

# La venganza como fundamento de la comunidad en Spinoza

Revenge as the Foundation of the Community in Spinoza

**Gonzalo Ricci Cernadas**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: gonzernadas@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>



**Resumen:**

*En el presente artículo se estudia el rol de la venganza en el pensamiento político de Baruch Spinoza. Para ello, estructuraremos el trabajo en tres partes: la primera analiza qué es un afecto y describe la gramática de los afectos que Spinoza postula, dando cuenta de su especificidad y de su complejidad; la segunda estudia ese afecto particular que es la venganza de acuerdo a como aparece en el Tratado teológico-político, la Ética y el Tratado político, con el objeto de mostrar las variaciones de su conceptualización en cada una de dichas obras y su relación con otros afectos muy cercanos a la venganza, como lo son la indignación, la piedad o el odio; la tercera reflexiona sobre las complejidades de la venganza pero netamente en referencia al campo político, indagando si ésta puede erigirse como un afecto capaz de fundar un Estado o de animar la perpetuación de su existencia.*

**Palabras clave:** Spinoza, política, venganza, comunidad, orden.

**Abstract:**

*This article studies the role of revenge in Baruch Spinoza's political thought. To do this, we will structure the work in three parts: the first analyzes what an affect is and describes the grammar of affects that Spinoza postulates, giving an account of its specificity and complexity; the second studies that particular affect that is revenge according to how it appears in the Theological-political treatise, the Ethics and the Political treatise, in order to show the variations of its conceptualization in each of these works and their relationship with others. affections very close to revenge, such as indignation, pity or hatred; the third reflects on the complexities of revenge but clearly in reference to the political field, investigating whether it can be established as an affect capable of founding a State or encouraging the perpetuation of its existence.*

**Keywords:** Spinoza, Politics, Revenge, Community, Order.

**Fecha de recepción del artículo:** 08/05/2020    **Fecha de aceptación del artículo:** 25/03/2021

**Para citación de este artículo:** Ricci Cernadas, Gonzalo (2021). La venganza como fundamento de la comunidad en Spinoza. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 332-356.

## Introducción

Si las teorías de las penas y de los castigos se extienden desde un consecuencialismo (como en el caso de Jeremy Bentham) que entiende que el baremo fundamental para ponderar las penas es la utilidad que ellas generan para el conjunto de la sociedad<sup>1</sup> hasta una deontología (como en el caso de Immanuel Kant) que concibe que la pena debe ser perseguida por el único motivo de que se ha delinquido<sup>2</sup>, ¿entonces en qué lugar de este amplio espectro deberíamos ubicar la concepción de Baruch Spinoza respecto de estos tópicos?

Quizás el tratamiento que realiza Emile Durkheim sobre el tema en cuestión nos permita abordarlo de una manera más adecuada. Precisamente, Durkheim nos acerca una variedad de conceptos que habilitan a tratar el tópico de la pena de una manera más proficua y rica, adentrándonos en toda la densidad que esa problemática implica. El francés parte del análisis del crimen como un hecho social y lo define a partir de que constituye una ofensa a los sentimientos colectivos, los cuales deben tener tanto una marcada intensidad y fuerza como así también una precisión y determinación. Con estas aproximaciones puede Durkheim sintetizar que “un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva” (Durkheim, 2008: 172). Un crimen provoca una ofensa, despierta un sentimiento en la comunidad que ha visto que su conciencia común ha sido conculcada: ese crimen genera algo que podríamos denominar como indignación, puesto que el crimen “acerca a las conciencias honestas y las concentra [...]. La gente se detiene en la calle, se visita, se encuentra para hablar del hecho y se indigna en común” (Durkheim, 2008: 189),

<sup>1</sup>En *Tratados de legislación civil y penal*, Bentham escribe lo siguiente: “El objeto principal de las penas es prevenir delitos semejantes. El negocio pasado no es más que un punto, pero lo futuro es infinito. El delito pasado no afecta más que a un individuo, pero los delitos semejantes pueden afectarlos a todos” (Bentham, 1842: 58).

<sup>2</sup>“La *pena jurídica* (*pena forensis*) que difiere de la *pena natural* (*pena naturalis*), por la cual el vicio lleva en sí su propio castigo, y a la cual el legislador no mira bajo ningún aspecto, no puede nunca aplicarse como un simple medio de procurar otro bien, ni aun en beneficio del culpable o de la sociedad; sino que debe siempre serlo contra el culpable *por la sola razón de que ha delinquido*” (Kant, 1873: 495. *Cursivas del original*).

esto es, produce una unión de individuos y un fortalecimiento de la comunidad. Lo que nos interesa, no obstante, es la manera en que ese crimen es tratado por parte de la comunidad, algo que es ciertamente inherente al fenómeno mismo del crimen: “Lo que caracteriza al crimen es que determina la pena” (Durkheim, 2008: 175). Damos entonces con la pena, una “reacción pasional” (Durkheim, 2008: 175) que nace del instinto de conservación, puesto que solo se infringe una pena a quien antes ha ocasionado un mal. Es en este punto en que Durkheim explicita con toda claridad al establecer la naturaleza de la pena:

La pena, pues, ha seguido siendo para nosotros lo que era para nuestros padres. Es todavía un acto de venganza, ya que es una expiación. Lo que nosotros vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje hecho a la moral (Durkheim, 2008: 178).

Resaltamos a Durkheim con especial énfasis porque en él encontramos el anudamiento de los conceptos que animan el presente trabajo: Durkheim nos sirve de insumo para pensar el problema de la venganza en el pensamiento de un filósofo que lo ha precedido en casi dos siglos: Baruch Spinoza. Una problemática, decíamos, porque Spinoza menciona escuetamente a la venganza como uno de los fundamentos de la unión de la multitud:

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

La venganza es entonces la dovela central sobre la cual los demás conceptos se apoyan: el crimen, la pena, la indignación, el deseo, la comunidad, por citar algunos. Ella es capaz de reunir a la multitud, de officiar de fundamento de una comunidad. Curiosamente, a pesar de semejante papel, ha recibido escaso

tratamiento por parte de los comentaristas<sup>3</sup>. Por ello, buscaremos cifrar nuestro interés en el siguiente tópico puntual: si una comunidad política puede ser fundada y/o sostenida a partir de la venganza de acuerdo al pensamiento de Spinoza. Para ello, estructuraremos el trabajo en tres partes: la primera analiza qué es un afecto y describe la gramática de los afectos que Spinoza postula, dando cuenta de su especificidad y de su complejidad; la segunda estudia ese afecto particular que es la venganza de acuerdo a como aparece en el *Tratado teológico-político*, la *Ética* y el *Tratado político*, con el objeto de mostrar las variaciones de su conceptualización en cada una de dichas obras y su relación con otros afectos muy cercanos a la venganza, como lo son la indignación, la piedad o el odio; la tercera reflexiona sobre las complejidades de la venganza pero netamente en referencia al campo político, indagando si ésta puede erguirse como un afecto capaz de fundar un Estado o de animar la perpetuación de su existencia.

## 1. Los afectos

No por ningún motivo el que se haya vuelto celeberrima la spinoziana frase de que el hombre no es “como un imperio en un imperio” (2000: 125). Con ello, Spinoza quiere decir que los hombres no son meras islas separadas unas de otras, sino que se encuentran en contacto, impactándose y chocándose entre sí, esto es, afectándose. Precisamente a ello refiere cuando define al afecto como las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (2000: 126)<sup>4</sup>. Los afectos tienen, entonces, una modalidad física que

<sup>3</sup>De hecho, los comentaristas que citamos en el presente trabajo, en particular Jaquet (2011, 2018), Saada-Gendron (2005) y Torres (2011, 2012), son los únicos que le han dado un análisis específico y detallado al asunto. La venganza ni siquiera aparece como entrada en los diccionarios conceptuales de Bunge *et al* (2011), Misrahi (2005), Ramond (2007).

<sup>4</sup>Si seguimos el paralelismo de los atributos, podríamos decir que el afecto no es un fenómeno meramente corporal, sino que también tiene su correlato mental: que podemos encontrar una “relación de expresión” (Macherey, 1998: 41) entre ambos atributos (la extensión y el pensamiento). Ese discernimiento se vislumbra gracias a la distinción entre las nociones de afecto [*affectus*] y afección [*affectio*]. Tal como advierte Misrahi (2005: 29-35), el afecto designaría, en particular, a la

les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de “una física de los afectos” (del Lucchese, 2004: 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es así la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza: “los afectos son las fuerzas que constituyen y expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas” (Bernstein, 2002: 17).

Dichos afectos pretenden ser estudiados por Spinoza de una manera científica, puesto que “los afectos, [...], considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza” (2000: 126). Si tenemos en cuenta lo vertido en el párrafo anterior, esto es, que los humanos no son inmunes a los afectos, entonces podemos llegar a la conclusión de que, aunque la dimensión de los asuntos humanos ocupa un rol insular de la naturaleza (cfr. Ansaldi, 2001: 182), no por ello ocupan un lugar de excepcionalidad respecto de ella, esto es, los afectos humanos obedecen a los mismos principios que gobiernan a toda la naturaleza. Spinoza logra así inscribir a los afectos humanos dentro del “orden fijo e inmutable de la naturaleza”

conciencia que se tiene de un acontecimiento que sucede a nivel corporal. Si el afecto designa entonces a la conciencia que se tiene de aquello que ha tenido lugar en el atributo de la extensión, la afección designaría al suceso corporal, esto es, a la modificación misma. Así, pues, pueden asociarse ambas nociones: el afecto es la idea que se tiene y que se corresponde a una modificación, es decir, a una transformación particular del cuerpo, a una afección. Es en este sentido, pues, que Misrahi puede afirmar que “[e]l afecto expresa así, o encarna, la naturaleza del hombre: es la unidad indisociable de los dos aspectos de su realidad, el cuerpo y el espíritu” (Misrahi, 2005: 31). Ramond (2007: 16-20) comparte la distinción realizada por Misrahi y, a su vez, precisa la aparición del término *affectio* ya en la definición quinta de la primera parte de la *Ética* referida al modo, para señalar que dicha noción de afección había sido utilizada para describir la esencia del modo, la cual consiste en alterar, transformar o modificar a la sustancia. Lordon (2013: 141) sigue esta misma línea de interpretación. Distinta es la interpretación de Kaminsky (1998: 33-34), quien sostendrá que la diferencia radica en que *affectio* remite a un estado pasivo del cuerpo afectado por otro cuerpo exterior mientras que *affectus* al cambio de compleción de cuerpos a estados de pasajes activos.

(Spinoza, 2012: 178)<sup>5</sup>. Estudiar los afectos científicamente, conociendo las leyes que regulan su devenir y que permiten describir su comportamiento, es en este punto en el que Spinoza puede pasar del análisis de algo que parecería impoluto y aséptico para derivar de ello aportes que hagan a una instancia política que tienda a un desarrollo o aumento de la potencia de cada cuerpo, puesto que “la intercorporeidad natural y la intersubjetividad afectiva –la física de los cuerpos y la lógica de los afectos– determinan el estado de Naturaleza como pura relación de fuerza” (Chauí, 2012d: 239). Aprehender el dinámico entramado de las pasiones humanas<sup>6</sup> permite habilitar un proyecto ético.

Este es el interés de Spinoza: tratar

la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y considerar las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos (Spinoza, 2000: 126).

Así emprende, pues, Spinoza la exploración de los distintos afectos, destacándose tres que denomina como primarios:

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

<sup>5</sup>Recordemos de hecho lo dicho por el autor en el *Tratado político*: “Y por eso he contemplado los afectos humanos [...] como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen sus causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza (Spinoza, 2010: 85). Como los acontecimientos naturales, así Spinoza aboga por estudiar los afectos humanos.

<sup>6</sup> Este entramado afectivo debe ser entendido, para retomar la expresión de Lordon, como un “estructuralismo de las pasiones” (2013: 11): una concepción que evita recaer en cualquier polo aislado, tanto como en una concepción de un sujeto auto-determinado, libre, como así también en una estructura dada, un régimen de afectos, que barre con cualquier subjetividad. Un estructuralismo de las pasiones permite entroncar ambos elementos de forma no antitética, en tanto que dicha concepción contempla que hay individuos que experimentan afectos, pero que estos afectos no son otra cosa que el efecto de las estructuras en las que los individuos se encuentran inmersos.

Alegría, tristeza y deseo son, siguiendo el orden de la enumeración que realiza Spinoza, los afectos primarios. Pero empecemos mejor por dilucidar el último de estos, ya que Spinoza no lo explica en la cita recién mentada, sino que en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*. Allí dice Spinoza que “el deseo es el apetito con la conciencia del mismo” (2000: 134). ¿Pero qué es el apetito? Unas líneas antes el holandés intenta esclarecerlo: “Ese conato, [...] cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito” (2000: 133). Justo cuando Spinoza parece reenviar continuamente a otros conceptos al intentar precisar qué es el deseo aparece la noción central que es el conato: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (2000: 133). El deseo es, pues, ese esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser, con la consciencia de sí mismo: es la esencia misma de cualquier ser humano, un impulso vago que lo empuja a continuar en su existencia, sin asignar un fin predeterminado de antemano. En este sentido, puede decirse que el deseo es

el afecto por excelencia: en tanto que tal, debe perfilarse por detrás de todos los otros afectos particulares, apareciendo éstos, por su intermediación, como siendo expresión de la misma fuerza primordial que empuja al alma a perseverar en su ser y que les comunica su impulso (Macherey, 1998: 113).

El deseo se constituye así en el asiento fundamental del cual el resto de las pasiones que Spinoza distingue pueden ser derivados, incluyendo aquellos otros dos afectos primarios que son la tristeza y la alegría. Es gracias al deseo que éstos dos pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

Con esto en mente, elucidemos pues entonces qué son estos dos afectos primarios restantes. La alegría “es el paso [*transitio*] del hombre de una perfección menor a una mayor” mientras que la tristeza es su exacto opuesto, es

decir, “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (2000: 170)<sup>7</sup>. Como bien sabemos, el cuerpo se encuentra expuesto a una pluralidad de afecciones, esto es, el cuerpo es afectado de diversas maneras, como a su vez también afecta de distintas maneras a otros cuerpos. Y, a través de estas afecciones, la potencia de actuar del cuerpo puede ora disminuir ora acrecentarse, esto es, las condiciones en las cuales el cuerpo puede realizar su esencia se ven constreñidas o favorecidas. Dicho decrecimiento o incremento de la potencia del cuerpo tiene su equivalente expresión en el alma. Así, la supervivencia del alma, su capacidad de afirmar la existencia del cuerpo del cual ella es idea, va a la par de estas variaciones corporales: la potencia de pensar del alma es el correlato exacto de cualquier modificación que acontezca en el plano de la extensión, sin postular una determinación de un atributo sobre el otro. Es en este sentido que podemos decir que la alegría o la tristeza son esos sentimientos o afectos que se tienen en el plano mental o psíquico cuando la potencia del alma aumenta o disminuye, respectivamente<sup>8</sup>.

Estos –deseo, alegría y tristeza– son los afectos primarios que sirven de basamento para los demás. Aquellos otros afectos, denominados como secundarios, dimanarán de la compleja concomitancia de los acontecimientos en los que estos afectos se pondrán a prueba. Del entrelazamiento de estos afectos según las situaciones que acontezcan será posible vislumbrar la constitución de un complejo afectivo, el cual dará cuenta de las distintas organizaciones que estos afectos pueden adoptar. El embrollo afectivo se da por el hecho de que, a partir de que las cosas pueden ser causa de alegría o tristeza por azar, si el

<sup>7</sup> ¿Qué es precisamente la perfección a la que Spinoza hace referencia en estas definiciones? Sabemos por la definición 6 de la segunda parte de la Ética que con “perfección” Spinoza designa a la realidad. Pero, si quisiéramos profundizar más, podríamos decir que nuestro autor refiere a la expresión de la actividad de una esencia, esto es, la perfección es la potencia de una cosa, bien se trate de un alma o de un cuerpo.

<sup>8</sup> Por su parte, si el paso a una mayor perfección refiere no sólo al alma, sino al alma y al cuerpo a la vez, el afecto se llamará placer [*titillatio*] o jovialidad [*hilaritas*]. Cuando se trate del paso a una perfección menor, y si refiere al alma y al cuerpo a la vez, se denominará dolor [*dolor*] o melancolía [*melancholia*].



hombre es afectado por dos cosas a la vez, al ser afectado por una luego su alma recordará al instante la imagen de la otra. A su vez, Spinoza da cuenta de un principio de semejanza, por el cual extrapolamos la alegría o tristeza que experimentamos por una cosa a otra semejante sólo por ese mero hecho. Ello dimana en que “[s]i imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiamos y amaremos a la vez” (2000: 138), esto es, el alma experimentará una “fluctuación del ánimo [*fluctuatio animi*]” (Spinoza, 2000: 139) por la cual sentirá afectos ambivalentes respecto de una misma cosa, lo que la hará ingresar en un estado de duda y de incerteza que la envuelve en incontables contrariedades. La incorporación del horizonte temporal, de situaciones triangulares y más complejas, como así también la retroactividad de la afectividad, no hacen otra cosa más que expresar la complejidad de la gramática de los afectos, la cual da lugar a situaciones paradójales. Esto puede derivar en acontecimientos efectivamente peligrosos, puesto que, si por un lado, el hombre se esfuerza por conservar aquello que le genera alegría, también se empeña con igual intensidad por alejar y destruir la cosa que le causa tristeza. Aparece entonces la ineludible instancia de la conflictividad.

## 2. Odio y venganza

“La venganza [*vindicta*] es el deseo [*cupiditas*] que, por odio recíproco, nos incita a infligir un mal a aquel que nos infligió un mal anterior” (Spinoza, 2000: 177). Esa es la manera en que el autor holandés nos presenta la definición de la venganza en la *Ética*<sup>9</sup>. Con eso, claro, no finiquitamos el asunto en cuestión, sino que es menester extraer todas las complejidades que se derivan de ella.

Para eso, no obstante, debemos precisar esa noción que aparece en medio de la definición proporcionada por Spinoza. Nos referimos a ese “odio recíproco” al que nuestro autor alude. “El odio [*odium*] es la tristeza acompañada de la idea

<sup>9</sup>El término “*vindicta*” aparece 5 veces en esta obra.

de una causa exterior” (2000: 171), atina Spinoza. Acto seguido, en la explicación del mismo el holandés aclara que esto puede entenderse “fácilmente por lo dicho en la explicación de la definición precedente” (2000: 171), referida al amor. El amor es, en sentido inverso al odio, “la alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (2000: 171). Permítasenos una breve digresión para señalar aquí lo interesante de la noción de amor de Spinoza, en tanto que no se está refiriendo a una noción de amor común y corriente, como si se tratara de la voluntad del amante de acercarse a la cosa respecto de la cual él dispensa amor. Ni la voluntad ni la deliberación son la causa del amor como así tampoco lo es la cosa amada: estas son meras representaciones imaginarias que soslayan la verdadera causa que es esa inclinación que es el *conatus*. Como bien especifica Macherey:

Si el amante quiere unirse a la cosa que ama es precisamente porque la ama en virtud de la alegría, es decir, del sentimiento de una exaltación de su propia potencia de ser que experimenta con el acompañamiento de la representación de esta cosa sobre la cual la inclinación de nuestro *conatus* fue fijada ocasionalmente (Macherey, 1998: 141).

El amor es, en esencia, aquel afecto por el cual experimento alegría por algo que fortuitamente me ha afectado. La representación de la causa exterior es, en este sentido, accesoria, una representación, que acompaña a ese sentimiento de alegría. Para asirnos de un correcto concepto de odio, pensémoslo a partir de lo elucidado a cuentas del amor. Quien odia, odia por el mero hecho de que experimenta tristeza con una cosa con la cual se ha contingentemente topado. Y dicha disminución de la potencia que implica la tristeza es acompañada por una representación de la causa exterior. Esa causa exterior, que es representada por quien odia, no es la provocadora de ese odio, sino que es un anexo lógicamente secundario al primer sentimiento de la tristeza. Postular que la cosa que odiamos es el origen del odio es un razonamiento imaginario y ficticio del orden de las cosas.

Así captamos mejor la definición de odio que Spinoza intenta precisar y derivamos con todo rigor la consecuencia que le es concomitante: que “quien odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia. Más de todo esto trataré ampliamente en lo que sigue” (2000: 136-137). Esa alusión que realiza Spinoza a lo que vendrá en su explicación nos indica que hemos ha aparecido una nueva dimensión que antes no se encontraba explicitada, o que al menos se encontraba mencionada implícitamente: la dimensión de la conflictividad.

El odio es ciertamente el puntapié que inicia este tipo de consideraciones. El odio, así, no se manifiesta en una pureza aislada, sino que, en sus diferentes complejizaciones, se entronca con otros afectos. Así podemos nombrar a la envidia<sup>10</sup> [*invidia*] y a la ira<sup>11</sup> [*ira*], por citar algunas, pero también a la mencionada venganza. ¿En qué se diferencia la venganza de aquellos dos afectos enumerados anteriormente? En que la venganza no es un odio súbito, que acaece espontáneamente: hay un acto anterior, un mal precedente causado, que motiva la acción henchida de odio que consiste en ejercer un daño en aquél que ha hecho el primer mal. No se trata, pues, ni de un odio surgido a partir de un afecto alegre o triste que experimenta otra persona –como con la envidia– como así tampoco de un odio que por sí sólo instiga a que se ejerza una violencia contra la persona odiada. Hay, empero, un denominador común de la venganza con la ira que consiste en que se reacciona ante un odio: alguien “imagina que es odiado por alguien [...] [por lo que] le odiará a la vez” (2000: 153)<sup>12</sup>. Pero la diferencia reside, como dijimos, en que mientras que la ira es un “esfuerzo [*conatus*] por inferir un mal a quien odiamos” (2000: 154), esto es, un odio activo, la venganza es “el esfuerzo [*conatus*], en cambio, por devolver el mal a nosotros inferido” (2000:

<sup>10</sup>“La envidia es el odio, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad del otro y, al revés, goza con el mal de otro” (Spinoza, 2000: 173).

<sup>11</sup>“La ira es el deseo que, por odio, nos incita a que inflijamos un mal a aquel a quien odiamos” (Spinoza, 2000: 177).

<sup>12</sup>Nótese en la cita recién mentada cómo sigue operando el plano imaginativo que ya quedó develado cuando tratamos el afecto del amor. Spinoza menciona en esta cita que uno imagina que alguien lo odia, cuando, en realidad, lo que sucede primero no es el odio de esa persona hacia uno, sino que uno odia a esa persona porque le es causa de tristeza.

153), esto es, un odio reactivo. La venganza es la reacción ante la ira, es el resultado esperable de un mal generado anteriormente, y hará multiplicar la aparición de más actos de venganza. De esta manera, una vez vengado un daño, no hay certeza alguna de que no acontezcan más venganzas que busquen vindicar esa venganza anterior. Entramos aquí en una espiral que parece que no tiene fin, un eterno horizonte de conflicto, tan indetenible como insalvable, ya que es “evidente que los hombres están mucho más prestos a la venganza que a devolver un beneficio” (2000: 154). Es por eso que Spinoza dice que “[l]a envidia, la irrisión, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o surgen de él, son malos” (2000: 214): porque la venganza pertenece al “supremo derecho de la naturaleza de cada uno” (2000: 209) por el cual las personas juzgan todo según su propio criterio, lo cual sume al hombre en conflictos irresolubles que hacen imposible la vida en común.

La venganza es tratada con un tenor semejante en el *Tratado teológico-político*<sup>13</sup>. Allí, la venganza, en caso de efectivamente realizada y hacerse consumada, es mencionada como una de las causales de la disolución del pacto que establece el estado político (cfr. Spinoza, 2012: 417). Por ese motivo, es la venganza una de las amenazas a la libertad de cualquier Estado: porque pone en peligro la perduración de la libertad concedida a cada uno para opinar y decir lo que piensan al introducir un elemento que suscita, no la paz y el acuerdo, la irritación y la venganza (cfr. 2012: 423). La venganza, como se ve, aparece retratada en un tono ominoso y homologable al de la *Ética*: la venganza es un índice de que si ella opera como *modus* de resolución de los conflictos, la comunidad ya será tal, sino que tan sólo consistirá en una mera sucesión de represalias sin capacidad de generar algo común. De hecho, la venganza, allí donde prime, da cuenta de lo corrompido que una sociedad o un Estado ha llegado a ser:

<sup>13</sup>“*Vindicta*” hace aparición en 5 ocasiones en este tratado.

Más aun, en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez (ver *Levítico*, 5, 1); no por venganza (ver *Levítico*, 19, 17-8), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos (Spinoza, 2012: 203).

Si la venganza impera, eso significa que se vive en un Estado de opresión, en el que la libertad no tiene cabida alguna y en el que la justicia se encuentra zaherida.

En el mismo sentido apunta Spinoza cuando estudia el caso del Estado de los hebreos, el cual ocupa un lugar central dentro del *Tratado teológico-político* como paradigma de configuración de un Estado<sup>14</sup>. Allí menciona que el Estado de los hebreos pudo haber perdurado eternamente, ya que lo organizaron fácticamente como una democracia, donde todas las tribus detentaban iguales derechos y obligaciones, pero éste se deterioró cuando Moisés encomendó únicamente a la Tribu de Leví el ministerio sagrado. De esta manera, en lugar de que cada tribu manejara los asuntos sagrados de manera equitativa y ecuánime, se le dio la potestad de tratar dichos asuntos a los levitas. Pero interesantemente Spinoza realiza una acotación y menciona que “nada hubiera habido que temer, si la misma elección de los levitas hubiera sido motivada por algo distinto del miedo y de la venganza” (Spinoza, 2012: 380). Esto es, la venganza operó como un afecto que motivó una mala elección, plasmada en la priorización de la tribu de los levitas por sobre el resto, lo que derivó en un precipitado comienzo de la devastación del Estado de los hebreos.

Si nada bueno puede provenir entonces de la venganza, tanto como se la caracteriza en la *Ética* y en el *Tratado teológico-político*, entonces ¿cómo podríamos compaginar semejante caracterización con aquella presente en el *Tratado*

<sup>14</sup> En relación al estudio de la historia de los hebreos como ejemplo predominante en el *Tratado teológico-político*, cfr. del Lucchese, 2009: 64-82; Moreau, 2005; Zac, 1971. No obstante, para Spinoza el Estado de los hebreos se convierte en un modelo que es imposible de ser copiado y reproducido en la actualidad (cfr. Spinoza, 2012: 385).

político<sup>15</sup>? Dicho con otras palabras: ¿cómo es posible, cómo se explicita en el *Tratado político*, que la venganza ejerza como fundamento de una comunidad?

### 3.1. El anhelo de venganza como fundamento de la comunidad

En el *Tratado político* Spinoza declara que

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

Puede apreciarse claramente cómo la venganza, junto con la esperanza o un miedo común, es capaz de oficiar como cemento por el cual los hombres se asocien entre sí, conformando así un cuerpo más amplio, como ser una multitud o una comunidad. La venganza detentaría aquí el mismo estatuto que la esperanza o el miedo en cuanto a la constitución de una comunidad.

¿Cómo es posible que, luego de ser caracterizada ominosamente en la *Ética* y en el *Tratado teológico-político*, la venganza pueda aparecer en este segundo tratado como fundamento de la unión de los hombres y de la comunidad? Al respecto, Jaquet (2011, 2018)<sup>16</sup> destaca que no es la venganza sin más la pasión por la cual los hombres se asocian, sino que lo es el anhelo [*desiderium*] de venganza<sup>17</sup>. Qué es un anhelo, Spinoza lo precisa en la definición 32 de la tercera

<sup>15</sup>Sólo una vez es mencionado el término "*vindicta*" en este tratado.

<sup>16</sup> El segundo de los textos citados es una versión más extensa de aquél aparecido en 2011.

<sup>17</sup> Atilano Domínguez atina correctamente al traducir "*desiderium*" por "anhelo" (Spinoza, 2000: 176, 2010: 131) y no por aquél otro concepto propincuo al latino mencionado que es el del deseo. Empero, en el escolio de la proposición 36 de la tercera parte de la *Ética* (2000: 151), Atilano traduce "*desiderium*" por "añoranza". Para el caso del deseo, Spinoza utiliza el término "*cupiditas*". Samuel Shirley y Edwin Curley traducen "*desiderium*" en inglés en el *Tratado político* como "*desire*" y Curley hace lo mismo en su traducción de la *Ética* (Spinoza, 1985: 539; 2000: 64; 2016: 532), Andrea Sangiacomo en el *Tratado político* y Gaetano Durante en la *Ética* traducen el mismo término latino en italiano por "*desiderio*" (Spinoza, 2016: 1423, 1671), mientras que en francés Émile Saisset traduce el término por "*désir*" en el *Tratado político* (Spinoza, 2002: 164) y Charles Ramond (Spinoza, 2015: 141) hace lo mismo por "*impatience*" en la misma obra, mientras que, por su parte, Robert Misrahi traduce el término por "*regret*" en la *Ética* (Spinoza, 2005: 272).

parte de la *Ética*: “El anhelo es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida” (2000: 176). El anhelo enfatiza, como dice Macherey, “la inhibición que acompaña la aparición de ese afecto [...] porque no podemos dejar de pensar todas las circunstancias que podrían comprometer la repetición idéntica del acontecimiento sobre el cual habíamos fijado obsesivamente nuestros deseos y apetitos” (Macherey, 1998: 271). Es una tristeza que contiene y reprime una alegría: la alegría proveniente de poseer la cosa anhelada. El anhelo, así, es una suerte de deseo frustrado: el deseo impedido de actualizar una cosa pasada. Así, “[d]esiderium es entonces un afecto complejo que combina tres determinaciones: la memoria de lo amado, la memoria de las causas que excluyen su existencia, y el deseo presente de poseerla y dominarla en el futuro” (Jaquet, 2018: 88).

La insistencia de Jaquet sobre el término “*desiderium*” radica así en el hecho de que la cohesión social no se logra por la mera venganza, sino que por el anhelo de la venganza, esto es, el deseo frustrado de la venganza. El anhelo de venganza oficia entonces de vehículo que alienta a la inflexión de un daño que nunca es ejecutado ya que, por el hecho de ser un anhelo, nunca es concluido y efectivamente ejercido. Es por ello que Jaquet menciona que, si la venganza es peligrosa y mala, el anhelo de la venganza puede ser bueno por dos motivos:

Por un lado, esta emoción [el anhelo de la venganza] no es sólo un gran soporte e iniciador de la unión política de la multitud [...] [sino que también] es un cemento tan poderoso que es capaz de preservarla. [...] Por otro lado, el *desiderium* de la venganza puede ser indirectamente bueno si es utilizado al servicio de la justicia” (Jaquet, 2018: 89-90).

Esta reflexión le permite a Jaquet extraer consecuencias del anhelo de la venganza en tanto en cuanto la frustración de ese afecto que es la venganza puede provocar la unión de la multitud y dimanar en un establecimiento de leyes comunes que pongan fin a acciones que nazcan de la venganza y que reparen las

lesiones ocasionadas. Por eso la insistencia de Jaquet con el “*desiderium*”: porque “expresa el sufrimiento desamparado de una multitud herida, esperando una reparación” (Jaquet, 2018: 92)<sup>18</sup>.

Por su parte, Torres destaca el esfuerzo realizado por Jaquet de volver a poner en el centro de las reflexiones sobre los afectos a la venganza, pero él hace un énfasis sobre otra faceta. Si para Jaquet la unión de la multitud y el origen de la comunidad surgían de un anhelo de venganza frustrado que, a la postre, derivaría en el establecimiento de normas y la pacificación de las relaciones sociales, para Torres “es justamente porque hay discordia y sediciones que el cuerpo político jamás se disuelve del todo” (Torres, 2011: 298), esto es, es la conflictividad misma la que hace a la comunidad. La venganza, como afecto, tiene un hontanar conflictivo y en la memoria del daño sufrido que se reactualiza en cada disputa política. Siguiendo este planteamiento, el anhelo de la veng es, en cierto sentido, irrealizable: “irrealizable con relativa independencia de un poder ‘externo’, el Estado, que sea causa represiva de su frustración, y no irrealizable porque la potencia de la multitud dañada es menor que la potencia de los victimarios” (Torres, 2011: 301). La venganza como anhelo, en este sentido, es una forma de la “esperanza en la justicia” (Torres, 2011: 301).

Sin embargo, aquello que debe ser considerado con suma importancia, de acuerdo con la lectura de Torres, no es tanto que la venganza genera y produce

<sup>18</sup> Debemos a Jaquet el haber rescatado del olvido el concepto de la venganza a la formación de una comunidad. Efectivamente, la atención se había posado sobre aquellos otros dos afectos, la esperanza y el miedo en cuanto a la conformación de un estado civil y político, habiendo sido inclusive abordado otro afecto como lo es la indignación (Abdo Ferez, 2019: 44; Matheron: 1994). Pero no es sólo el hecho de hacer hincapié en la venganza, sino en aquél término que lo antecedía: el de *desiderium*. Pero también hemos de destacar que, cuando Spinoza menciona “por el anhelo [*desiderio*] de vengar [*ulciscendi*] un mismo daño” (Spinoza, 2010: 131), el autor no utiliza el latino “*vindicta*”, que había sido definido en la Ética y que aparece también en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*, sino que emplea el verbo “*ulciscor*”, proveniente del sustantivo “*ultio*”. Si bien es un sinónimo de “*vindicta*”, “*ultio*” es usado por Spinoza en dos ocasiones en el *Tratado político*: en la cita presente en la Introducción y en parágrafo 9 del tercer capítulo de dicho tratado. Aunque escasamente utilizado, “*ultio*” podría ser el índice de un concepto de venganza que difiere del ordinario y abyecto “*vindicta*”, ya que en ambas veces en que “*ultio*” aparece en el *Tratado político* lo hace acompañado de “*desiderium*”. De esta manera, ese par de términos parecería, así, señalar una declinación positiva de la venganza: la venganza como anhelo a ser reparado y satisfecho.



conflicto, sino que ella misma es producto de la conflictividad que anida en el seno de la comunidad. El *desiderium* es un afecto común.

¿Qué es lo ‘común’ del *desiderium*? Lo común no sólo refiere a la existencia de un mismo afecto compartido. El deseo común proviene de un daño común que expresa la división de la comunidad, que habla de una división que ha puesto a una comunidad en guerra [*stasis*], y que, una vez finalizada, sólo cuando el derecho común de una multitud libre ha logrado vencer, debe enfrentarse al crimen que lo antecede de una manera no tiránica (Torres, 2011: 301-302).

Con ello se erradica cualquier lógica que postula al Estado como una instancia purificadora del conflicto generado por la venganza. No se trata, pues, de pasar de un conflictivo estado natural a un pacificado estado político, sino que, antes bien, “[p]ensar el orden político requiere asumir el *factum* del conflicto en la constitución de los afectos comunes y los poderes colectivos” (Torres, 2012: 82). Con esta tesis en mente, dice Torres, se es incapaz de que se pueda pensar a la venganza y a la justicia por fuera de la conflictividad. Así, el derecho depende no tanto de su carácter punitivo, esto es, como castigo de acciones que ejerzan daño alguno, sino que “de la constitución común del derecho político” (Torres, 2012: 84).

### 3.2. La venganza en la comunidad

Jaquet trata de devolverle a la venganza el papel dilecto pero escamoteado por los comentaristas, un rol fundamental en la constitución de la comunidad y del Estado, mientras que Torres no escasea en señalar que la venganza debe ser siempre ponderada en función de un sustrato conflictivo que se encuentra tan presente en el estado de naturaleza como en el estado civil. En este sentido, vemos que ambas consideraciones son complementarias entre sí y que se enriquecen mutuamente al abarcar un tema poco explorado por los estudiosos de Spinoza.

Sin embargo, esto no nos obsta de realizar algunas acotaciones a la lectura de cada uno de ellos: cada lectura se complementa porque hace énfasis en aspectos distintos: Jaquet en el hecho de que el anhelo de la venganza puede ser enmarcado en un marco estatal que lo encauce en normas y en el ejercicio de justicia; Torres en su insistencia en que la comunidad nunca se disuelve del todo debido a la presencia de ese conflicto que la venganza inhiere.

Así pues, ambas lecturas, decimos, se complementan y deben complementarse entre sí. Tiene razón Jaquet en afirmar que la venganza, entendida como un anhelo, tiene funciones positivas que hacen a la unidad de la multitud y al hecho de poder ser puesta al servicio de la justicia. No obstante, para Jaquet, el Estado persistiría a pesar del anhelo de venganza y no gracias a ella. Es por ese motivo que acierta Torres en hacer hincapié en el elemento de la conflictividad, pero no es la única dimensión que prima en el pensamiento de Spinoza. Como su física, las comunidades basculan entre un orden y un desorden que hace a su contingencia. Porque la de Spinoza es una filosofía del orden en el desorden y del desorden en el orden. Efectivamente, las comunidades pueden ser consideradas como cuerpos complejos en su faz extensa, esto es, como un cuerpo que es una agregación de otros cuerpos, unidad y multiplicidad a la vez que se encuentra sometido a fluctuaciones que pueden alterar su relación de movimiento y reposo. Extrapolado al campo de la política, podríamos decir que su fondo no es sólo conflictivo, sino que también es concordante u ordenado. Conflicto y orden no deben entenderse, empero, como estados absolutos de un cuerpo político sino como relativos, con una graduación particular. En este sentido, la filosofía spinoziana escapa a cualquier categorización bajo el mote de disenso o consenso: ella es ambos a la vez<sup>19</sup>.

<sup>19</sup>Podríamos decir que esto es tan válido respecto de la metafísica spinoziana que concierne a la naturaleza en su faz extensa cuando, por ejemplo, el autor describe al individuo como un cuerpo compuesto conformado de muchos cuerpos que buscan mantener una *ratio* de movimiento y reposo para conservarse mientras que se encuentran expuestos a variaciones y modificaciones por mor del encuentro con otros cuerpos que puede afectar esa proporción, como así también en referencia a su filosofía política, la cual puede entender al Estado precisamente como un cuerpo compuesto que, por

Esto impacta de lleno en las consideraciones respecto de la venganza. La venganza tiene una faceta ominosa, que implica el ejercicio de un perjuicio en otra persona que ha cometido un mal anterior, lo cual desemboca indefectiblemente en una espiral que hace imposible cualquier convivencia en común. Pero también la venganza en tanto que anhelo, esto es, como una frustración, como acontecimiento que no puede ser llevado a término porque es la marca de que ese afecto negativo que es la venganza ha sido sublimado<sup>20</sup> por parte del Estado y sus instituciones, mediante la ejecución de un procedimiento judicial que busca reparar el daño causado y castigar a quien ha cometido el primer mal. Lo imprescindible a tener en cuenta es lo siguiente: que tanto la venganza como el anhelo de la venganza persisten al interior del cuerpo político, esto es, conflicto y orden perviven en el seno de la comunidad.

Efectivamente, no podemos borrar la existencia de una dimensión conflictiva en el planteamiento político spinoziano. Ella se deja translucir en aquello que el filósofo holandés marca como su diferencia fundamental respecto de Hobbes: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural” (Spinoza, 1988: 308). Es menester por ello entender que “el conflicto y la discordia no desaparecen por arte de magia [...] luego de que un poder soberano ha sido instituido[, e]l conflicto siempre será una parte de la política, una que nunca puede ser eliminada” (del Lucchese, 2009: 79)<sup>21</sup>. El conflicto, entonces, es algo ínsito a la política porque subtiende a cualquier

ende, se encuentra sometido a variaciones como así también a la perseveración de su situación actual.

<sup>20</sup>Sublimación no como una superación que anula al objeto, esto es, sublimación no como superación definitiva y clausurada, sino que, como dice Filippo del Lucchese, como “‘movimiento real’ (...) [y], en cuanto real, al mismo tiempo cooperativo y conflictivo, sin que ninguno de los dos aspectos pueda superar definitivamente al otro” (del Lucchese, 2004: 284). Entendemos así a la sublimación como el efecto de la acción mediadora de las instituciones.

<sup>21</sup> Al respecto, del Lucchese argumentará que el conflicto es conceptualizado de manera distinta en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*: mientras que en el primero el conflicto aparece simplificado, algo que es condenable en cualquier régimen político sin más, en el segundo es ponderado de manera más compleja, señalando una función positiva (*cfr.* del Lucchese, 2009: 82).

estado político. Así, la persistencia de ese derecho natural de “cada individuo [que] se extiende hasta donde llega su poder” (Spinoza, 2010: 90), inalienable e imposible de ser, en su totalidad, cedido, enajenado o transferido es lo que explica que ese poder pueda “en ciertas circunstancias, volverse contra el orden institucional” (Lordon, 2013: 111).

Pero en un idéntico y simétrico sentido no debe soslayarse el esfuerzo teórico-político realizado por Spinoza en el *Tratado político* para estudiar las distintas formas de regímenes políticos (monarquía, aristocracia y democracia), realizando recomendaciones y apuntalamientos de manera de poder “describir la estructura mejor de cualquier Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2010: 205). El Estado, entendido como “totalmente absoluto” (Spinoza, 2010: 243), esto es, organizado democráticamente, debe perdurar porque sus fines son tanto la libertad<sup>22</sup> como la seguridad<sup>23</sup> de sus ciudadanos. De esta manera, el derecho natural que “no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada a cuanto aconseje el apetito” (Spinoza, 2010: 94) abre un horizonte colaborativo con otras personas, puesto que ese esfuerzo por perseverar en su ser reenviaría a una necesaria coexistencia en un régimen político. Ese perenne derecho natural pervive, pues, bajo un estado político que estabiliza al mismo tiempo que aumenta la potencia de cada uno: una persona poseerá mayor derecho no en una situación en la que se encuentra expuesto incesantemente ante cualquier peligro, sino en un estado civil o político que se “se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias” (Spinoza, 2010: 110).

Si las personas se afectan las unas a las otras necesariamente y viven en un complejo entramado afectivo al cual no pueden escapar, se da entonces por descontado que éstas actúan de una forma irremediabilmente –aunque afortunadamente no únicamente– pasional. Por tanto, afectos como la venganza (como así también la indignación, por ejemplo) persistirán indefinidamente. Así

<sup>22</sup>“El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza, 2012: 415).

<sup>23</sup>“La virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza, 2010: 88).

las cosas, sostenemos que el Estado no subsiste en detrimento de esta gramática afectiva violenta (como lo plantea Jaquet), al tiempo que precisamos que el conflicto tampoco es el horizonte absoluto sobre el cual el Estado se fundamenta (como sostiene Torres): antes bien, el Estado y sus instituciones deben procurar, no una represión constante de aquellas conductas que socaban la seguridad y la estabilidad del Estado, sino la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –y siguiendo a Lordon (2013: 168-173)– como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas. Dada la esencia deseante de cada modo finito, por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente<sup>24</sup>.

### Conclusión

En el presente trabajos hemos escudriñado el papel de aquel afecto que es la venganza tiene respecto del ordenamiento de una comunidad política puesto que, precisamente resulta llamativo que un afecto de semejante tenor (junto con la esperanza y el miedo) sea mencionado por Spinoza como capaz de motorizar la unión de la multitud y la conformación del Estado. En este sentido, es de notar que esta cuestión de la venganza es un tema que ha sido escasamente trabajado por parte de los comentaristas.

Por ese motivo, el presente trabajo ha comenzado con una primera sección que describe la naturaleza de los afectos. Se ha descrito así que un afecto es una afección del cuerpo mediante la cual este aumenta o disminuye su potencia. Con ello, a pesar de que Spinoza circunscribe el afecto a una dimensión netamente física, corporal o extensa, no debe obviar que implica también una

<sup>24</sup> Así también lo entienden Allendesalazar Olaso: “La ley que preside la organización de las instituciones spinozistas es siempre la misma, y consiste en canalizar útilmente las pasiones sin jamás negarlas” (1988: 117).

faceta cogitativa, esto es, referente al ámbito propio del pensamiento o de lo psíquico. De esta manera, hemos procedido a desgranar las reflexiones que el autor holandés hace del afecto, recalcando su propuesta de estudiarlos con una necesidad y sistematicidad homóloga a la de los acontecimientos naturales, mencionando que los afectos implican transiciones, es decir, pasos o traslados de un cuerpo a otros estados, e indicando que tres son los afectos principales indicados por Spinoza: deseo, alegría y tristeza. A partir de esta tríada devendrá una complejización de afectos dada la introducción de diversos elementos y agentes y consideraciones de índole temporales y miméticas.

Por ese motivo es que hemos procedido, en una segunda sección del trabajo, a elucidar los afectos complejos, del cual la venganza es uno de ellos, junto con otros afectos que le son propinuos. En particular, hallamos que la venganza se encuentra en estricta imbricación con el odio, esto es, el afecto que inhiera una tristeza acompañada por la idea del objeto que la produce. La venganza, en este contexto, implica una acción que busca realizar daño en aquello que precedentemente nos ha generado odio. La venganza, así, busca obliterar al elemento odiado, a aquella causa que previamente ha generado malestar. Este mismo tono peyorativo que está presente en la *Ética* predomina también en el *Tratado teológico-político*. Si la venganza es entonces un afecto malo, tal como Spinoza refiere a ella, por el cual se ejerce violencia (abriendo también la posibilidad de que aquel objeto sobre el cual la venganza es realizada, a su vez, busque vengarse), ¿cómo es posible que la venganza aparezca en el *Tratado político* como un afecto que incita a los hombres a unirse y a conformar una sociedad política?

En la tercera parte hemos abordado esta interrogante en dos tiempos. El primero repone los argumentos de dos comentarios importantes respecto al tópico en cuestión. Así, vemos que Jaquet (2011, 2018) hace hincapié en el hecho de que en el *Tratado político* Spinoza alude únicamente a la venganza sino al anhelo [*desiderium*] de la venganza. Para esta comentarista, tener en cuenta este

componente es esencial dado que el anhelo reenvía a una dimensión en que la venganza no es nunca efectivamente acometida, sino que queda trunca, frustrada, como apenas un mero intento que nunca se concreta realmente. Como frustración, entonces, la venganza puede fomentar la unión de los hombres en una multitud y tener lugar en una comunidad política prescindiendo de sus consecuencias ominosas. Luego, reconstruimos el argumento de Torres (2011, 2012), quien valora el comentario de Jaquet, pero acota que no puede llegarse a dicha lectura salvo a fuerza de reconocer que la venganza surge de un conflicto que anuda en el seno mismo de la comunidad. La venganza es así un producto de un conflicto que no es pasible de ser erradicado y que se constituye como terreno sobre el cual la comunidad pervive en una transformación tan inevitable como constante y permanente.

En el segundo tiempo de esta tercera sección reflexionamos sobre los comentarios mencionados precedentemente y procedemos a tomar una posición respecto del asunto que atañe al presente trabajo. Allí sostenemos que, a diferencia de las posiciones de Jaquet y Torres, la venganza como afecto no se contrapone al Estado como así también tampoco es índice únicamente de que el conflicto anida al interior del orden político. La venganza es para Spinoza un insumo que, si bien puede provocar estragos en la disolución del cuerpo político y social en caso de expandirse sin control estatal alguno, debe ser canalizada o sublimada por el Estado a través de sus instituciones y, en este sentido, en tanto es inherente al poder y derecho natural de cada persona, persiste necesariamente al interior del estado civil. Al mismo tiempo, este rol regulativo que las instituciones juegan dentro del Estado da cuenta de que el conflicto no es el fundamento último de una sociedad política, sino que su basamento reside tanto en la concordia como en el enfrentamiento. Así, el Estado es ese poder y esfuerzo permanente que busca la seguridad y la paz en medio de un conflicto, reconociendo que los afectos pueden, en ocasiones, contraponerse, como así también concordar en aquello que persiguen.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia (2019). *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Allendesalazar Olosa, Mercedes (1988). *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- Ansaldi, Saverio (2001). *Spinoza et le baroque*. Paris: Kimé.
- Bentham, Jeremy (1842). *Tratados de legislación civil y penal*. Madrid: Oficina del Establecimiento Central.
- Bernstein, Jeffrey (2002). The Ethics of Spinoza's Physics. *North American Spinoza Society. NASS Monograph 10* (2002), 10, 3-17.
- Bunge, Wiep van et al (2011). Glossary. En Bunge, Wiep van et al, *The Continuum Companion to Spinoza* (pp. 141-339). London: Continuum.
- Chauí, Marilena (2012d). La institución del campo político. En *Política en Spinoza* (pp. 199-288). Buenos Aires: Gorla.
- del Lucchese, Filippo (2004). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli.
- del Lucchese, Filippo (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and indignation*. London & New York: Continuum.
- Durkheim, Emile (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- Jaquet, Chantal (2011). El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político" de Chantal Jaquet. En Tatián, Diego (Comp.), *Spinoza: VII coloquio* (pp. 281-294). Córdoba (Argentina): Brujas.
- Jaquet, Chantal (2018). Longing (*desiderium*) for Vengeance as the Foundation of the Commonwealth. En Yitzhak Y. Melamed & Hashana Sharp (eds.), *Spinoza's Political treatise. A critical guide* (pp. 78-92). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaminsky, Gregorio (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Ciudad de México: Gedisa.
- Kant, Immanuel (1873). *Principios metafísicos del derecho*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Lordon, Frédéric (2013). *La société des affects. Por un structuralisme des passions*. Paris: Éditions du Seuil.
- Macherey, Pierre (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie - La vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Matheron, Alexandre (1994). L'indignation et le conatus de l'État spinoziste. En Myriam Revault D'Allonnes & Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza: puissance et ontologie* (pp. ). Paris: Kimé.
- Misrahi, Robert (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Moreau, Pierre François (2005). Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux. En *Spinoza. État et religion* (pp. 21-34). Paris: ENS Éditions.
- Ramond, Charles (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses.
- Saada-Gendron, Julie (2005). L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique: Spinoza et Hobbes. *Astéris*, 3, 1-25.



- Spinoza, Baruch de (1985). *Ethics*. En *The Collected Works of Spinoza. Volume I* (pp. 408-617). New Jersey: Princeton University Press.
- Spinoza, Baruch de (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch de (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, Baruch de (2000). *Political Treatise*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Baruch de (2002). *Traité politique*. Paris: Le livre de poche.
- Spinoza, Baruch de (2005). *Éthique*. Paris: Le livre de poche.
- Spinoza, Baruch de (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch de (2014). *Ética*. En *Baruch Spinoza. Tutte le opere* (pp. 1141-1607). Milano: Bompiani.
- Spinoza, Baruch de (2014). *Trattato político*. En *Baruch Spinoza. Tutte le opere* (pp. 1625-1783). Milano: Bompiani
- Spinoza, Baruch de (2015). *Traité politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Spinoza, Baruch de (2016). *Political Treatise*. En *The Collected Works of Spinoza. Volume II* (pp. 503-604). New Jersey: Princeton University Press.
- Torres, Sebastián. (2011). Spinoza y la venganza. Notas sobre "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político" de Chantal Jaquet. En Diego Tatián (comp.), *Spinoza: VII coloquio* (pp. 295-303). Córdoba (Argentina): Brujas.
- Torres, Sebastián (2012). "Mirarse a la cara": venganza, memoria y justicia entre Hobbes y Spinoza. *Anacronismo e irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 2 (2), 58-88.
- Zac, Sylvain (1965). *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.