

# El valor de lo diferente: sobre la interpretación de Matheron de la *Ética* de Spinoza

Germán BULA

## RESUMEN

En este artículo se critica la interpretación que hace Matheron de las proposiciones 29 a 35 de la cuarta parte de la *Ética* de Spinoza, según la cual sólo lo similar es beneficioso para lo similar. Se argumenta que esta lectura es incoherente con aspectos importantes de la ontología espinozista, según los cuales la diferencia sería crucial para aumentar el poder de obrar de los cuerpos, y se propone una lectura alternativa del pasaje en cuestión.

**PALABRAS CLAVE:** *Spinoza, Matheron, cuerpos compuestos, diversidad, diferencia*

## ABSTRACT

This paper critiques Matheron's interpretation of propositions 29 to 35 of the fourth part of Spinoza's ethics, in which it is stated that, in Spinoza's system, only the similar is beneficial to the similar. It is argued that this interpretation is incoherent with important aspects of spinozist ontology in which difference is crucial to increase a body's power of acting; and an alternative reading of the propositions is suggested.

**KEYWORDS:** *Spinoza, Matheron, composite bodies, diversity, difference*

En el siguiente artículo, examinamos la interpretación que tiene Alexandre Matheron<sup>1</sup> de las proposiciones 29 a 35 de la cuarta parte de la *Ética* de Spinoza, que llevan a la famosa afirmación de Spinoza, “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón”<sup>2</sup>. Según esta interpretación, una cosa es útil a otra en la medida en que se le asemeja, y dañina en la medida en que le es contraria: “plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile”<sup>3</sup>. Consideramos que es necesario matizar esta interpretación, por lo que mostraremos sus fallas y presentaremos una lectura alternativa de Spinoza según la cual los cuerpos espinozistas se alimentan y benefician de la diferencia. Esta lectura nos parece más consistente tanto con la lectura que hace Matheron de Spinoza como con la filosofía de Spinoza en cuanto tal). En la

<sup>1</sup> A. MATHERON. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1988.

<sup>2</sup> B. SPINOZA, *Ética*. Madrid, Alianza, 1999. 4p35cor1. Las citas a la *Ética* de Spinoza se harán de la siguiente manera: El primer número indicará la parte de la ética que se cita. Si viene seguido de pref, se refiere al prefacio; ap si se refiere a un apéndice, def y un número a una definición, ax y un número a un axioma y p y un número a una proposición. Así 1ax3 se refiere al tercer axioma de la primera parte, 5pref al prefacio de la quinta parte, 2def1 a la primera definición de la segunda parte y 3p4 a la cuarta proposición de la tercera parte. Cuando se cita una demostración, escolio o corolario de una proposición, se indica después del número de la misma con las abreviaciones dem, esc, cor. Por ejemplo, 1p5dem se refiere a la demostración de la quinta proposición de la primera parte. En la nota 6 se detalla un sistema abreviado para citar el texto sobre los cuerpos que sigue a la proposición 13 de la segunda parte de la ética.

<sup>3</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 263.

[Recibido: 26-02-2014 / Aceptado: 08-06-2014]

[http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_INGE.2014.v8.47755](http://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2014.v8.47755)

primera parte del escrito presentaremos la lectura de Matheron; y en la segunda parte nuestra crítica.

## 1. Matheron

La pregunta que trata Matheron en el pasaje que consideramos es “d’une façon générale, une chose dont la nature a des points communs avec la nôtre est elle pour nous bonne ou mauvaise?”<sup>4</sup>. La pregunta se formula de esta manera en virtud de la proposición 29 del cuarto libro de la *Ética*, “una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar (...) ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo en común con nosotros”<sup>5</sup>. Por ejemplo, un cuerpo puede ser afectado por otro cuerpo en la medida en que ambos implican el atributo de la extensión<sup>6</sup>. En la ontología espinozista, cada cosa posee (o mejor, *es*) *conatus*, se afirma a sí misma en su ser<sup>7</sup>, y ninguna cosa puede ser causa de su propia destrucción<sup>8</sup>; en su afirmarse en su ser, una cosa puede contribuir o impedir el afirmarse en su ser de otra: la pregunta de Matheron es por las condiciones en que se da una u otra cosa.

Matheron<sup>9</sup> plantea la interacción entre dos cuerpos,  $X$  y  $Y$  con propiedades diversas y propiedades en común:  $X$  tiene las propiedades  $a$  y  $b$ , y  $Y$  tiene las propiedades  $a$  y  $c$ , de modo que nos preguntamos por la interacción  $Xab?Yac$ . ¿Cómo podría  $X$

<sup>4</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 260.

<sup>5</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p29.

<sup>6</sup> SPINOZA, *Ética*. ExL2. La *Ética*, lo mismo que sus comentadores, tiene una forma larga e incómoda de citar los ítems al interior de lo que llamaremos el Excurso sobre los Cuerpos (las proposiciones sobre los cuerpos que siguen a 2p13), por ejemplo, “el axioma 1 que sigue al lema 3 que sigue a la proposición 13 de la segunda parte”. Nosotros vamos a citar la serie de definiciones, lemas, axiomas y postulados que siguen a la proposición 13 de la segunda parte y que tratan de la naturaleza de los cuerpos según la siguiente nomenclatura:

Ex: Todo ítem contenido dentro del Excurso sobre los Cuerpos

Ax1, Ax2: Los axiomas 1,y 2 que aparecen al principio del Excurso

Ax1B, Ax2B: Los axiomas 1 y 2 que aparecen más adelante en el Excurso

Ax3: El axioma 3

Def: La definición

L: Todos los lemas con su número, L1, L2 etc. Su demostración se indica con dem, su escolio con esc, y su corolario con cor.

Post: Todos los postulados, con su número: Post1, Post2 etc

Por ejemplo, el axioma 1 que aparece primero se citará así: (ExAx1). El corolario del Lema 3 se cita así: (ExL3cor).

<sup>7</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p7.

<sup>8</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p4.

<sup>9</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 61 y ss.

perjudicar a *Y*? Sería imposible que la propiedad *a* de *X* sea dañina para *Y* (si bien el tener propiedades en común dos cosas es condición de posibilidad para que puedan dañarse o beneficiarse). Veamos: según Spinoza, “Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza [*cum nostra natura commune habet*]<sup>10</sup>, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria”<sup>11</sup>; y “Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra”<sup>12</sup>. La propiedad *a* de *X* (*Xa*) tendría que ser o bien contraria a la propiedad *a* de *Y* (*Ya*) (y por lo tanto contraria a sí misma, lo cual es absurdo); o bien contraria a la propiedad *c*; pero la propiedad *c* de *Y* (*Yc*) no es contraria a *a*, pues de otro modo no podría coexistir con *a* en *Y*. Por lo tanto, sólo la propiedad *Xb* podría ser dañina a *Y*, y esto en la medida en que *b* y *c* sean contrarios entre sí. Según esto, la propiedad *a* no es contraria ni a *b* ni a *c*, mientras que *b* y *c* son contrarias entre sí. No se lastiman dos cuerpos por las propiedades que tienen en común sino por las que son contrarias: fuego y agua tienen extensión, por lo que pueden interactuar, pero hay propiedades en el agua que son contrarias a las del fuego.

Ahora bien, en la interacción entre *Xab?Yac* ¿qué ocurre entre las dos propiedades *a*? Según Matheron, no sólo no puede *Xa* no ser dañino para *Ya* sino que debe ser beneficioso, de lo contrario “cela voudrait dire que *X*, en tant qu’il est *a*, produit des effets qui ne contribuent en rien à la conservation de *Y*, ni, par suite à celle de *a*, ni par conséquent à la sienne propre: ce qui constituerait une exception absurde à la loi générale du *conatus*”<sup>13</sup>. El argumento es que la propiedad de *Xa* de afirmar *a* tiene que aplicar también para *Ya*. Lo igual beneficia lo igual. Matheron da un paso más allá: sólo lo igual puede beneficiar a lo igual:

Mais *X* ne pourrait-il pas servir *Y* par d’autres propriétés encore? Non, sans aucun doute. Par *b*, nous l’avons vu, il lui nuit. Mais supposons même que *b*, au lieu d’être contraire à *c*, en soit simplement différent: c’est à dire que *b* et *c* puissant, tout aussi bien, coexister ou

<sup>10</sup> GEBHARDT, C. *Spinoza Opera*. Heidelberg, Carl Winters, vol. II, p.185. Aquí y en otros lugares destacamos palabras en latín que serán puntos de discusión cuando proponamos una lectura alternativa a la de Matheron. El latín siempre es tomado de la versión de Gebhardt.

<sup>11</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p30.

<sup>12</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p5.

<sup>13</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 262. Aquí y en citas sucesivas se ha modificado tipográficamente la cita para mayor claridad: Matheron pone en mayúsculas tanto las cosas (*X* y *Y*) como sus propiedades (*A*, *B*, y *C*); y omite la cursiva.

ne pas coexister dans un même sujet de nature *a*. Dans ce cas, *b* ne menacera certes pas *c*. Mais il ne lui sera non plus d'aucune aide; que *b* soit présent ou qu'il soit absent, qu'il parvienne ou non á [à] actualiser ses conséquences, *Y*, en tant qu'il est *c*, n'en sera nullement affecté; rien de ce qui résultera de *b* ne rendra jamais *Y* plus ou moins *c*. *b* et *c*, envisagés seuls, abstraction faite de *a*, seront l'un par rapport à l'autre dans la situation que décrivait la proposition 29: la simple différence ne peut engendrer que l'indifférence mutuelle. C'est donc bien par le seul canal de leur caractère commun *a* que *X* peut être utile à *Y*<sup>14</sup>.

Nos detenemos en este párrafo porque en él se afirma el punto principal de nuestro desacuerdo con Matheron: niega que sea posible beneficiarse de la diferencia, y afirma que sólo la mismidad es beneficiosa. La interpretación de Matheron se basa en 4p31:

En la medida en que una cosa concuerda [*conveniit*] con nuestra naturaleza, es necesariamente buena” (*Eth*: 4p31) y su corolario: “(...) cuanto más concuerda [*conveniit*] una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda [*conveniit*] con nuestra naturaleza”<sup>15</sup>

A partir de esto, Matheron afirma tajantemente: “plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile”<sup>16</sup>.

A partir de esta lectura, Matheron explica cómo se deduce que no hay en la naturaleza nada más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Para Spinoza, un hombre expresa su esencia más fielmente en la medida en que es más causa que efecto de lo que le acontece (por ejemplo, sufrir un resfriado no expresa tanto la esencia del hombre como la del virus que lo produce); y un hombre es más causa de lo que le acontece en la medida en que vive bajo la guía de la razón. Por ello, los hombres serían “más hombres” en la medida en que viven bajo la guía de la razón; y tendrían más propiedades ajenas a su esencia en cuanto viven sometidos a las pasiones. Serían más similares entre sí en el primer caso, y más diferentes en el segundo<sup>17</sup>. Es indiscutible que,

<sup>14</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 263.

<sup>15</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p31cor.

<sup>16</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 263.

<sup>17</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 263 y ss.

para Spinoza, los hombres resultan útiles los unos a los otros en la medida en que viven bajo la guía de la razón; y dañinos en la medida en que se ven guiados por las pasiones. Lo que discutimos aquí es si la razón para ello es la que propone Matheron, a saber, la similitud mutua que produciría el vivir bajo la guía de la razón.

La proposición en cuestión es: “Los hombres sólo concuerdan [*conveniunt*] siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón”<sup>18</sup>. Citamos parte de la demostración:

(...) puesto que cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo, y como, además, lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente, resulta que sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre (...) <sup>19</sup>

Según este pasaje, lo que hace a los hombres mutuamente compatibles es que concuerdan en sus juicios acerca de lo bueno y lo malo, de modo que, guiados por la razón, emprenden cursos de acción que resultan beneficiosos para todos. Cabe señalar aquí que es necesario, en todo este argumento, precisar qué se entiende por similitud: hombres gordos y flacos, musicales o sordos, ingleses u holandeses, pueden parecerse en cuanto que juzgan según la guía de la razón.

Con esto llegamos al famoso pasaje que mencionamos al inicio:

No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza [*sua natura maxime convenit*], esto es, (como es por sí notorio [*per se notum*]), el hombre. Ahora bien, un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón, y sólo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre (...) <sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p35.

<sup>19</sup> SPINOZA, *Ética*, 4pdem.

<sup>20</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p35 cor1.

Desde el punto de vista de Matheron, el paréntesis ‘como es por sí notorio’ querría decir que es obvio que no hay nada más parecido a un hombre que un hombre.

Hasta aquí va nuestra exposición de la lectura de Matheron. Recalcamos dos puntos cruciales en los que diferimos de su lectura: 1) que en el sistema de Spinoza “plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile”; y 2) que es evidente que nada concuerda más con la naturaleza de un hombre que otro hombre porque no hay nada más parecido a un hombre que otro hombre. Pasamos pues, a la crítica.

## **2. Contra la tesis de Matheron**

Desde nuestro punto de vista, la lectura de Matheron del pasaje que va de 4p29 a 4p35 es internamente coherente pero carece de coherencia con respecto a otras partes del sistema de Spinoza y también con respecto a cómo se comporta la realidad. La intención es ofrecer una lectura del mismo pasaje más coherente con la filosofía de Spinoza en su conjunto. Aquí confesamos un sesgo político: si lo que hace el cultivo de la razón es homogenizar a los hombres y si es ésta homogeneidad la que hace que puedan convivir en busca de un bien común, el fin de la educación tendría que ser el de homogenizar a los hombres; por el contrario, nuestra postura es a favor de una educación que empodere a cada quien a ser más radicalmente sí mismo, en línea con la idea de Vargas Guillén de que la formación debe radicar en “abrir el medio natural-humano (...) liberalizarlo, para que cada quien despliegue – desde su singularidad – los procesos de individuación que permiten (...) hacerse sí mismo (...) diferenciándose y construyendo la riqueza de la comunidad”<sup>21</sup>. Vargas Guillen promueve una formación que libere o permita la diferencia desde el supuesto de que la diferencia enriquece a la comunidad. Nuestro examen de Spinoza también pretende examinar esta intuición.

### **2.1. Diversidad y mutualismo, similitud y conflicto**

La idea de que lo semejante es beneficioso para lo semejante, que “plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile” sin especificar qué se entiende por “semejante” (y

---

<sup>21</sup> G. VARGAS. “Carne e individuación: La deconstrucción fenomenológica del patriarcalismo” tomado de: <http://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/carne-e-individuacioic3acn-1.pdf>, 2013. 11-12.

que lo diferente es dañino sin especificar en qué sentido se habla de lo diferente), se encuentra fácilmente con varios contraejemplos. Para la ecología:

La competencia entre dos especies ocurre cuando ambas tienden a utilizar los mismos recursos escasos, como espacio, luz, calor, agua o alimentos, y se hostilizan o excluyen mutuamente en el proceso. Cuando ambas poblaciones dependen de un recurso limitado y luchan por el mismo, difícilmente convivirán indefinidamente.<sup>22</sup>

Por ello no encontramos chimpancés y bonobos en la misma selva; o caimanes y cocodrilos en el mismo estanque. Si la cercanía en la clasificación linneana implica lejanía geográfica, encontramos también que las asociaciones mutualistas (esto es, simbióticas con beneficio para ambas partes) se dan entre especies lejanas en la clasificación linneana, como el pólipo coralino y el alga coralina, que juntos constituyen los arrecifes de coral.

Otro ejemplo de relaciones antagónicas entre lo similar se encuentra entre los aficionados violentos al fútbol (conocidos como *hooligans*, ultras, barras bravas o torcedores): es bien poco (el color de la camiseta) lo que hace enemigos a muchachos por lo demás bastante semejantes. Esta dialéctica de la similitud y la diferencia puede explicarse desde Spinoza: al nivel pasional, la imitación de los sentimientos propia de los seres humanos<sup>23</sup> produce cohesión social: nos alegramos cuando otros se alegran, deseamos lo que otros desean por esa sola razón, sentimos compasión por otros, estamos de acuerdo con otros en sus juicios sólo para que aprueben de nosotros, y además deseamos que otros sientan como nosotros sentimos; todo esto nos mueve a crear comunidad<sup>24</sup>. Más que como apoyo para la supervivencia frente a un medio hostil, el hombre necesita del hombre porque necesita de reconocimiento: “L’homme par nature a besoin des hommes, afin de se faire approuver par eux”<sup>25</sup>. Ahora bien, ese mismo carácter gregario sería también responsable de conflictos interhumanos: el deseo de que otros valoren como lo hago yo me puede llevar al odio de quienes no lo hacen, y a

---

<sup>22</sup> V. VÁSQUEZ-PRESEDO “Naturaleza, formas y límites de la competencia”. En *Serie Documentos de Trabajo UCEMA*, tomado de [http://www.ucema.edu.ar/publicaciones/doc\\_trabajo.php/158#tablestart](http://www.ucema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.php/158#tablestart), 1999. 2.

<sup>23</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p27.

<sup>24</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 155.

<sup>25</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 164.

imponer mis valores violentamente<sup>26</sup>. Todo esto daría cuenta de la cohesión interna de las barras bravas, la pugnacidad entre ellas y también de la aparentemente desproporcionada afición que tienen por su equipo: lo importante no es tanto el Real o el Barça sino la necesidad fundamental de reconocimiento y aprobación social. El punto central, desde el punto de vista espinozista, es que los hombres que son esclavos de las pasiones son enemigos entre sí precisamente porque son similares, y porque desean ser similares entre sí.

En cuanto a la amistad de lo diferente, podemos hablar del comercio capitalista; en éste se estimula la cooperación racional precisamente porque los diferentes participantes aportan bienes diferentes<sup>27</sup>. En la versión de Spinoza de lo que sería una monarquía ideal se prohíbe la propiedad privada de la tierra para estimular el comercio como actividad económica principal, y de este modo la interdependencia y la comunión de intereses:

“(…) todos se dedicarán al comercio esperando que sea lucrativo, o se prestarán dinero entre sí (...) De este modo los asuntos tratados estarían ligados unos con otros (...) habría entre los miembros del consejo mayoría de intereses concordantes (...) porque (...) cada uno defiende las causas ajenas cuando cree consolidar con ello su propia situación”<sup>28</sup>

En los ejemplos que hemos mencionado se puede ver que lo diverso entra en relaciones de cooperación porque toma de lo otro precisamente aquello que no tiene (bienes diferentes en el caso del comercio; y en el caso del coral, el pólipo proporciona una estructura para crecer al alga coralina; el alga proporciona alimentos al pólipo); y que lo similar entra en relaciones de conflicto porque compiten por los mismos bienes finitos (reconocimiento en el caso de los barristas, alimentos en el de los animales). Si bien hemos tomado ideas de Spinoza para algunos de los ejemplos, podría todavía tratarse de casos incidentales o excepcionales, siendo más central a su sistema la idea de que “plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile”. A continuación mostraremos que el valor de la diferencia es una parte indispensable de la ontología espinozista; para ello

---

<sup>26</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 166 y ss.

<sup>27</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 178-179; 270; 370.

<sup>28</sup> B. SPINOZA, *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadratta, 2005, 79.

explicaremos primero los conceptos de niveles de recursión e invarianza sistémica, tomados de la cibernética.

## 2.2. Niveles de recursión e invarianza sistémica

Para la cibernética, un sistema dinámico capaz de mantenerse en el tiempo necesita estar en “estrecho contacto con un ambiente que posea orden y energía disponibles, y con el cual (...) esté en un estado de interacción permanente”<sup>29</sup>, por lo que no puede concebirse a un sistema aparte del entorno en el cual existe. Ahora bien, dicho entorno es concebido, a su vez, como un sistema dinámico; lo mismo que las partes de todo sistema: de ello resulta una estructura de anidamiento de sistemas dentro de sistemas que recuerda a la presentación del mundo físico que hace Spinoza en la *Ética* en los lemas 4 a 7 que siguen a 2p13. En este notable pasaje de la *Ética* los cuerpos más simples componen cuerpos más complejos y capaces de ser afectados de más maneras, que a su vez componen cuerpos más complejos aún, “[y] si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes – esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras sin cambio alguno del individuo total (...)”<sup>30</sup>.

Ahora bien, si toda la naturaleza es un solo cuerpo, solo podría concebir un cuerpo finito particular abstrayendo o ignorando su relación con el todo. En efecto, Spinoza compara la situación de los seres humanos con la de un hipotético gusano dotado de razón que viviera en nuestra sangre:

Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> H. VON FOERSTER, *Las semillas de la cibernética*. Barcelona, Gedisa, 1996, 41.

<sup>30</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL7.

<sup>31</sup> B. SPINOZA, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988. 236-237.

Qué sea una parte y qué un todo es algo que depende de la posición del observador en el universo, y de su conocimiento de las conexiones entre las partes. La cibernética también reconoce niveles de observación para los sistemas, recomendando la siguiente estrategia: cuando se está observando un determinado sistema  $x$ , deben tenerse en cuenta el sistema más amplio que constituye su entorno y los subsistemas de  $x$ : si me estoy enfocando en un hígado, debo tener en cuenta el cuerpo al que pertenece y los tejidos que constituyen el hígado (pero no, por ejemplo, los organelos de las células de los tejidos, o el nicho ecológico en el que vive dicho cuerpo); ahora bien, si cambio mi foco a una célula del hígado, tendré en cuenta el tejido al que pertenece (como entorno) y los organelos de la misma (como subsistemas constituyentes) <sup>32</sup>.

Ahora bien, existen propiedades estructurales de los sistemas que son idénticas en diferentes niveles de recursión o en diferentes sistemas de un mismo tipo: esto se llama *invarianza sistémica* y permite aplicar lo que se sabe acerca de un sistema para pensar en otro: lo que sabemos de cómo se extiende un incendio en un bosque nos puede servir para comprender cómo se extiende el pánico entre una multitud. Todo sistema viable (capaz de pertenecer en el tiempo) tiene que tener ciertas propiedades estructurales (tales como estar compuesto a su vez de sistemas viables, o tener reguladores homeostáticos) por lo que existe una *invarianza natural*<sup>33</sup> que permite usar un mismo modelo para diferentes sistemas<sup>34</sup>. Del mismo modo, en el sistema espinozista, hay ciertas proposiciones que aplican a todas las cosas: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” <sup>35</sup>; o “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” <sup>36</sup>. En lo que sigue veremos ciertas propiedades de cuerpos espinozistas relativas a la diversidad y la mismidad proponiendo que son propiedades invariantes de todo cuerpo a cualquier nivel de observación en la ontología espinozista.

<sup>32</sup> S. BEER, *Diagnosing the system for Organizations*, Munich, Malik, 2008. 4

<sup>33</sup> BEER, *Diagnosing the system for Organizations*, 15.

<sup>34</sup> BEER, *Designing Freedom*, Chichester UK, Wiley, 1994. 42.

<sup>35</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p4.

<sup>36</sup> SPINOZA, *Ética*, 3p7.

### 2.3. La pugnacidad de los cuerpos simples y el poder de lo diverso

En el excursus sobre los cuerpos que sigue a 2p13, Spinoza, partiendo de los *cuerpos más simples*, describe una sucesión de cuerpos de mayor complejidad producto de la composición de cuerpos de menor complejidad. En lo que sigue, siguiendo a Matheron, mostraremos cómo el grado de complejidad de un cuerpo tiene que ver con la compatibilidad que tenga con otros cuerpos, y con su poder de obrar. Posteriormente mostraremos que, *como corolario* de esta dinámica de complejidad y compatibilidad, lo diverso es útil y es necesario alimentarse de lo diverso para aumentar el poder de obrar.

Como hemos visto, la compatibilidad de los cuerpos tiene un aspecto lógico: “une chose de nature A ne peut être détruite par une chose de nature B que dans la mesure où ces deux natures A et B sont logiquement incompatibles, c’est-à-dire dans la mesure où elles ne peuvent appartenir ensemble à un même sujet (...)”<sup>37</sup> Ahora bien, esta lógica de la afirmación en el ser y la contradicción entre naturalezas implica necesariamente un aspecto físico:

De ce que sa nature *n’est pas* compatible avec celle des causes extérieures qui sont capables de la détruire s’ensuit-il, positivement, qu’elle résiste à ces causes extérieures? Oui, mais à une condition : il faut que la chose en question *agisse*. Si sa nature est de produire certains effets, il est certain que ces effets s’accorderont avec sa nature et, par conséquent, tendront à la préserver : sa non-autodestruction deviendra auto-conservation. Si sa nature est d’exercer certaines actions, il est certain que ses actions s’opposeront à tout ce qui exclut sa nature : la contradiction logique, alors, deviendra conflit physique.<sup>38</sup>

Cada cosa obra según su naturaleza; en la interacción física entre cosas, el obrar de una resulta incompatible con el de otra. Por ejemplo si la naturaleza de una cosa implica un cierto movimiento circular, será incompatible (tanto lógica como físicamente) con otra que le imponga un movimiento rectilíneo; si una cosa, para ser lo que es, debe moverse a cierta velocidad, será enemiga de lo que la disminuya o aumente.

---

<sup>37</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 10.

<sup>38</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 11.

¿Cómo opera esto con relación a los cuerpos más simples? Lo que hay que mirar es qué constituye la naturaleza de los mismos. Si los cuerpos “se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud”<sup>39</sup>, y los cuerpos más simples componen otros cuerpos pero no están compuestos de ninguno, entonces su naturaleza consiste en moverse a cierta velocidad que intentan conservar: “Son *conatus* a donc pour seule loi l’universel principe d’inertie”<sup>40</sup>. Ahora bien, como los choques entre los cuerpos modifican su velocidad<sup>41</sup>, resulta que todo encuentro con otro cuerpo resulta peligroso para el cuerpo más simple:

(...) ce *conatus* élément est nécessairement conflictuel: le corpuscule, pour continuer son mouvement (...) doit repousser les corpuscules voisins qui l’en empêchent ; et ceux-ci, à leur tour, le repoussent. Dès lors, la séparation est consommée : chaque corps simple (...) s’affirme pour lui-même en s’opposant à son milieu ; c’est la guerre de tous contre tous<sup>42</sup>

¿Ocurre lo mismo con los cuerpos compuestos? Los cuerpos compuestos se definen así:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien- si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos<sup>43</sup>

Los cuerpos compuestos no se definen por su velocidad sino por una “cierta relación” que constituye la unión de los cuerpos componentes. Un cuerpo puede sobrevivir muchos encuentros con otros cuerpos en la medida en que puede tener muchos estados ; por ejemplo, “Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de

<sup>39</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL1.

<sup>40</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 28.

<sup>41</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL3cor.

<sup>42</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 28.

<sup>43</sup> SPINOZA, *Ética*, ExDef.

aquellos, ese individuo conservará su naturaleza (...) sin cambio alguno en su forma”<sup>44</sup> (*Eth*: ExL4); así mismo, un cuerpo puede ser capaz de aumentar o disminuir su tamaño, mover sus partes o desplazarse, siempre y cuando la “cierta relación” de movimiento que lo define no se vea alterada<sup>45</sup>. Los cuerpos compuestos pueden perseverar en su ser teniendo diferentes estados; el problema con los cuerpos simples es que “l’être du corps simple se réduit à son état”<sup>46</sup>. Dicho de otro modo, los cuerpos simples sólo son capaces de tener un estado; por otro lado, mientras más complejo es un cuerpo, es capaz de tener más estados<sup>47</sup>.

Por ello, así como puede decirse, metafóricamente, que los cuerpos simples son pugnaces, se puede decir que los cuerpos complejos son amigables: en efecto, al ser capaces de más estados, son capaces de relacionarse con más cuerpos sin que dicha relación resulte destructiva. Así mismo, esta capacidad de tener muchos estados es equivalente a un mayor poder de obrar: “Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre (...)”<sup>48</sup>. Esto, siempre y cuando el cuerpo conserve su ser a lo largo de los múltiples estados que asume: los estados total o parcialmente destructivos para el cuerpo humano (por ejemplo, una mutilación), no contribuyen al poder de obrar, precisamente porque son estados que reducen la posibilidad del cuerpo de tener más estados.

Según Matheron sólo lo similar beneficia a lo similar: si un cuerpo  $Xab$  beneficia a un cuerpo  $Xac$ , sólo puede ser mediante la característica  $a$ ; la  $b$  sólo puede ser o nociva o indiferente. Pero según lo que hemos venido diciendo, un cuerpo  $Xabc$  es más poderoso (en tanto más complejo) que un cuerpo  $Xab$ ; es decir, es preferible ser  $Xabc$  a  $Xab$ ; si esto es cierto, entonces el cuerpo  $Xab$  que adquiere la característica  $c$  (siempre y cuando  $c$  no contradiga  $a$  o  $b$ ) se hace más poderoso, y justamente porque  $c$  es *diferente*. En efecto, mientras mayor es la diversidad de cuerpos que componen a un compuesto, mayor es la cantidad de estados que puede tener el mismo:

<sup>44</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL4.

<sup>45</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL5-ExL7.

<sup>46</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 28.

<sup>47</sup> Compárese con la idea de *variedad* en la cibernética, por ejemplo en BEER, 1994; 2008.

<sup>48</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p38.

(...) vemos pues cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuo, compuesto del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras sin cambio alguno en su forma (...) <sup>49</sup>

Ahora bien, ¿cómo puede un cuerpo hacerse más complejo; cómo puede adquirir nuevas maneras de ser? Tiene que ser en el encuentro con otros cuerpos diversos. En el *Tratado Breve*, Spinoza afirma que “(...) si usamos correctamente nuestra razón, no podemos tener ningún odio ni aversión hacia cosa alguna ya que, de hacerlo así, nos privamos de la perfección que existe en toda cosa” <sup>50</sup>. Cuando Matheron se ocupa del conocimiento en Spinoza, propone que es justamente la diversidad de experiencias la que permite descubrir las regularidades comunes a muchos o a todos los cuerpos, las *nociones comunes* que permiten pasar del conocimiento pasivo que asocia experiencias al conocimiento activo que pasa de una idea a otra de forma deductiva; inclusive, Matheron señala la importancia de un entorno rico y variado para avanzar en el conocimiento <sup>51</sup>. En 4p18esc, Spinoza discute la utilidad de lo que es exterior a nosotros:

(...) nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser (...) no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese nada que no fuera ella misma <sup>52</sup>.

<sup>49</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL7esc.

<sup>50</sup> B. SPINOZA, *Tratado Breve*, Madrid, Alianza, 1990, 115.

<sup>51</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 65-67.

<sup>52</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p18esc.

El cuerpo necesita de lo externo para conservarse; y el alma para pensar. Acto seguido, Spinoza discute a los seres humanos como una de aquellas cosas externas que nos son útiles:

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza [*cum nostra natura prorsus conveniunt*]. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual [*eiusdem prorsus naturae*] se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado<sup>53</sup>.

Este pasaje, como otros que hemos citado, está en el corazón de la lectura de Matheron que discutimos; y lo miraremos en detalle cuando propongamos nuestra lectura alternativa. Por ahora, pensemos en el individuo “doblemente potente” que componen dos individuos de la misma naturaleza. ¿Cómo se mide la potencia de este individuo compuesto? Son dos factores: por un lado, un cuerpo potente debe ser capaz de tener muchos estados; por otro, debe afirmarse en su ser, ser causa y no efecto de lo que le acontece, “la puissance d’agir d’un corps se presente sous deux aspects: variabilité et autonomie”<sup>54</sup>. Por lo primero, la variabilidad, convendría a este individuo compuesto que sus individuos componentes fueran diversos; por lo segundo, la autonomía, convendría que los individuos componentes colaboraran entre sí de modo que el individuo que componen se afirmara máximamente en su ser.

Pensemos en un ejemplo concreto: dos individuos, Pedro y Pablo, construyen una casa; según 2def7, habría que verlos, respecto a este efecto, “como una sola cosa singular”<sup>55</sup>, que llamaremos el Equipo Constructor. Si Pedro y Pablo tienen los mismos conocimientos y habilidades (por ejemplo, hacer paredes, hacer tejados e instalar puertas), el Equipo Constructor no tendrá ninguna habilidad nueva en virtud de la alianza de Pedro y Pablo, y *tan solo* será dos veces más rápido que Pedro y Pablo por separado.

---

<sup>53</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p18esc.

<sup>54</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 63, para una discusión de la tensión entre diversidad y cohesión ver G. Bula, “Diversidad y cohesión” en *Polisemia* no.10 (1985), 53-61.

<sup>55</sup> SPINOZA, *Ética*, 2def7.

En cambio, si Pedro tuviera el conjunto de habilidades ya mencionado y Pablo supiera hacer instalaciones eléctricas, plomería, e instalación de ventanas, el Equipo Constructor sería *mucho más* que dos veces potente. Queda claro el primer factor: el poder de un cuerpo compuesto se mide por su variabilidad. Si se acepta que es beneficioso para un cuerpo componente que el cuerpo que compone sea poderoso (por ejemplo, para un hígado estar en un cuerpo sano, o para un individuo estar en un estado funcional) entonces es beneficioso para el componente que los otros cuerpos con los que compone un cuerpo de orden superior sean diferentes (pues esto aumenta el poder del cuerpo que compone): no sólo es beneficiosa para un cuerpo la diversidad interior si no también la diversidad del entorno en el que existe.

Pasemos al segundo factor, la autonomía: ¿cómo afecta el poder del Equipo Constructor el que Pedro y Pablo peleen constantemente entre sí? Quizás Pablo siente que merece una mayor remuneración, o que Pedro no se esfuerza lo suficiente. Según 2def7, estas peleas no forman parte del Equipo Constructor; en efecto “(...) si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, *en este respecto*, como una sola causa singular”<sup>56</sup>. Las perturbaciones que introducen las peleas en la operación del Equipo Constructor no forman parte del *conatus* del mismo, sino de aquello que le roba autonomía. La diversidad sólo aumenta el poder de obrar en la presencia de naturalezas concordantes; por eso en 4p35cor1 (que, a diferencia de 4p18esc, pertenece al orden geométrico de la *Ética*) se especifica que “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre *que vive bajo la guía de la razón*”<sup>57</sup>; siendo los hombres concordantes en naturaleza en cuanto viven bajo la guía de la razón. El punto crucial en una lectura alternativa de Spinoza será, pues, especificar qué debe entenderse por concordancia de naturalezas, más allá de la mera similitud que propone Matheron.

Hemos mostrado que la diversidad es una parte constitutiva de la potencia de los cuerpos, de modo que no puede decirse que la mismidad y sólo la mismidad sea benéfica para un cuerpo. Según lo que hemos mostrado, esta tesis debería sostenerse en todo nivel de recursión: en efecto, un cuerpo compuesto puede resistir más cambios en la medida

---

<sup>56</sup> SPINOZA, *Ética*, 2def7.

<sup>57</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p35cor1, énfasis mío.

en que tiene mayor diversidad interior<sup>58</sup>, un cuerpo humano se beneficia de la capacidad de tener más estados<sup>59</sup> y, según el *Tratado Político*, una asamblea de gobierno delibera de manera más racional en la medida en que tiene más miembros, y en que éstos representan sectores diversos de la sociedad<sup>60</sup>. Así pues, el valor de lo diverso sería un rasgo esencial del sistema de Spinoza, una invariante sistémica, por lo que sería necesaria una lectura alternativa de 4p29-4p35 que sea consistente con el sistema en general.

## 2.4. Lectura alternativa

Lo que Matheron entiende como similitud de naturalezas cuando propone que sólo lo semejante es benéfico para lo semejante aparece en el argumento de 4p29 a 4p35 consistentemente como un *convenire* de naturalezas: el verbo en latín aparece en 4p31 (con su demostración y corolario), 4p32 (con su demostración y escolio), 4p34esc y 4p35 (con su demostración y dos corolarios); así como en 4p18esc que anticipa, por fuera del orden geométrico, muchos de los argumentos del pasaje que nos ocupa; ya se ha mostrado la importancia del término en los pasajes que hemos citado de la *Ética*. *Convenire* quiere decir acordar, armonizar, “agree”<sup>61</sup> o (como traduce Vidal Peña la *Ética*) concordar; cuando se habla de un *convenire* de naturalezas, resulta razonable hablar de una similitud de naturalezas, pero produce los problemas que ya hemos indicado.

Proponemos, por lo tanto, otra lectura posible del verbo: diremos que dos naturalezas *conveniunt* cuando armonizan, cuando el operar del *conatus* de una de ellas resulta benéfico para el de la otra. A partir del texto de la *Ética* podemos establecer que “el concordar en naturaleza y el beneficio se implican mutuamente”<sup>62</sup>, pues lo implica 4p31cor, “cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más

<sup>58</sup> SPINOZA, *Ética*, ExL7esc.

<sup>59</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p38.

<sup>60</sup> SPINOZA, *Tratado Político*, 91 y ss. MATHERON, *Individu et communauté*, 480-482. Véase también un trabajo contemporáneo en que se argumenta, de manera similar a la que presentamos, que la cognición colectiva se beneficia de la diversidad: S. PAGE, *The difference*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2007.

<sup>61</sup> En D. GARRETT “Spinoza’s ethical theory” en D. Garrett (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, MA: The Cambridge University Press, 1996, 267-314.

<sup>62</sup> G. BULA *Spinoza: Ética Ambiental*. Monografía para el título de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Tomado de: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/filosofia/tesis23.pdf>. 2008.

concuerta con nuestra naturaleza”<sup>63</sup>. Lo que proponemos, yendo un paso más allá, es que el mutuo beneficio es lo que *define* la concordancia de naturalezas.

Esta lectura le da un sabor tautológico a afirmaciones como “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza [*cum nostra natura conveniit*], es necesariamente buena”<sup>64</sup>. Según la lectura que proponemos, 4p31 no especifica en qué consiste la conveniencia de naturalezas (cosa que sólo ocurriría hasta 4p35dem, y sólo con relación a los seres humanos) sino que proporcionará una premisa, como ocurre a menudo en el aparato deductivo espinozista.

Según esta lectura, no habría una razón general que diera cuenta de la concordancia de naturalezas (la similitud) sino que habría tantas razones para que dos naturalezas concuerden como hay relaciones de beneficio mutuo en la realidad: si las naturalezas del alga coralina y el pólipo coralino concuerdan, es por los bienes concretos que se proporcionan; si abeja y flor concuerdan es porque una brinda comida y la otra permite la polinización. Según esto, leemos 4p35dem como explicando las razones específicas por las que las naturalezas de los hombres concuerdan entre sí cuando viven bajo la guía de la razón. Introducimos numerales en la cita para explicar la lectura que hacemos:

[1]En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza, y ser contrarios entre sí. Pero de los hombres se dice que obran sólo en cuanto viven bajo la guía de la razón, y, de esta suerte, todo lo que se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que definida por la razón, debe ser entendido por la sola naturaleza humana en tanto que causa próxima de ello. [2] Y puesto que cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo, y como, además, lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente, resulta que [3] sólo en la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es, lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p31cor.

<sup>64</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p31.

<sup>65</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p35dem.

Entendemos que esta demostración dice lo siguiente: 1) la naturaleza humana se expresa propiamente en quienes obran y no en quienes padecen; esto es, en quienes se guían por la razón y no por las pasiones; 2) la naturaleza humana es tal (y esto es específico de la misma, y no aplica para, p.ej, la naturaleza equina) que cuando obra plenamente juzga como bueno y malo aquello que necesariamente es bueno y malo, y obra según esos juicios; y 3) resulta (como hecho empírico, específico a la naturaleza humana) que lo que es necesariamente bueno para un humano es el bien común de todos los seres humanos, por lo tanto quien actúe guiado por la razón resultará beneficiando a otros seres humanos. Por el contrario, en la lectura de Matheron, el hecho de que un humano que sea propiamente humano beneficie a otros de su especie se basaría en que lo similar es beneficioso para lo similar; por lo tanto 4p35dem aplicaría, en principio, para cualquier otra naturaleza: un río (que obrara propiamente como río) sería bueno para otro río, un virus sería bueno para otro virus, un imperio sería bueno para otro imperio, etc. La cosa resulta, cuando menos, difícil de concebir.

Queda otro punto de divergencia entre la lectura de Matheron y la que proponemos. Según el francés, cuando Spinoza dice “(...) lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, esto es (como es por sí notorio) [*per se notum*]), el hombre”, lo que resulta notorio de suyo es (tautológicamente) que el hombre es lo más parecido que hay al hombre. Según nuestra lectura, por otro lado, lo que es *per se notum* es que, como hecho empírico, nada es más útil al hombre que el hombre (teniendo en cuenta su carácter social, los beneficios del comercio, la capacidad de cooperar de los seres humanos, etc.). En efecto, en el escolio a la misma proposición dice:

Lo que acabamos de decir lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: “el hombre es un Dios para el hombre”. Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es “un animal social” suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, *las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños*. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, y alaben los

melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua (...)<sup>66</sup>

La vehemencia con la que Spinoza habla, como de algo abrumadoramente evidente, de la utilidad del hombre para el hombre (aún si no obra plenamente guiado por la razón), justifica que leamos el *per se notum* como referido a un hecho empírico más que a una tautología.

Completamos la presentación de nuestra lectura analizando dos pasajes que podrían resultar problemáticos para la misma. El primero: “Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza [*cum nostra natura commune habet*], sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria”<sup>67</sup> (*Eth*, 4p30). En lugar de hablar de un *convenire* de naturalezas, se habla de un tener en común de las mismas. En nuestra lectura, este “tener en común” no tendría que ver con similitudes punto por punto entre una y otra naturaleza, sino en participar de un prosperar común: no resulta chocante decir que el alga y el pólipo coralino tienen mucho en común. El segundo pasaje es el siguiente:

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza [*cum nostra natura prorsus conveniunt*]. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual [*eiusdem prorsus naturae*] se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado<sup>68</sup>.

Podría resultar complicado para la lectura que proponemos que se hable de dos individuos cuya naturaleza sea completamente igual (*eiusdem*: mismo, lo mismo; *prorsus*: totalmente). Habría que anotar que hablar de *dos* individuos totalmente idénticos choca contra el principio de la identidad de los indiscernibles: proponemos que, en el pasaje en cuestión, Spinoza se refiere a una armonía total de naturaleza como la que menciona en

<sup>66</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p35esc, énfasis mío.

<sup>67</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p30.

<sup>68</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p18esc.

la oración anterior, más que a una similitud completa: Pedro y Pablo cuando están completamente de acuerdo respecto a cómo construir la casa, a la paga de cada quién, etc.

### 3. Conclusión

A lo largo de este escrito, hemos defendido la diversidad como valor en el sistema de Spinoza, en contra de la lectura de Matheron. Para nosotros, este es un asunto cardinal en la filosofía de Spinoza. Consideramos que la afirmación “Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos(...) es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos de muchísimas maneras (...)” (*Eth*, 4p38) es central en la propuesta ética de Spinoza. ¿Qué clase de cuerpo es capaz de armonizar con muchos otros cuerpos? Precisamente aquel que es capaz de tener muchos estados y, por tanto, de hacerse compatible con muchas clases de cosas. Recordemos la pugnacidad de los cuerpos más simples; y pensemos también en aquellas personas simples, básicas, que están de pelea con el mundo porque siempre dicen “a mi manera o nada”. Podría pensarse que un *conatus* inflexible e imponente satisface el requerimiento ético espinozista de buscar la propia utilidad<sup>69</sup>; pero solo si no se tiene en cuenta el único axioma de la parte 4: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”<sup>70</sup>. Nótese que ésta afirmación no es tautológica ni parece evidente por sí misma; a nuestro juicio, su presentación como axioma responde a un deseo de enfatizarla. La meta de la ética espinozista es la afirmación individual del ser, pero *a través de una mayor compatibilidad con lo otro*; en la sociedad a la que aspira la política espinozista, coinciden el egoísmo y el altruismo<sup>71</sup>; al límite del desarrollo ético espinozista, el tercer género de conocimiento, no se encuentra la soledad del iluminado si no la posibilidad de una comunión radical con lo otro y los otros<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p20.

<sup>70</sup> SPINOZA, *Ética*, 4ax.

<sup>71</sup> MATHERON, *Individu et communauté*, 531.

<sup>72</sup> SPINOZA, *Ética*, 4p20; 5p24; MATHERON, *Individu et communauté*, 610-613.