



Entrevista a Natalia Sabater: Ética, imaginación y felicidad en Spinoza¹

Interview with Natalia Sabater: Ethics, Imagination, and Happiness in Spinoza

Andrés Contreras Díaz²

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

andresicd3@gmail.com

Fecha de recepción: 10/11/2025 — Fecha de aceptación: 15/12/2025

1.- Introducción

La entrevista realizada a la filósofa argentina Natalia Sabater aborda la vigencia del pensamiento de Baruch Spinoza, con especial atención a la relación entre imaginación, conocimiento y felicidad. Sabater inicia relatando su trayectoria académica, desde sus estudios de licenciatura hasta su tesis doctoral sobre la recepción de Spinoza en Argentina, y menciona sus investigaciones actuales sobre el vínculo entre Borges y Spinoza. Destaca la inseparabilidad entre ontología y ética en la filosofía spinoziana, concebida como práctica que orienta modos de vida.

En cuanto a la teoría del conocimiento, explica que la imaginación es entendida como un conjunto de ideas llamadas por Spinoza ideas de afecciones. Este primer género de conocimiento constituye nuestra percepción inmediata del mundo, aunque sea parcial e inadecuada. No se supera ni se sustituye por la razón o la intuición, sino que coexiste con

¹ Entrevista realizada el 9 de octubre de 2025, en Buenos Aires, Argentina.

² Estudiante de Magíster en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Magíster en Ciencia Política y Administrador Público por la Universidad de Chile.
<https://orcid.org/0009-0001-2727-0241>



ellas. La imaginación cumple un papel ético fundamental, pues permite reconocer lo que nos afecta y sostiene la dimensión intersubjetiva de la existencia.

Respecto a la felicidad, Sabater subraya la importancia de las ideas imaginativas en la génesis de los afectos, la mayoría originados en conocimiento inadecuado. Comprender estos mecanismos es esencial para la ética, que busca encuentros alegres y moderación. Finalmente, reflexiona sobre la crítica spinoziana a la trascendencia y los valores absolutos, proponiendo una ética basada en la utilidad y la reciprocidad.

2.- Spinoza, una filosofía práctica

Andrés Contreras: Natalia, primero quería preguntarte por tu trayectoria académica y tu trabajo actual. ¿Podrías contarnos brevemente cómo llegaste a interesarte por Spinoza y de qué manera su pensamiento ha orientado las investigaciones que desarrollas actualmente?

Natalia Sabater: Mi interés por Spinoza comenzó durante mis estudios de licenciatura. Desde entonces me atrajo la filosofía moderna en general, por lo que cursé las materias optativas vinculadas a esa área: *Problemas de historia de la filosofía moderna I y II*, además de seminarios relacionados con Spinoza.

En esa etapa obtuve una beca para investigar la noción de destinación humana en Spinoza. Esta pregunta por el destino del ser humano fue central en el siglo XVIII, especialmente con el romanticismo y el idealismo. Incluso aparece antes en un texto del autor alemán Spalding, titulado *El destino del hombre* (1764)³. Luego, pensadores del idealismo alemán como Mendelssohn y Fichte retoman esta cuestión.

Mi investigación en esa beca, y posteriormente en la licenciatura, se centró en cómo Spinoza concibe ese tránsito ético que podemos llamar destino, entendiendo que no hay fatalismo ni

³ En el idioma original: *Die Bestimmung des Menschen*



teleología. Es decir, no existe un punto de llegada predeterminado, porque no hay predestinación, y tampoco un fin último, porque no hay teleología. Entonces, ¿cómo se piensa ese tránsito ético hacia la felicidad, que es—en cierto grado—la destinación inmanente que Spinoza propone? Ese fue el tema de mi tesis de licenciatura y de mi primer libro.

Más adelante, mi tesis doctoral abordó la recepción de Spinoza en Argentina, en el Río de la Plata primero, desde el siglo XVIII hasta 1950, es decir, hasta la primera mitad del siglo XX. Realicé esta investigación con una beca doctoral del CONICET. Paralelamente, antes de graduarme, ingresé a la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad, donde actualmente soy docente. Allí imparto clases sobre Spinoza, pero también sobre Descartes, Hume y otros autores modernos.

Hoy la situación en Argentina es compleja en términos de financiamiento para la ciencia y la técnica, y el achicamiento del CONICET ha limitado las posibilidades de continuar investigaciones bajo ese organismo. Finalizada mi beca doctoral, me dedico principalmente a la docencia. Tengo un cargo en el Instituto de Filosofía, además del de Filosofía Moderna, y coordino actividades del Instituto junto a docentes, estudiantes e investigadores.

Mis investigaciones actuales siguen la línea del doctorado. Estoy realizando un postdoctorado sin beca, centrado en la relación entre Borges y Spinoza, como una continuación de la reflexión sobre Spinoza en Argentina. Me interesa indagar cómo Borges, escritor fundamental del siglo XX con proyección internacional, lee a Spinoza, escribe dos poemas sobre él y lo cita en varios cuentos y poemas. ¿Cuál es el lugar de Spinoza como fuente en Borges y qué vínculo filosófico o especulativo puede trazarse entre ambos? Para ello, realizo también una lectura filosófica de los textos borgianos.

Desde el inicio trabajé con la doctora María Jimena Solé, una reconocida especialista en Spinoza en Argentina y fundadora de grupos de investigación. Pertenezco a su equipo y, desde siempre, lo que más me atrajo de Spinoza es el tipo de mundo al que nos invita a vivir. Para mí, la filosofía es inseparable del plano ético y político: cómo concebimos el mundo y



fundamentamos teóricamente lo que existe determina el tipo de mundo en el que elegimos vivir. En ese sentido, Spinoza ofrece una filosofía que permite ver, pensar y habitar el mundo de otra manera. Siempre me sentí profundamente identificada con ese horizonte spinoziano.

A: Como diría Deleuze, es una filosofía práctica también, que te invita...

N: Totalmente, sí. Creo que toda filosofía es, en algún sentido, una filosofía práctica. Si alguien se dedica a Hobbes y considera que allí hay una verdad, su vida va a adquirir ese color: la interpretará, la vivirá y la habitará desde esas categorías.

Para mí, esa relación es inseparable. No existe filosofía que no tenga un impacto práctico, que no suponga una forma de vida y una disposición desde la cual actuar y convertirse en un agente ético. A veces esto parece quedar velado: hay pensadores que intentan separar o disociar elementos que, para mí, son inevitables.

Por ejemplo, a Descartes le ocurre cuando busca pensarse a sí mismo como pensamiento puro y, al mismo tiempo, usar la filosofía como vehículo exclusivo para la acumulación de conocimiento verdadero y la construcción de un edificio científico. Esa concepción implicó una forma de entender al ser humano, de estar en el mundo y de hacer ciencia que llega hasta nuestros días: el investigador como ajeno al exterior, ajeno a su contexto, ajeno a los fines...

A: Como mirado desde arriba.

N: Exacto, como esa supuesta neutralidad, esa universalidad del conocimiento o normatividad. Aunque no sea estrictamente un proyecto cartesiano, está vinculada a conceptos del cartesianismo que impactan en la vida y en las actividades humanas.

Por eso, para mí, estas dimensiones siempre están unidas. Spinoza lo entiende muy bien, y por eso titula *Ética* a la obra en la que presenta todo su sistema filosófico y los fundamentos de su ontología. Porque no se pueden separar. Esa inseparabilidad fue siempre lo que me atrapó de Spinoza.



3.- Imaginación y conocimiento en Spinoza

A: Avancemos con la siguiente pregunta. Mencionabas la ontología, pero también hay una gnoseología en Spinoza. Quisiera preguntarte sobre el primer género del conocimiento. Spinoza distingue tres, y el primero, la imaginación, aparece vinculada a la experiencia vaga y al signo. ¿Cómo entiendes la relación entre estas fuentes, o entre la imaginación y la manera en que condiciona nuestra percepción del mundo y nuestra forma de conocer? ¿Cómo se articula esta relación entre imaginación y conocimiento?

N: Perfecto. En primer lugar, me parece importante remitirse a la crítica de Spinoza a la noción de facultad, presente en otros filósofos modernos como Hume, Descartes o Kant. Para ellos, el ser humano es un ser que tiene facultades, es decir, en el que se pueden distinguir distintas formas de conocer que están atadas a su propia subjetividad o a la constitución de su subjetividad. Spinoza, en cambio, niega que las facultades sean algo separado o distinguible. Los géneros de conocimiento son definidos como conjuntos de ideas.

El alma, para Spinoza, es una idea (E II Def. 3): un modo finito del atributo pensamiento, una idea compleja compuesta por muchas ideas. Estas pueden agruparse según sus características. Así, cuando hablamos de razón, imaginación o intuición, no nos referimos a procesos estrictamente subjetivos ni a facultades, sino a conjuntos de ideas. La imaginación es justamente el conjunto de ideas que él llama de afecciones: ideas vinculadas a lo que nos afecta (E IIp17. Escolio 1).

Estas afecciones se clasifican en categorías (E IIp40 Escolio 2) como el signo—algo identificable, como letras escritas—, vestigios en el propio cuerpo y la experiencia vaga, que es más compleja y múltiple. El signo es más fácil de identificar porque nos afecta de manera determinada, mientras que la experiencia vaga es más densa, más espesa.

A: Algo que escuchamos, que oímos.



N: Exacto, lo que sentimos en este momento: sonidos, el peso del cuerpo sobre la silla, texturas. Es vaga porque es múltiple y compleja. La característica general de estas ideas de la imaginación es que son ideas de afecciones: aquello que nos afecta y cómo interactuamos con otros cuerpos y con el mundo. Es un conocimiento del mundo y de nosotros mismos en función de nuestro vínculo con las cosas, de cómo afectamos y somos afectados.

Por eso, no diría que la imaginación determina nuestra percepción del mundo, sino que es nuestra percepción del mundo. Ese conjunto de ideas que llamamos imaginación representa nuestro vínculo con la realidad. Es un conocimiento que Spinoza considera inadecuado porque es parcial: no nos permite acceder a la cosa en tanto es en Dios, sino solo desde nuestra perspectiva corporal. Aquellas ideas de afecciones que son inadecuadas involucran dos naturalezas: la nuestra y la de la cosa que nos afecta. Son inadecuadas porque no comprenden ninguna de las dos en su esencia, sino solo la interacción entre ambas (E IIp29 Escolio).

A: Solo lo puedo conocer como parte, como una parte de eso.

N: Exacto, como una parte y en función de cómo me afecta. Spinoza lo explica en la segunda parte de la *Ética* (IIp17 Escolio), donde desarrolla un tratamiento más filosófico de la imaginación. Allí señala que la idea que yo tengo de Pedro no es la idea de Pedro que existe en Dios, sino la idea que yo, como individuo singular, tengo de ese sujeto en función de cómo me vinculé con él.

En ese sentido, la imaginación concibe lo singular como una parte recortada: no entiende su relación con todas las demás partes, sino que lo percibe como una singularidad aislada. Es un conocimiento de lo singular, pero escorzado, parcial. No conoce lo singular desde su esencia—como ocurre con la intuición, que capta las esencias de las cosas—, sino desde su vínculo conmigo y con mi cuerpo.

Por eso, estas ideas siempre hablan también de mí. La idea que tengo de Pedro involucra mi naturaleza y la de Pedro. Es inadecuada porque no es la idea de Pedro que existe en Dios, ni



la idea de Pedro en tanto modo de la sustancia. Spinoza las llama inadecuadas, pero aclara que no son falsas: no son erróneas, aunque pueden ser causa de error si el individuo las confunde con ideas adecuadas o desconoce su naturaleza.

Este conocimiento es necesario e ineludible para la ética. No puede no existir, porque siempre percibimos desde nuestro cuerpo y desde nuestra perspectiva. Una idea adecuada no reemplaza a la inadecuada: ambas se afirman independientemente y se iluminan mutuamente. La idea adecuada no es la “verdadera” que elimina la “falsa”, sino que coexiste con la inadecuada.

La imaginación, entonces, ocupa un lugar fundamental en la ética porque nos permite tener una experiencia inmediata del mundo: saber qué nos genera bienestar, qué nos perjudica, qué compone con nuestro ser y qué no. Aunque luego podamos evaluar racionalmente esos vínculos, la imaginación es un primer momento ético esencial. Nos enseña algo sobre nuestro cuerpo, sobre los demás cuerpos y nos muestra que el mundo es, de manera inmediata, un espacio intersubjetivo en el que necesariamente somos con otros.

A diferencia de Descartes, que supone que el pensamiento se percibe a sí mismo primero, independiente de todo lo demás, Spinoza afirma que el alma se conoce a sí misma en tanto conoce el cuerpo y las ideas de sus afecciones. Es una forma de apercibirse del propio ser en relación con otros, que nos hacen saber que estamos y que estamos con ellos.

Dentro de la categoría general de imaginación, Spinoza distingue subtipos, como la memoria (E II18 Escolio): esa concatenación de ideas de afecciones según el orden en que se presentaron al cuerpo. La memoria es el relato que construimos a partir de nuestras afecciones, lo que conectamos mecánica o conscientemente. Es la historia que nos contamos a nosotros mismos. En ese sentido, la memoria también es fundamental: nos permite recordar lo que nos hace bien, apartar lo que nos hace mal y acumular experiencias para vincularnos con el mundo.



A: No sé cómo entiendes esta idea entre idea falsa, idea errónea o idea verdadera, con esto que dice Spinoza (E IIp35 Escolio) de que vemos el sol y lo imaginamos a veinte pies de distancia—creo que esa es la medida que usa—, pero solo a través de la razón o de otro tipo de conocimiento sabemos que no está a veinte pies. Entonces, ¿hasta qué punto el primer género de conocimiento puede ser superado o transformado por los otros géneros? ¿O persiste siempre como una base inevitable para estar en el mundo?

N: Sí, creo que no hay una superación ni una jerarquía de escalones. Todos los individuos humanos—que son los que más ocupan a Spinoza—tienen siempre todos los tipos de ideas habitando su alma, esta mente compuesta por múltiples ideas. No es que la imaginación sea un primer momento que luego es reemplazado por la razón y, después, por la intuición. No hay una noción acumulativa ni una progresión evolutiva.

A: Como si fuera algo evolutivo...

N: Exacto, no lo es. Una persona que tiene muchas ideas adecuadas—el físico o el astrónomo que conoce el Sol y los cuerpos celestes—sigue viendo el Sol igual. Las ideas no se sustituyen, se complementan. Cada género aporta un tipo de conocimiento específico sobre lo real: las ideas inadecuadas de la imaginación nos muestran cómo experimentamos lo real, cómo nos afecta; las ideas adecuadas de la razón revelan las relaciones objetivas entre las cosas, sus propiedades comunes; y la intuición recupera la singularidad para hablarnos de las esencias.

Cada género apunta a algo del mundo y todos son necesarios. El problema de las ideas inadecuadas es que, al no mostrar las relaciones objetivas ni las propiedades esenciales, pueden llevarnos al error si creemos que esas ideas son las cosas mismas. Cumplen entonces una función encubridora: ocultan las verdaderas causas y propiedades.

Sin embargo, Spinoza no las llama falsas. Aunque pueden conducir al error, no son erróneas en sí mismas. De hecho, en el escolio de la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética*,



Spinoza afirma que el problema de la imaginación reside en no saber que imaginamos. Cuando sabemos que imaginamos, podemos atribuir esa actividad a una potencia y no a un vicio, y en ese sentido hablar de una imaginación libre. Cuando uno se determina a imaginar conscientemente, surge una virtud.

Esto plantea una pregunta interesante: ¿cómo es posible que Spinoza hable de la imaginación como virtud, cuando la libertad parece asociada al conocimiento adecuado? Creo que el arte, el mito o la profecía son ejemplos de imaginación libre: formas de imaginar que se saben a sí mismas. Cuando vemos una obra de teatro, no creemos que eso sea lo real; sabemos que es figurativo, simbólico. Esa conciencia convierte la imaginación en potencia. Incluso Spinoza parece abrir la posibilidad de concebir la imaginación como un estado potente, capaz de enriquecer nuestra experiencia del mundo.

A: Incluso sabiendo su inadecuación... la idea de mito: sabemos que el mito es mito, pero lo creemos.

N: Ni siquiera diría “incluso sabiendo”, sino precisamente porque lo sabemos. Sabemos que es un mito. El problema de la teología es que afirma que esa interpretación de las Escrituras es lo real. Oculta su carácter interpretativo, subjetivo e histórico, y se presenta como una interpretación dominante y hegemónica.

A: Ahí nace el concepto de superstición... de los elementos que son supersticiosos.

N: Exacto, sí, ahí están enmascarados. En cambio, cuando sé que imagino, cuando sé que eso no es real, lo que comprendo es algo de otro orden: una potencia que se vincula con una virtud. Por eso no creo que sea un conocimiento a ser superado ni que sea falso o erróneo en sí mismo; incluso tiene un lugar ético.

A: Como necesariamente terciario...

N: Claro, para nada.



4.- Imaginación y felicidad en Spinoza

A: Siguiendo con la idea de imaginación, quería preguntarte por la relación entre imaginación y felicidad. Estuve buscando y vi que escribiste sobre la felicidad (Sabater, 2019; Sabater, 2022), así que me parecía importante preguntarte respecto a esto. Si bien la imaginación en Spinoza suele asociarse al error, también parece tener un papel en la constitución de los afectos. ¿Cómo interpretas la relación entre imaginación y felicidad en la filosofía de Spinoza?

N: Creo que las ideas de las afecciones tienen una importancia sustancial en la vida afectiva humana, porque son la causa de la mayor parte de los afectos. Las ideas adecuadas siempre generan un afecto activo, es decir, un aumento de nuestra potencia, porque el afecto es esa variación de la potencia de obrar: un tránsito que supone aumento o disminución de la potencia.

El conocimiento adecuado produce afectos activos, pero son más escasos. En general, tenemos menos ideas adecuadas, y muchas veces los afectos activos son menos potentes que los afectos pasivos, que se afirman con más fuerza porque dependen de la potencia de causas exteriores. Nuestra potencia singular puede ser superada por la potencia de esas causas externas, lo que hace que los afectos pasivos tengan más impacto.

Por eso, las ideas inadecuadas son causa de muchos más afectos y son fundamentales. En la tercera parte de la *Ética*, Spinoza analiza principalmente afectos pasivos, basados en conocimiento inadecuado, donde no somos causa única sino parcial. Afectos como el amor, la alegría, la esperanza o la gloria suelen originarse en ideas inadecuadas. Estudiarlos implica comprender los mecanismos de la imaginación: asociación, transitividad, imitación. Por ejemplo, amar a alguien porque se parece a nuestro padre o madre: la causa es la semejanza con algo que nos genera alegría.



Estos mecanismos muestran que la imaginación es clave para entender los afectos. Y para la ética es fundamental comprender nuestras ideas de afección, incluso si son inadecuadas, porque nos permiten entrar en contacto con las causas de lo que sentimos. En la tarea ética hacia la felicidad, es esencial entender que los afectos alegres son mejores que los tristes, como regla general. Esto se comprende experimentando esas variaciones de potencia.

A: Y de movimiento y reposo de los cuerpos...

N: Que lo puedo comprender también a partir de mi propia experiencia. Si bien está vinculado a ideas adecuadas, puedo tener algún atisbo desde la experiencia inmediata, desde las ideas inadecuadas que surgen de mis afecciones. En ese sentido, todo el conocimiento que nos brinda la imaginación—que la alegría es potente y la tristeza impotente, que es mejor vincularse con los otros desde afectos alegres, que es mejor vivir afirmando aquello que nos hace bien y evitando lo que nos perjudica—tiene un lugar en la ética.

La felicidad no se reduce al concepto específico de *beatitud*, que Spinoza vincula al conocimiento de la naturaleza y al afecto que surge de la comprensión intuitiva de las esencias. Si bien la beatitud ocupa un lugar fundamental en la ética, creo que la felicidad es un camino con distintas instancias. Una de ellas consiste en llevar una vida beneficiosa, habitada por afectos alegres, por la concordia con los demás, por el amor al prójimo y también por el disfrute moderado.

No en exceso, porque el exceso nos conduce a pasiones que disminuyen nuestra potencia, incluso si son alegres, o a deseos que, en exceso, son pasivos y perjudiciales. Spinoza distingue tres pasiones originarias: alegría, tristeza y deseo (E IIIp15). Este último no es *conatus* sino *cupidas*: el conatus intencionado hacia una cosa concreta. Cuando los deseos son excesivos, se vuelven pasivos y dañinos (E IVp42-43).

En la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza formula proposiciones muy interesantes—no las traje aquí, pero las recuerdo—donde afirma que la risa es beneficiosa, que el teatro, los sabores y



las experiencias que nos generan placer y bienestar son valiosas. Si bien no deben practicarse en exceso (E IVp43-45), porque eso implicaría padecer, son experiencias que nadie puede quitarnos ni prohibirnos. Nadie puede decirnos que no las busquemos.

En ese sentido, Spinoza critica a la religión, que muchas veces intenta controlar la vida reduciendo las experiencias individuales, prohibiendo la búsqueda del bienestar en el vino, en las bebidas, en el teatro, en el arte, en los ornamentos, en los olores. Esto revela otra dimensión de la ética spinoziana: no se limita a la búsqueda del conocimiento adecuado—que siempre será necesaria—, sino que también implica comprender el conocimiento imaginativo y las ideas inadecuadas, que son elementos esenciales de la vida.

Por eso, creo que el conocimiento de la imaginación tiene un lugar en el camino hacia la felicidad. Nos enseña que la alegría es potente, que la tristeza es impotente, que es mejor vivir afirmando afectos alegres, vinculándonos con los otros y con el mundo desde aquello que nos hace bien. Todo esto forma parte de la ética y de la vida buena.

A: ¿Y hay algún lugar para pasiones como la tristeza que puedan llevar a aumentar la potencia? Siempre me lo preguntaba en Spinoza, porque siento que divide muy fuertemente las pasiones alegres de las tristes, y quizás pueden existir pasiones tristes que conduzcan a otras alegres.

N: Es una pregunta importante y una discusión que nunca está del todo saldada; depende de las perspectivas. Hay colegas que defienden una “ética de las pasiones tristes”, sosteniendo que tienen un lugar, como en la idea de “tocar fondo” para luego mejorar. Sin embargo, creo que, estrictamente a nivel teórico, eso sería una confusión para Spinoza.

Siempre que hablamos de afectos hablamos de tránsito: el afecto no es algo fijo ni ontológicamente identifiable, sino una variación, un estado dinámico. Aunque algunos afectos puedan ser más o menos constantes, siempre suponen un devenir, un despliegue de la potencia. Pero incluso en ese dinamismo, Spinoza explica que las pasiones tristes son



aquellas que disminuyen nuestra potencia, que generan un perjuicio, aunque puedan dar lugar a pasiones alegres.

Por ejemplo, el mal que sufre una persona que odio puede producirme alegría (E IIIp39), porque esa persona disminuye mi potencia y deseo que no tenga poder. Cuanta menos potencia tiene quien odio, más potencia creo que tengo. En ese sentido, el odio me lleva a buscar el daño del otro. Pasiones como la ira—el deseo de hacer mal a quien odio—o la venganza—el deseo de devolver un mal recibido—pueden generar alegría: la alegría de saber que el otro está despotenciado, triste. Pero Spinoza advierte que esa alegría está basada en una tristeza, en una despotenciación.

A: Que en el corto tiempo puede dar un aumento de potencia, pero después...

N: Exacto, porque está fundada en algo que me sigue despotenciando. Mientras pienso en la tristeza del que odio, sigo pensando en él, y eso disminuye mi potencia, aunque crea que aumenta. Si algo me llevó a tener más potencia, no fue por las pasiones tristes que sentía, sino por otras alegres que se opusieron a ellas y lograron imponerse.

Por eso, creo que no—respecto a tu pregunta inicial—, pero sí hay una lectura política de las pasiones. Por ejemplo, la humildad es una pasión triste (E III Def. De las Afecciones 26): disminuye la potencia del individuo. La soberbia (E III Def. De las Afecciones 27), en cambio, es una pasión alegre: aumenta la potencia individual. Sin embargo, a nivel político, la soberbia es perjudicial porque lleva a no considerar a los otros, a estimarse más de lo justo y a estimar a los demás en menos de lo justo, lo que resulta disolutivo para la comunidad. La humildad, en cambio, puede ser más útil políticamente.

Lo mismo ocurre con la vergüenza: es una tristeza que disminuye la potencia individual (E III Def. De las Afecciones 31), pero a nivel ético-político puede ser más útil que la impudicia, que implica no tener en cuenta al otro ni la mirada ajena. En ese sentido, hay pasiones tristes



que pueden resultar útiles y coadyuvar más que ciertas pasiones alegres al bienestar del colectivo que somos.

5.- Spinoza y materialismo

A: Te quiero llevar a otro tema. Se ha dicho de Spinoza—autores como Althusser, Toni Negri, Deleuze—que lo han reivindicado como un Spinoza materialista. En ese sentido, ¿en qué medida consideras que el pensamiento de Spinoza puede inscribirse en una tradición como esta? ¿Y cómo puede dialogar, por ejemplo, con Hobbes o Maquiavelo, que se entienden más dentro de esa tradición materialista?

N: Entiendo la posición de esos autores, porque Spinoza fue considerado por la historia de la filosofía posterior como un racionalista, incluso como un cartesiano, un exponente del cartesianismo. Se hicieron varias lecturas que lo ubicaban en esa línea. Entonces, comprendo que la idea de un Spinoza materialista surge para contrarrestar esa interpretación.

Como venimos conversando, es claro que Spinoza otorga un lugar central a la extensión como atributo de Dios, y se ocupa de explicarlo con detalle. La extensión debe ser un atributo divino; de lo contrario, no habría causa para explicar su existencia, y ese es un problema para la religión. Si Dios no tiene relación con el cuerpo, ¿cómo lo produce?, ¿cómo lo crea?, ¿de dónde surge algo que no guarda vínculo con Dios? Filosóficamente, es contradictorio afirmar que la extensión no es atributo de Dios ni parte de su naturaleza. En ese sentido, los cuerpos, como modos de la extensión (E II Def. 1), son elementos necesarios, fundamentales y divinos, como todo lo que existe.

Ahora bien, creo que las interpretaciones que reducen el spinozismo a racionalismo o materialismo caen en uno de los polos del dualismo. Son erróneas porque no ven que la postura spinoziana es una síntesis de esas antítesis. No hay preponderancia de la materia sobre el espíritu ni del pensamiento sobre la extensión. Lo que hay es una mismidad, una



inmanencia, un monismo y un panenteísmo donde todos estos elementos tienen la misma jerarquía, el mismo valor, y nos remiten de igual modo a la realidad y al ser.

Por eso, ninguna lectura que anule uno de los atributos o que proponga como prioritario el pensamiento sobre la extensión—o viceversa—hace justicia a Spinoza. Su propuesta es radicalmente distinta: una ontología que rompe con el dualismo y que, en ese sentido, puede dialogar con tradiciones materialistas, pero sin confundirse con ellas.

A: A la extensión o al pensamiento...

N: Ninguna de las dos determinaciones de lo real—de las que, además, existen infinitas que desconocemos (E Ip16)—debería ser privilegiada. Para mí, ninguna caracterización que se incline hacia uno de los polos es útil, porque Spinoza presenta elementos del racionalismo, del empirismo y del materialismo, y justamente a partir de esa síntesis propone su filosofía como algo nuevo, algo que no existía y que se inaugura con su perspectiva. Siempre hay que tener presente esta advertencia.

Si hablamos de la reivindicación spinoziana del cuerpo, de la extensión, de la imaginación y de toda dimensión humana como algo necesario, real y, en tanto tal, perfecto, no debemos olvidar que el conocimiento es fundamental. Es un elemento central de la vida ética y política: el conocimiento de las ideas adecuadas, el ejercicio de la filosofía, el ejercicio del pensamiento. Ambas dimensiones son inescindibles, y eso hay que tenerlo claro.

Ahora bien, todos estos autores hacen una lectura de Spinoza que les permite decir algo propio. En ese sentido, es válida, aunque a nivel académico pueda ser cuestionada, porque les permite construir una reflexión distinta.

En cuanto a Hobbes y Maquiavelo, nunca me quedó del todo claro por qué deberíamos unirlos a todos bajo una perspectiva materialista.



A: Se supone que hay una idea de materialismo desde Tucídides hasta Maquiavelo, que viene de la noción de la “verdad efectiva de las cosas”.

N: Sí, creo que tanto Hobbes como Maquiavelo y Spinoza se apartan de la perspectiva moralista, tradicionalista y verticalista. Ahí hay una coincidencia. Con Maquiavelo, la coincidencia más fuerte es el realismo: la necesidad de pensar las cosas como son y no como deberían ser, de pensar la política y al ser humano tal como existen, sin valoraciones morales ni prescripciones normativas.

Con Hobbes, la afinidad está en la interpretación de los seres en función de su potencia, de su poder: la idea de que no hay esencias universales, sino capacidades, poder de ser y poder de hacer. Eso es lo que compone el mundo, y en ese sentido, ese es nuestro derecho: el derecho que tienen todas las cosas. Así, en la noción de potencia y poder hay un acercamiento con Hobbes, que se extiende a la idea de derecho natural.

6.- Vigencia actual del pensamiento Spinoziano

A: Para ir cerrando, tengo unas últimas preguntas. ¿Por qué crees que Spinoza sigue siendo un pensador tan actual? ¿Qué aporta hoy su filosofía, su manera de pensar la vida, la política? ¿Por qué lo seguimos pensando? ¿Por qué es tan actual?

N: Creo que Spinoza es muy afín a cierta reflexión latinoamericana. Es un filósofo distinto, en principio porque formó parte de varias minorías y subalternidades: fue judío expulsado, proveniente de una familia marrana, y eso lo diferencia de muchos pensadores europeos católicos que no atravesaron ese tránsito de conversión, huida y persecución. Incluso dentro de su propia comunidad judía fue excomulgado, separado de su tradición, obligado a transitar un camino marginal.

En ese sentido, Spinoza es un pensador subalterno, censurado, apartado, y ese estatuto le permitió pensar lo que otros no podían: cuestionar un mundo europeo basado en una visión



hegemónica que no lograba pensarse a sí mismo. Spinoza pudo pensar dimensiones de lo real que otros filósofos no alcanzaron, y que hoy siguen siendo necesarias.

Las consecuencias éticas y políticas de su filosofía son enormes: la negación de un creador trascendente hecho a imagen y semejanza del ser humano, la crítica a la antropomorfización de la naturaleza como muestra de ignorancia.

A: Como si tuviera cualidades, como si pudiera castigar...

N: Exacto. Spinoza niega la existencia de valores morales trascendentes, del bien y el mal absolutos, de premios y castigos. Estas ideas—el creador trascendente y la moralidad asociada—eran pilares de la reflexión occidental. Spinoza los desarma y propone una ontología de la inmanencia, un monismo donde todos los seres valen lo mismo, sin jerarquías entre los finitos. Todos los seres tienen alma y cuerpo. Eso fue innovador en su época y sigue siendo contestatario hoy: nos permite pensar lo humano como una parte más de una trama infinita, no como centro ni medida de todo.

Así, la ética deja de ser el terreno de la prescripción y del deber, para convertirse en el terreno de la potencia, de la posibilidad de composición, donde lo que prima es lo útil: lo útil para mí y lo útil para los demás. Lo que se revela, finalmente, es la reciprocidad entre el bien individual y el bien común.

A: Lo que hace bien, más que lo que está bien...

N: Exacto. Lo que hace bien. Eso permite pensar que, aunque las pautas éticas externas puedan parecer las mismas, las razones que las fundamentan son otras, y eso lo cambia todo. No es que “no hay que matar porque está mal”, sino “no hay que matar porque no es útil, porque no nos hace bien ni a mí ni al otro”. Esta fundamentación supera la lógica del mandato, que genera sectarismo, desviación y deserción. El deber impuesto produce huida, escape.



En cambio, la ética inmanente nos coloca como agentes y nos permite comprender de primera mano por qué algo no es útil, por qué no nos conviene hacerlo. Siempre desde la comprensión adecuada de mí mismo y del otro como iguales, como partes recíprocas de una misma totalidad. Estas dimensiones del spinozismo son muy contemporáneas, muy útiles para pensar lo real y, al mismo tiempo, para proyectar una política que no sea utópica en el sentido alienante de las grandes utopías del siglo XX, que implicaban inmolación o sacrificio por la causa.

Spinoza nos permite pensar un proyecto político comunitario, que no supone mi propia alienación ni mi disgregación respecto del otro. Un proyecto donde estoy con el otro y compongo con el otro desde la afirmación de mi propia potencia, porque eso aumenta mi potencia y la de los demás. Nos permite pensar un proyecto político de integración y composición, que es lo que la realidad necesita hoy. Por eso Spinoza sigue vigente, y esperamos que se construyan más proyectos realmente spinozianos.

A: Muchas gracias...



Bibliografía

Sabater, N. (2019). *La destinación humana en Spinoza: Una interpretación de su proyecto ético*. Ragif Ediciones.

Sabater, N. (2022). Felicidad. En M. J. Solé (Dir.), *Introducción a Spinoza* (pp. 195–217). Ragif Ediciones.

Spalding, J. J. (1764). Die Bestimmung des Menschen. Weidmanns Erben und Reich.

Spinoza, B. (2000). Ética demostrada según el orden geométrico (A. Domínguez, Ed. y Trad.). Editorial Trotta.