelona.
- Tejeda, C., & Morales, M. (2019). Satis amplam libertatem": una interpretación sobre el Tratado Político de Spinoza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (Vol. 36, No. 2)*, 355-382.

- UIS. (2021). *Investigación del Doctorado en Filosofía*. Obtenido de <https://www.uis.edu.co/webUIS/es/academia/facultades/cienciasHumanas/escuelas/filosofia/programasAcademicos/docFilosofia/investigacion.jsp>
- Valencia, V. (2012). *Revisión documental en el proceso de investigación*. Bogotá, D.C.: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Vargas, F. (2004). El conatus como categoría radical en la teoría política de Spinoza. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 25-34.
- Virno, P., & Gómez, A. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas: seguida de historia natural*. Ediciones Colihue SRL.
- Wagner, C. (2015). O conatus coletivo ea democracia no tratado político de Benedictus de Spinoza. *Revista Seara Filosófica*, (11), 59-75.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-textos.