

SPINOZA: EMPODERAMIENTO Y ÉTICA DE LA COMPOSICIÓN

GERMÁN ULISES BULA CARABALLO *

RESUMEN

Este texto presenta la propuesta ética de Spinoza como una ética de composición o formación de cuerpos compuestos; esto es, como una ética de la búsqueda de juegos de suma positiva. Se presenta, además, una mirada espinosista al concepto de empoderamiento postulando que éste no es posible sino a través de la composición.

Palabras clave: Spinoza, ética, teoría de juegos, empoderamiento, cuerpo

SPINOZA: EMPOWERMENT AND THE ETHICS OF COMPOSITION

GERMÁN ULISES BULA CARABALLO

ABSTRACT

This text presents a view of Spinoza's ethics as centered on the creation of composite bodies, that is, on the search for positive-sum games; also, the concept of empowerment is viewed from a spinozist perspective, supposing that it is only possible through composition.

Key words: Spinoza, ethics, game theory, empowerment, body

EL PRESENTE ESCRITO TIENE DOS PROPÓSITOS. El primero, es presentar la propuesta ética de Spinoza como una “ética de la composición”, esto es, como la actividad de generar juegos de suma positiva entre individuos, sociedades y sistemas, en general. El segundo, es explorar el concepto de empoderamiento desde esta perspectiva, para de allí extraer algunas ideas sobre cómo se debe comprender, producir y medir el empoderamiento.

Para Spinoza, la ética no consiste en una serie de normas o preceptos para determinar cuáles acciones son loables y cuáles condenables; lo que interesa a este pensador es la búsqueda de la felicidad, y su *Ética* es una propuesta acerca de cómo conseguirla. ¿En qué sentido se trata de una propuesta ética? ¿No habría que distinguir, con Kant, entre las normas prácticas que hay que seguir para conseguir la felicidad y las leyes morales que se deben seguir para ser bueno y hacerse digno de ella?

En efecto, Kant distingue entre el esfuerzo que llevamos a cabo, motivados por nuestros deseos, para conseguir la felicidad y el esfuerzo con que, motivados por la razón, procuramos hacer el bien, no porque nos convenga sino por respeto a la ley moral (Kant, 2007). Para Spinoza, esta distinción sería imposible, inclusive como distinción de razón porque, en su sistema, la felicidad *equivale* a la virtud. Por otro lado, sería imposible vivir de otro modo que motivados por nuestros deseos y en pos de la felicidad: para Spinoza, los seres humanos, como todos los demás cuerpos, son procesos que, constitutivamente, buscan aumentar su poder de obrar, esto es, buscan su propio beneficio; es decir, que tienen *conatus*: “Cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (*Eth*, 3p6)¹. Esto no quiere decir que en cada cosa, entre las cosas que hace, está el esforzarse por perseverar en su ser; quiere decir que la esencia misma de cada cosa consiste en dicha perseverancia: “El esfuerzo con que

¹ Las citas a la *Ética* de Spinoza se harán de la siguiente manera: El primer número indicará la parte de la ética que se cita. Si viene seguido de pref, se refiere al prefacio; ap si se refiere a un apéndice, def y un número a una definición, ax y un número a un axioma, y p y un número a una proposición. Así 1ax3 se refiere al tercer axioma de la primera parte, 5pref al prefacio de la quinta parte, 2def1 a la primera definición de la segunda parte y 3p4 a la cuarta proposición de la tercera parte. Cuando se cita una demostración, escolio o corolario de una proposición, se indica después del número de la misma con las abreviaciones dem, esc, cor. Por ejemplo, 1p5dem se refiere a la demostración de la quinta proposición de la primera parte. En lugar de la fecha de la edición y el nombre del autor, se utilizará la abreviación *Eth*: para citar este libro.

cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (*Eth*, 3p7). Así pues, ningún cuerpo, humano o de cualquier otro tipo, puede hacer algo distinto a afirmar su propia esencia.

¿Cómo, entonces, hay una ética en Spinoza? Los humanos, en su búsqueda de la felicidad e interés propio, pueden seguir diferentes estrategias: algunas (menos exitosas) los llevarán al conflicto con otros cuerpos; otras (más exitosas) derivarán en relaciones simbióticas con otros cuerpos, tales como el estado u otros seres humanos. Al invitar a seguir estrategias del segundo tipo, Spinoza, al mismo tiempo que propone una manera de conseguir la felicidad, propone un curso de acción ético, esto es, respetuoso de las normas sociales, inclinado hacia el amor para con otros seres humanos, y enfocado en la ayuda al prójimo y la búsqueda de su felicidad.

Que dicha armonización entre el interés propio y el interés de otros parezca quimérica tiene que ver con que tendemos a pensar que todas las interacciones humanas son competitivas; o, en el lenguaje de la teoría de juegos, *juegos de suma cero*. En efecto, son muchas las actividades humanas —desde el fútbol y el ajedrez, el póquer y la especulación en la bolsa de valores, hasta la guerra y la competencia mercantil— en las que las ganancias de un agente equivalen a las pérdidas del otro y, por lo tanto, pueden describirse como juegos de suma cero. Sin embargo, los seres humanos podemos entrar (y lo hacemos mucho más de lo que solemos pensar) en juegos de suma positiva, donde la ganancia de un actor es también ganancia de otro: en efecto, cuando la sociedad educa a una persona, no sólo gana la persona educada sino también la sociedad en su conjunto; cuando un individuo se vacuna contra una enfermedad contagiosa no sólo se ayuda a sí mismo sino a todas las personas con las que entra en contacto (y las personas con las que éstas, a su vez, entran en contacto); cuando comparto una idea no ocurre lo mismo que cuando comparto un pedazo de pan: al pan lo pierdo en la medida en que lo regalo, mientras que la idea, por el contrario, se enriquece y se hace más compleja cuando la pongo en común con otros y recibo sus críticas y sugerencias.

Una manera de distinguir los juegos de suma cero de los de suma positiva es pensando en los *bienes* que están en juego en cada caso. El dinero, los recursos materiales, la gloria y el poder son bienes cuyo disfrute por parte de un agente excluye el que sean disfrutados por otros, y que

se disminuyen al ser compartidos (la antropología filosófica de Hobbes (2007), se centra en esta clase de bienes). La democracia y la paz, por el contrario, son necesariamente bienes compartidos, y el conocimiento y la alegría son bienes que crecen al compartirse.

Para Spinoza, el desarrollo personal (al mismo tiempo ético, cognitivo y emocional) hace que los seres humanos se inclinen cada vez más por bienes que reemplazan las relaciones de competencia por relaciones de cooperación. Dicho de otro modo, el desarrollo ético consistirá en el abandono de juegos de suma cero por juegos de suma positiva, pues en ellos es posible una felicidad mayor. Quien busca el poder necesariamente tendrá enemigos entre quienes se le asemejen; quien busque conocer la naturaleza tendrá en otros de su misma inclinación valiosos aliados (ver *Eth*: 4p35 con corolarios y escolio). A continuación, explicaremos la manera en que la acción ética en Spinoza transforma los juegos de suma cero en juegos de suma positiva. Luego, pensaremos el concepto de “empoderamiento” desde el punto de vista de la ética de la composición.

1. La propuesta ética de Spinoza

LA ÉTICA DE SPINOZA TIENE QUE VER CON ADQUIRIR una perspectiva adecuada del propio lugar en el orden del universo (Bula, 2008). Exploremos el siguiente pasaje en el que Spinoza escribe a Henry Oldenburg explicando cómo concibe la conexión entre las partes y el todo:

En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte.

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber que las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar de algún modo entre sí (Spinoza, 1988: 236-237).

Una totalidad en Spinoza es aquello que tiene una naturaleza general a la que sus partes se ajustan; dicho de otro modo, un todo es un proceso, y se es parte de un todo en la medida en que se participa de un proceso. Las partes que componen un todo pueden ser a su vez procesos compuestos de partes, por lo que algo puede llamarse todo o parte según sea concebido por un observador. Hay pues, diversos *niveles de observación* según los cuales, por ejemplo, una partícula de quilo puede verse como un todo o como una parte de la sangre. De esto se sigue que, en la medida en que un observador comprende las conexiones entre las diferentes partes que componen un todo superior, deja de concebir a las partes de manera separada y comienza a pensarlas en términos del todo más amplio que componen (Bula, 2008). Los seres humanos somos como el gusanito hemático en cuanto concebimos como cosas separadas lo que compone un todo más amplio, porque ignoramos la naturaleza de ese todo más amplio: pensamos, por ejemplo, que somos algo aparte del planeta Tierra cuando ignoramos la manera en que nuestra propia vida depende de los ciclos ecológicos del mismo.

En la medida en que, por medio del cultivo de la razón, veamos que nuestro propio cuerpo concuerda con el resto del universo, lo percibiremos como una sola cosa con éste, y como una parte del todo (ver Lloyd, 2001: 341). Como somos esencialmente *conatus* que buscan su propia felicidad, los cambios en la comprensión de nosotros mismos y nuestra relación con nuestro entorno redundarán en cambios en nuestros deseos y actitudes. El cultivo de la razón coincidirá en Spinoza con el desarrollo ético-afectivo; y ambas cosas con una progresiva conciencia de uno mismo como parte de cuerpos compuestos de orden superior (véase el concepto de *autorrealización* y su importe ético y ecológico en Naess, 1989 y 2008). Al

concebir las cosas como partes de todos superiores, se llegará a una visión más ecuánime y serena de lo que ocurre en el mundo. Así opina Spinoza en carta a Oldenburg, sobre las guerras navales entre Holanda e Inglaterra que se desarrollaban a la sazón y que ambos correspondientes deploran:

Si aquel célebre burlón [Demócrito de Abdera] viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento de algunas cosas naturales que sólo percibo de forma parcial e inexacta (...) me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas (...) (Spinoza, 1988: 231)

Concebir un fenómeno adecuadamente es verlo en contexto, ver cómo se conecta con las otras partes de la naturaleza. Los hombres, como todos los demás seres naturales, son partes de la naturaleza total, y concuerdan con la misma y con las otras partes. La actitud correcta ante la vida no es quejarse del funcionamiento de esta o esa otra cosa individual sino comprender cómo funciona el orden más amplio que las rige, y procurar obrar adecuadamente a partir de esta comprensión.

La ética de Spinoza consiste en lo que podríamos llamar, siguiendo a Arne Naess (2001), una *expansión del ser*. A medida que un individuo se comprende mejor a sí mismo y a su entorno, comienza a vivir en un mundo más amplio y complejo del que antes conocía; se expande el campo de conciencia y, así, el campo de cosas que le conciernen al individuo y los cuerpos de orden superior de los que se siente parte.

Esta expansión no se da simplemente con conocer, de manera abstracta, que somos partes de una totalidad interrelacionada: la sabiduría no es tan barata. A través de múltiples relaciones y cogniciones, a través de la vida y la experiencia, comprendo cómo mi cuerpo hace parte de cuerpos compuestos de orden superior, y cómo mi devenir y el de otros cuerpos están relacionados. No hay una identificación instantánea con el universo, sino una progresiva ampliación de lo que conozco y entiendo que

me afecta (Bula, 2008). A medida que comprendo que el funcionamiento de otros cuerpos (sociales, individuales o naturales) impactan mi salud y mi felicidad, comienzo a preocuparme por esos otros cuerpos, y a comprometerme así con causas sociales, políticas o ambientales (ver Ravven, 2003: 260).

Para Spinoza, “Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (*Eth*: 4p19). Por lo tanto, el avance del conocimiento coincidirá con una “educación del deseo” (Ravven, 1989: 25); el conocimiento coincide con el pasar de juzgar bueno aquello que nos produce alegría según el orden aleatorio de la naturaleza (es decir, según nuestras asociaciones imaginativas), a juzgar bueno aquello que, de manera reflexiva, comprendemos que en efecto nos hace más felices y nos da más control sobre nuestras vidas. Por ejemplo, podemos pensar que el consumo de alcohol es lo que brinda la mayor felicidad, pero con el crecimiento cognitivo y emocional nos damos cuenta de que hay más felicidad en las relaciones de pareja amorosas y responsables, o en el compromiso con causas que promuevan el bienestar general. En la medida en que comprendemos los vínculos que nos unen a sistemas más amplios, nuestros deseos resultan informados por un conocimiento de dichos vínculos.

A raíz de ese conocimiento, el individuo buscará aquello que aumenta su poder de obrar y evitará lo que lo disminuye; es decir, según Spinoza, será virtuoso. Mientras que hay alegrías que son pasajeras y nos debilitan a la larga (como el consumo de alcohol), hay alegrías que nos fortalecen y nos hacen capaces de alegrías aún mayores, como el estudio de la naturaleza. En la medida en que el conocimiento es adecuado (correcto, racional), el deseo que produce es racionalmente motivado. Nuestro impulso inherente de buscar la felicidad encuentra una guía segura.

Para Spinoza, Dios no es otra cosa que potencia creativa, y todo lo que existe es manifestación de dicha potencia. Dicho de otro modo, Dios es la Sustancia y las cosas individuales que existen son los modos de la Sustancia (por ejemplo, las rosas, los grillos, los seres humanos, los países, las multinacionales y los ejércitos, son todos modos de una misma Sustancia). Dios no es, pues, una mente que concibe las cosas y después las crea, sino pura potencia creativa, tanto pensante como corporal, que se expresa en las cosas individuales. Así pues, la sustancia espinosista no

es esencialmente material ni esencialmente pensante, sino esencialmente *poder de obrar*. Es decir, lo primero es el proceso, la actividad, y ésta se manifiesta a través de lo que Spinoza llama los atributos de la Sustancia, esto es, el Pensamiento y la Extensión. Lo que definirá la vida buena espinosista se entenderá, en primera instancia, en términos de proceso y actividad. En segunda instancia, y compartiendo el mismo plano, están las diferentes manifestaciones de este proceso: el desarrollo corporal, emocional e intelectual (Ravven, 1989).

Ni el pensamiento ni la extensión se pueden equiparar con Dios, sino que éste es, primeramente, poder de obrar (ver *Eth*: 2p3esc). Asimismo, Spinoza define al ser humano (que es una manifestación del poder de obrar de Dios) no como pensamiento ni como corporalidad, sino como un proceso, una actividad, que se manifiesta paralelamente como pensamiento y corporalidad (Ravven, 1989: 8).

La esencia humana es el *conatus*, la capacidad de producir efectos, el ser un proceso que se afirma a sí mismo. En este sentido, el fin de la actividad no se encuentra por fuera de la misma, sino que el fin de la actividad es la actividad misma. Es así que Spinoza definirá el bien humano en términos procesuales: bueno es aquello que origina en los procesos mediante los cuales los humanos se afirman a sí mismos, y bueno es aquello que facilita dichos procesos (ver Ravven, 1989: 9): “La meta del sistema es el buen funcionamiento del sistema mismo” (Bula, 2008: 48). No existen ni premios, ni raseros exteriores a la correcta actividad del sistema que hagan buena la virtud; la virtud es su propia recompensa (*Eth*: 5p42). El poder de obrar de un cuerpo es la medida de su virtud, no la conformidad con un rasero diferente al cuerpo mismo. Esta idea contrasta con la práctica imperante en la actualidad de juzgar a cuerpos (es decir procesos) diversos, con diferentes devenires y formas de autoafirmación con un mismo rasero estandarizado: buen alumno es aquel que saca buena nota en las pruebas del estado, buena economía aquella que tiene un alto PIB per cápita, y buen cristiano el que sigue al pie de la letra las instrucciones de la iglesia.

Los seres humanos, siendo en esencia *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser, son esencialmente seres de deseo, que es la conciencia que tenemos de nuestro propio esfuerzo (*Eth*: 3p9esc). Las dimensiones mental, corporal y emotiva del ser humano son expresión de una misma actividad de autoafirmarse (Ravven, 1989: 21). Así como el mismo poder de obrar de la

sustancia se manifiesta en diversos atributos, así el mismo ser esencialmente conativo se manifiesta como mente y cuerpo, voluntad y deseo.

2. Los cuerpos compuestos

PARA SPINOZA, EL SER HUMANO ES UN CUERPO COMPUESTO de muchos otros cuerpos, como nuestra sangre (compuesta a su vez de partículas de linfa, quilo, etc.), nuestros órganos, etc. Spinoza definirá los cuerpos en términos de procesos; esto es, un cuerpo existe y persevera en la existencia en la medida en que lleva a cabo una serie de procesos dinámicos que son la expresión o actualización de su esencia misma (Bula, 2008). Es decir, la esencia de un cuerpo, lo que lo define y lo hace ser lo que es, es el proceso que le permite a dicho cuerpo existir. Así, por ejemplo, un pulmón no será un manojito de carne, venas y nervios de tal y tal tamaño y figura, sino los procesos fisiológicos que sus partes llevan a cabo. Los procesos que definen a los cuerpos pueden entroncar con otros procesos; los procesos del pulmón hacen parte de un proceso más amplio que es la vida del cuerpo humano. Así, el cuerpo humano está compuesto de muchos cuerpos que, además, están compuestos a su vez de otros cuerpos; es decir, procesos recurrentes que hacen parte de los procesos que constituyen las partes del cuerpo humano (ver *Eth*: 2p13esc incluidos axiomas, definiciones, lemas y postulados subsiguientes).

Si bien, el ser humano es un cuerpo muy compuesto y complejo, no es, de lejos, el más compuesto ni el más complejo. Los seres humanos hacen parte de cuerpos compuestos de diversos tipos: económicos, sociales, ecológicos. Y éstos tienen propiedades diferentes a los individuos humanos, y pueden componerse en cuerpos de orden superior:

(...) Si ahora concebimos otro [cuerpo], compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos, fácilmente, que toda la

naturaleza es un solo individuo², cuyas partes – esto es, todos los cuerpos – varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total (*Eth*: 2p13esc, lema 7).

La ontología de Spinoza permite pensar en cosas como sociedades o planetas en cuanto relaciones entre partes componentes; y permite pensar en relaciones como las que hay entre una parte componente y el todo que la compone, así como entre el todo y la parte. Se trata de procesos que hacen parte de procesos más amplios porque colaboran entre sí, porque los fines de un proceso son compatibles con los de otro (de no serlo, no podrían co-existir en un mismo cuerpo, ver *Eth*: 3p5 y 3p10). Podemos pensar, por ejemplo, en cómo el proceso vital del pólipo coralino colabora con el proceso vital de las algas coralinas; ambos buscan perpetuar y ampliar su propia existencia, pero colaboran el uno con el otro en una relación simbiótica: el pólipo coralino le proporciona a las algas una estructura alrededor de la cual erigirse, y las algas le proporcionan al coral alimento a través de la fotosíntesis, que los pólipos no pueden realizar. Ahora bien, pólipo y alga coralina hacen parte de un arrecife de coral, que es un proceso más amplio del que ambos hacen parte (y sin el cual no podrían existir, ni éste sin aquellos).

El ser humano no es sólo una unidad compuesta de partes, sino que compone a su vez partes de orden superior. El hombre es una parte de la naturaleza, no como parte del bulto numérico de una colección disgregada sino como cuerpo componente. Si se quiere, el hombre es un órgano de la naturaleza, como el hígado es un órgano del hombre. Comprender esto es comprender “que estamos inmersos en sistemas de los que dependemos” (Bula, 2007: 47). De esta comprensión se deriva una actitud determinada hacia los cuerpos que componemos.

Los seres humanos no somos autosuficientes. Aún el concepto estadounidense del *self-made man*, bien entendido, no hace sino confirmar el carácter interdependiente del ser humano: las loas a aquellos *self-made*

² Es importante aclarar que ese individuo que es la naturaleza en su conjunto no es Dios, sino expresión del poder de obrar de Dios: Dios es infinito poder de obrar, no ningún cuerpo particular, ni siquiera el cuerpo de todos los cuerpos (ver Spinoza, 1988: 348). No se ha de venerar a la naturaleza entera como a Dios, si bien es divina en cuanto manifiesta el poder de obrar de Dios.

men que se han elevado, según la expresión, tirando de los cordones de sus propias botas son también loas a los Estados Unidos, a una sociedad en la que dichos hombres son posibles: de lo contrario, sería posible realizar el sueño americano en cualquier país. Frederick Douglass (1992), a quien se debe el concepto, enfatiza la interdependencia de los seres humanos y niega que haya algo así como un hombre absolutamente hecho por sí mismo. Grover Cleveland (1897), presidente estadounidense de finales del siglo XIX y sólido defensor del liberalismo clásico, insiste en que los *self-made men* tienen una obligación moral de usar sus riquezas para la mejora de la sociedad; se trata de una retribución. Nuestra prosperidad depende de un entorno adecuado, así como nuestro cuerpo depende de la interacción con muchos otros para conservarse (ver *Eth*: 4p38 y 4p39). Nuestra salud depende de encuentros afortunados con cuerpos que nos sostienen:

Estos encuentros afortunados con otros cuerpos dependen del funcionamiento adecuado de un cuerpo compuesto de orden superior: si un cuerpo del que el ser humano es componente pierde su organización, deja de producirse a sí mismo, no se producirán, tampoco, las ocasiones para que el ser humano se beneficie de sus encuentros con otros cuerpos. El caso paradigmático es el del estado: Si “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado” (*Eth*: 4p73) (pues encuentra extremadamente útiles a los otros hombres, sobre todo en cuanto funcionan como una unidad de orden superior), su libertad se verá afectada si el estado se descompone. Por consiguiente, se esforzará por preservar el estado. (Bula, 2008: 50).

Por ejemplo, el hombre que se guía por la razón comprende que puede llevar a cabo una vida más digna y plena en una sociedad en la que se respetan las leyes; por lo tanto, cuando un individuo distinto es víctima de una conducta ilegal, el hombre guiado por la razón denunciará el abuso, porque sabe que el estado se debilita si en él no se cumplen las leyes, y esto termina por perjudicar a todos los miembros del estado, incluido él mismo.

3. De juegos de suma-cero a juegos de suma positiva

HAY POR SUPUESTO, ENCUENTROS DESAFORTUNADOS con otros cuerpos; hay cuerpos, como las bacterias que nos producen infecciones y resultan dañinos para el nuestro. Dicho en términos espinosistas, nuestra naturaleza “concuerta” en diversos grados con otras naturalezas: “(...) cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para

nosotros, y al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza (...)” (*Eth*: 4p31cor). La concordancia entre naturalezas es una propiedad de doble vía: debemos concordar con aquello que concuerda con nosotros, ya que ese cuerpo con el que nos encontramos también está dotado de *conatus* y busca su propio beneficio. La búsqueda del propio beneficio no tiene que ser un juego de suma-cero. El concordar en naturaleza y el beneficio mutuo se co-implican; por lo tanto, “siempre que un determinado hecho redunde en beneficio de dos o más modos, las naturalezas de dichos modos concuerdan entre sí, en esa medida” (Bula, 2008: 109; ver Garrett, 1996: 277). Cuando varios cuerpos se unen para un propósito determinado forman, a ese respecto, un solo cuerpo compuesto: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” (*Eth*: 2def7). En la segunda guerra mundial, el bloque occidental y la unión soviética eran cosas muy diferentes, pero fueron una sola fuerza para derrotar a la Alemania Nazi. El asunto es de estrategia: ¿cómo relacionarme con otros cuerpos? Éstos, lo mismo que yo, buscan su propio beneficio (*Eth*: 3p6, 3p7). La estrategia que indica Spinoza consiste en formar relaciones mutuamente benéficas. Si estamos en una relación antagonica de suma cero, debemos convertir el odio en amor:

Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza sino por aumento de ella (...) (*Eth*: 4p46esc).

Una relación antagonica: 1) es dañina para ambas partes y 2) su resultado se determina mediante una comparación entre las fuerzas ofensivas de las partes. Al transformar la relación antagonica en una de cooperación, se “resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo” porque ya el resultado no se determina por la comparación de las fuerzas ofensivas; y los “vencidos están alegres” porque la nueva relación resulta benéfica para ellos (Bula, 2008).

Por supuesto, hay otra manera de vencer, y es ser más fuerte que los contrincantes a quien uno se enfrenta en relaciones de odio o suma-cero. Para Spinoza, el problema con esta estrategia es que un cuerpo así, en relación antagónica con otros, terminará por encontrar algún otro cuerpo más fuerte que lo derrote: el que vive por la espada muere por la espada. En efecto, todo modo finito es superado en poder por algún otro modo finito (*Eth*: 4ax1), proposición que para Spinoza es un axioma.

Una vez que reconocemos que los seres humanos necesitamos de otros cuerpos para obrar y subsistir, vemos que el poder de los seres humanos yace en establecer relaciones de cooperación con los cuerpos circundantes; es decir, en formar cuerpos compuestos que hagan más poderosas a sus partes componentes. La actividad ética consistirá, pues, en producir y reconocer juegos de suma positiva, en dejar de ver el mundo como un agregado de sustancias independientes para verlo como una totalidad interdependiente.

4. Una visión espinosista del empoderamiento

EL EMPODERAMIENTO ES ACTUALMENTE UN CONCEPTO CENTRAL en la intervención gubernamental y no-gubernamental con miras a mejorar la vida de las poblaciones objeto de la misma. El concepto tiene muchas definiciones y se entiende de manera diferente en diversos contextos locales (Narayan, 2002: 15), por lo que el término corre el riesgo de devenir vago y, por tanto, inútil en términos pragmáticos. Al mismo tiempo, existe el riesgo de que el término se defina de manera excesivamente contextual. En esta sección exploraremos el concepto de empoderamiento desde una perspectiva espinosista, con el propósito de construir un concepto rico, con rendimientos pragmáticos, y capaz de ser aplicable a distintos contextos sin caer en la vaguedad. Para ello pensaremos el empoderamiento en términos de composición, en sentido espinosista.

Deepa Narayan explica el carácter polisémico del término que nos ocupa:

El término empoderamiento tiene diferentes significados en diferentes contextos socioculturales y políticos, y no es fácil de traducir a todos los idiomas. Una exploración de términos locales para traducir empoderamiento en todo el mundo conlleva siempre a una animada discusión. Entre los términos locales asociados con empoderamiento están: fuerza personal, control, poder personal, elección propia, vida digna en concordancia con

los propios valores de la persona, capacidad de luchar por los derechos propios, independencia, toma de decisiones propias, ser libre, despertar, y capacidad. El empoderamiento está enclavado en los sistemas de valores y creencias locales. Es de valor intrínseco. También tiene valor instrumental. Es relevante a nivel individual y colectivo. Puede ser económico, social o político. Puede usarse para caracterizar relaciones dentro de los hogares o entre los pobres y otros actores a nivel global (Narayan, 2002: 15-16).

El término debe poder utilizarse a diferentes niveles de observación, y dar cuenta de formas diversas en que puede manifestarse. A las ya mentadas podemos agregar la *autoconfianza*, la *capacidad de agencia y control* en la propia vida y el *conocimiento de las causas de la propia situación* social, criterios utilizados por UNICEF (Narayan, 2002: 16, nota 23). ¿Qué tienen en común todas estas ideas?

Sugerimos que pueden comprenderse a partir del concepto de “causa adecuada” de Spinoza, asociado a lo que éste entiende por “libertad”. Una causa adecuada es aquella que da plena cuenta de un efecto determinado (mientras que una causa inadecuada sólo da cuenta de manera parcial de un efecto) (*Eth*: 3def1). Un cuerpo obra en la medida en que es causa adecuada de lo que le ocurre, y padece en la medida en que no lo es (*Eth*, 3def2). Obramos, es decir, somos libres, en la medida en que somos la causa de lo que nos acontece, y padecemos, somos esclavos, en la medida en que las causas de nuestro acontecer yacen fuera de nosotros. Parafraseando la canción de Simon & Garfunkel, se trata de ser el martillo y no el clavo.

Notemos, primero, que este concepto puede utilizarse a diversos niveles de observación: un país libre, en sentido espinosista, es un país soberano, y un individuo libre es aquel que ejerce efectivamente sus derechos en una sociedad. Segundo, que esta definición es independiente del contexto cultural: no se afirma que las mujeres sean libres si usan la *burka* o si no la usan (en Francia se les prohíbe, en Irán están obligadas a llevarla); es libre en la medida en que la decisión a este respecto provenga del sujeto empoderado. En tercer lugar, en la filosofía de Spinoza, la *autoconfianza* es, necesariamente, un correlato emocional de la *capacidad de agencia*, como hemos mostrado en la sección 1; la *capacidad de agencia* coincide tautológicamente con la libertad en sentido espinosista, y finalmente, el *conocimiento de las causas de la propia situación* no es otra cosa que el desarrollo cognitivo espinosista, la expansión del ser, que

constituye el corazón de la propuesta ética espinosista. Finalmente, en la medida en que el empoderamiento, entendido como libertad espinosista, tiene como agente causal al sujeto del empoderamiento, no lo podemos medir o constatar por la presencia o ausencia de rasgos o características pre-fijados. Por el contrario, el empoderamiento, en la medida en que es exitoso, tenderá a sorprendernos. Profundicemos en esta idea.

Un aumento en la libertad implica un aumento en la *variedad*, en sentido cibernético, de un sistema cualquiera. La *variedad* es el número de estados posibles de un sistema determinado (Beer, 1993: 21): un juego de ajedrez tiene alta variedad, uno de triqui, variedad baja. Como es evidente, un sistema poderoso tendrá más variedad que un sistema débil (un ser humano puede más que un gusano, y este más que una piedra; *por lo mismo*, el primero tiene más variedad que el segundo, y el segundo más que la tercera). En términos espinosistas, el poder de obrar de un cuerpo coincide con su capacidad de ser afectado de muchas maneras (*Cfr. Eth: 5p39*). ¿Cómo medir la libertad? La modelación de un sistema requiere tanta variedad como el sistema que está siendo modelado (la ley de Ashby, no menos importante por ser tautológica, afirma que sólo la variedad absorbe variedad) (Beer, 1993: 21). Por tanto, a medida que progresa el empoderamiento, se hace más difícil dar cuenta de él. Teniendo en cuenta esta dificultad, ¿cómo medir el empoderamiento? Los modelos que para ello se utilicen deben ser 1) abiertos a modificaciones y correcciones, y 2) de carácter participativo con relación a la población de cuyo empoderamiento se quiere dar cuenta. En términos cibernéticos, estas dos medidas son formas de *amplificar la variedad* del sistema de modelación; la alternativa, mucho más común aunque indeseable, consiste en *atenuar la variedad* del sistema modelado, es decir, en ignorar parte de la variedad del sistema modelado mediante alguna forma de reduccionismo.

¿Cómo se aumenta la variedad de un sistema? Nos remitimos a la serie de lemas, axiomas y postulados que siguen a 2p13 en la *Ética* de Spinoza: un sistema es capaz de múltiples estados, sin destruirse, en la medida en que esté compuesto por múltiples y diversos elementos. Queremos plantear que el empoderamiento es producto de la composición, de varios cuerpos entrando a formar cuerpos compuestos diversos y flexibles.

Ahora bien, revisemos la definición institucional que, en nombre del Banco Mundial, propone Narayan: “Empoderamiento es la expansión de

los activos y capacidades de los pobres para participar en, negociar con, influir sobre, controlar y tener instituciones responsables que influyan en su vida” (Narayan, 2002: 16). Los activos se definen como “bienes materiales tanto físicos como financieros [que] habilitan a la gente para resistir golpes y expandir su horizonte de decisiones” (Narayan, 2002: 16). Por su parte, las capacidades “son inherentes a las personas y las habilitan para usar sus activos de diferentes maneras, a fin de incrementar su bienestar” (Narayan, 2002: 17). Las capacidades pueden ser sociales, tales como el sentido de identidad o la capacidad de liderazgo, o políticas, tales como el acceso de información y la capacidad de representación política. Tanto activos como capacidades pueden ser de carácter individual o colectivo.

Si bien, reconocemos la importancia de mencionar los activos en la definición institucional de empoderamiento (siendo éstos un tipo de ayuda concreta, medible e indispensable), proponemos colapsar, a nivel conceptual, los activos con las capacidades, siendo los primeros un componente de las últimas. Es decir, 1) un activo sólo lo es en realidad en la medida en que colabore con las capacidades de una población (por ejemplo, los restos de laboratorios y facilidades nucleares dispersos por la antigua Unión Soviética, muchas veces no son activos para los países que ahora los albergan), y 2) una capacidad sólo es real y efectiva en la medida en que la población que la tiene cuenta con los activos que la hacen posible: sin, por ejemplo, acceso a medios de comunicación adecuados, no hay capacidad de acción política, por más entrenamiento que haya recibido una población en organización comunitaria. Así pues, es posible plantear una idea de capacidades amplia, que incluya los activos que son condición necesaria (aunque no suficiente) de las mismas.

En efecto existen bucles de retroalimentación positiva entre las capacidades individuales, las colectivas, y los activos, como afirma Narayan:

Existe una relación recíproca de doble vía entre activos individuales y capacidades y la capacidad de actuar colectivamente. Estas relaciones son así para todos los grupos de la sociedad, si bien aquí se trata de los pobres. Los pobres que son saludables, educados y seguros pueden contribuir más efectivamente a la acción colectiva; al mismo tiempo, la acción colectiva puede mejorar el acceso de los pobres a escuelas y clínicas de calidad (Narayan, 2002: 17).

La capacidad de organización local resulta una variable crítica sin la cual no puede darse este bucle de retroalimentación. Ausente ésta, los activos de una comunidad pueden caer presas de la corrupción o la captura por parte de élites; sin una organización local, se dificulta la visibilización y la denuncia de los abusos. En efecto: “Las comunidades organizadas tienen más probabilidades de que las escuchen y que sus demandas sean atendidas, que las comunidades con poca organización.” (Narayan, 2002: 24). Esta capacidad de organización no consiste sólo en la cohesión interna de un grupo, sino también en el “capital social, en términos de puentes y nexos, es decir, que pueden o no estar conectadas con grupos distintos (...) o con los recursos de la sociedad civil o del Estado” (Narayan, 2002: 24).

Vemos pues, que una comunidad empoderada es aquella cuya cohesión interna y capacidad de establecer puentes con otros sistemas le permite llevar a cabo acciones colectivas que garanticen su continua agencia y control sobre su propio destino. Según esto, el empoderamiento a nivel individual y comunitario sería él mismo: la capacidad de establecer juegos de suma positiva, de componer cuerpos compuestos de orden superior. Si reconocemos que el poder de un sistema yace en su capacidad de establecer relaciones favorables con otros, que no existen los *self-made men*, comprendemos que el empoderamiento coincide con la composición.

La idea de empoderamiento como composición es, al mismo tiempo, universal y concreta. Es aplicable a diversos contextos y niveles de observación sin que por ello deje de ser algo específico y, en principio, constatable. Preguntar por el empoderamiento de una comunidad es preguntar: *¿qué tanto son éstas personas causa, y no efecto, de lo que les acontece?* En términos operativos, esta pregunta coincide con esta otra: *¿qué tanto son estas personas capaces de establecer relaciones de cooperación con diferentes sistemas en su entorno?*

Referencias

BEER, S. (1993). *Designing Freedom*. Ontario: Anansi.

BULA C., G. U. (2007). Spinoza y el pensamiento ecológico. *Revista Logos* N° 11, enero-junio.

BULA C, G. U. (2008). *Spinoza: Ética Ambiental*. Monografía para optar al título de Maestría en Filosofía,

Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía. Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/filosofia/tesis23.pdf>

CLEVELAND, G. (1897). *The Self-made Man in American Life*. Nueva York: Crowell.

DOUGLASS, F. (1992). Self-made Men. En: Blassinghame & McKivingan (eds.), *The Frederick Douglass Papers*. 1, vol. 4: 545-575. New Haven and London: Yale University Press.

GARRETT, D. (1996). Spinoza's Ethical Theory. En: D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

HOBBS, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.

KANT, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Porrúa.

LLOYD, G. (2001). Spinoza's Environmental Ethics. En: G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*. London: Routledge.

NAESS, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Nueva York: Cambridge University Press.

NAESS, A. (2001). Spinoza and Ecology. En: G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*. London: Routledge.

NAESS, A. (2008). *Ecology of Wisdom*. Berkeley: Counterpoint.

NARAYAN, D. (2002). *Empoderamiento y reducción de la pobreza*. Bogotá: Alfaomega/Banco Mundial.

RAVVEN, H. (1989). Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics: From Teleology to Process Theory. En: *Philosophy and Theology*, 4.

RAVVEN, H. (2001). Spinoza's Materialist Ethics: The Education of Desire. En G. Lloyd (ed.), *Spinoza: Critical Assessments*. London: Routledge.

SPINOZA, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza

SPINOZA, B. (1999). *Ética*. Madrid: Alianza.