

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Escuela de Posgrado



# La Ética de Spinoza: una terapia del amor mediante el conocimiento

Tesis presentada para optar por el grado académico de Magister en Filosofía presentada por

Joan Enrique Caravedo Duran

Nombre del Asesor: Fidel Tubino Arias Schreiber

Jurados: Salomón Lerner Febres y Raúl Gutierrez Bustos

Lima, 2016

## Resumen

La presente investigación tiene por objeto indagar la relación entre los procesos afectivos, haciendo especial énfasis en el afecto del amor, y los primeros dos géneros del conocimiento en Spinoza: la imaginación y la razón. Para ello, el documento inicio con una indagación metafísica y física de la filosofía spinoziana, que procura un esclarecimiento del vínculo entre estos elementos y el conocimiento. Por último, la tesis adelanta la complicada relación, que Spinoza mantiene, entre los dos primeros géneros del conocimiento, el amor y la política.



## Tabla de contenidos

Tabla de abreviaturas .....	4
Agradecimientos .....	5
Introducción .....	7
1. Premisas metafísicas: los propios, la potencia y el orden de la Naturaleza.....	15
§1. Sobre los propios, o de los adjetivos de Dios.....	20
§2. La esencia de la sustancia: la anomalía de Dios y su potencia.....	37
§3. El problema del origen radical: lo absolutamente infinito y la infinitud de cosas singulares ..	53
2. Amores imaginarios y condiciones de la terapia: física, servidumbre y fuerzas del alma.....	67
§4: <i>Ratio sive natura sive conatus</i> : el metabolismo individual en medio del individuo infinito ..	75
§5. La ambivalencia imaginaria de la servidumbre: la debilidad y la concesión de fuerzas .....	99
La servidumbre en Spinoza .....	101
La asociación imaginativa.....	107
El impulso amoroso.....	114
§6. Descenso en uno mismo como ascenso en el conocimiento: reflexión y adecuación .....	120
Apéndice .....	137
3. La primera forma de la terapia ética del amor mediante el conocimiento: amor conveniente y concordia .....	143
§7. La razón amorosa y el mundo: el orden del amor conveniente .....	147
La virtud como amor a sí mismo .....	150
La razón como amor conveniente .....	158
El amor conveniente a la intemperie de los afectos.....	163
§8. El amor conveniente en medio de la multitud: la concordia o amor político .....	175
4. Posludio.....	201
5. Bibliografía .....	219

## Tabla de abreviaturas

Se emplearán, exclusivamente para referirnos a las obras de Spinoza, las siguientes abreviaturas:

E: *Ética demostrada según el orden geométrico*

Ep: *Epistolario o correspondencia*

PM: *Pensamientos metafísicos*

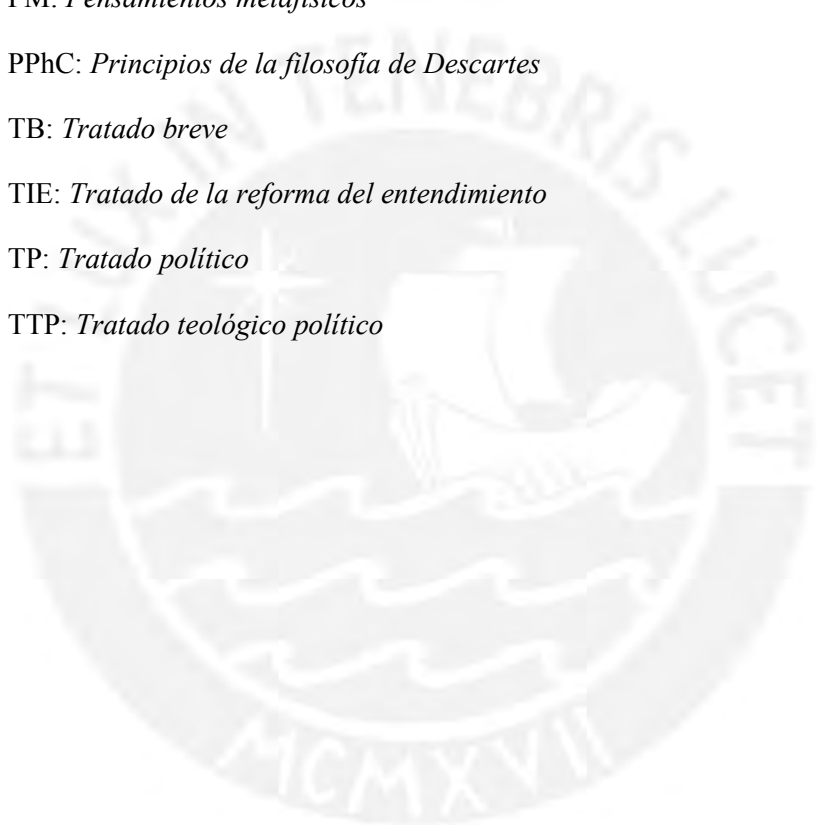
PPhC: *Principios de la filosofía de Descartes*

TB: *Tratado breve*

TIE: *Tratado de la reforma del entendimiento*

TP: *Tratado político*

TTP: *Tratado teológico político*

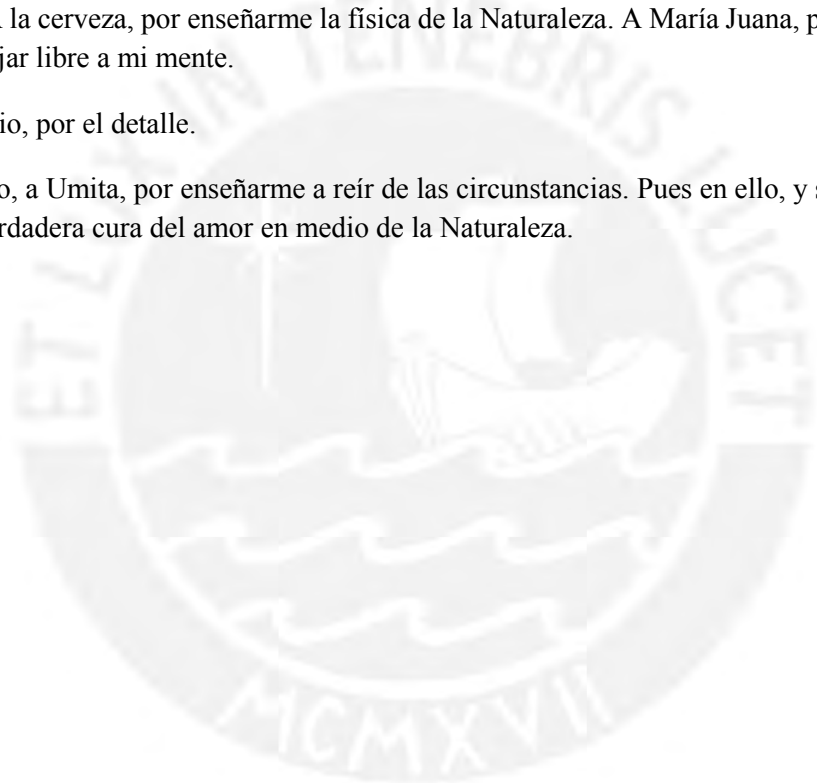


## Agradecimientos

A mis amigos, por haber tolerado mis ausencias. A Fidel, por haber tolerado mi oscuridad y enseñarme que de nada vale arruinar la crisálida con las manos del pensamiento por apurar la mariposa. A mi padre, por su curiosidad insaciable y su especulación. A mi madre, por haberme enseñado a hacer cosa-de-Dios lo más inmediato. A mi hermano, por la sensibilidad en la justicia. A Victor, por enseñarme a encontrar mi voz. A Raúl, por enseñarme una actitud. A Rosemary, por enseñarme la pasión de encontrar la unidad en lo múltiple. A Salomón y Cléber, por mostrarme la rectitud y la perseverancia. A Sandro, por el espíritu leal y cercano. A Mariana, por ser una mano dispuesta y cálida. A Gianfranco, por su preocupación. A Eduardo, por enseñarme la música como movimiento de la imaginación en el cuerpo. A Claudia y a Marco, por su frugal serenidad. A Martin, por su amor a las letras. A Luciana, por ser camarada de risas de las grandes esperanzas del pensamiento. A la cerveza, por enseñarme la física de la Naturaleza. A María Juana, por auxiliar a mi cuerpo en el dejar libre a mi mente.

A Marco Aurelio, por el detalle.

Pero, sobre todo, a Umita, por enseñarme a reír de las circunstancias. Pues en ello, y solo en ello, se encuentra la verdadera cura del amor en medio de la Naturaleza.





## Introducción

Aceptemos, aunque sea de manera injustificada, que el *Tratado de la reforma del entendimiento* tiene una cierta función propedéutica y una intención profunda. Cabe, si este es el caso, proponer la hipótesis que lo que el inacabado tratado pretende es una terapia, reforma, cuidado o remedio (*emendatio*)<sup>1</sup> preciso sobre el intelecto. El tratado procura preparar a quien ha reparado en la necesidad de reformar su modo de vida. Con ello, su función propedéutica resulta clara. Pero, cabe también proponer, con ello, algo más. La *Ética* no es otra cosa que el desarrollo general de dicha terapia. Y es que, por último, podría proponerse que la ética en general, comprendida filosóficamente, deriva siempre en terapia, en *epimeleia tēs psychēs*. Esto supone, como es evidente, preguntarse por si la *Ética* de Spinoza describe efectivamente un camino terapéutico. Y, de esta manera, se trata de mostrar que la intención profunda del opúsculo aludido pervive hasta la muerte misma del autor, aunque haya decidido, por otros motivos, dejarlo inacabado. Nuestra posición al respecto es que efectivamente esto es posible y la labor de la presente investigación es mostrar que esto es el caso. La pregunta general, por lo tanto, que guía este texto es: ¿en qué consiste la terapia ética en Spinoza?

Sin embargo, el alcance de esta pregunta general debe ser acotado y definido. Y, para ello, reconstruiré la argumentación que desarrollaré pausadamente en el texto, pero de modo tal que pueda tenerse una mirada tan amplia y sinóptica de la argumentación como sea posible. Destacaré, por ello, la ruta completa de la argumentación solo atendiendo a los hitos fundamentales de la misma. En efecto, aunque el esmero en la corrección y aclaración del presente texto ha sido profundo, constante, incesante e, incluso, asediante, hay momentos en que la argumentación sigue siendo inevitablemente árida y, lo digo no sin cargo de conciencia, hasta hermética. Debo esto, por un lado, al tiempo con el que esta investigación ha contado y a la extensión de mi proyecto. De más está decir que cada vez que se ha retornado a cada una de las secciones del texto, este ha sufrido transformaciones y enmiendas sustanciales. Pero, el tiempo obliga a dejarlo ir; y estoy cierto que este es un trance nutritivo.

Pero, por otro lado, debe decirse también que la oscuridad en mucho de los desarrollos se debe a la suma complejidad y, muchas veces, elusividad de la obra de Spinoza. Sin dudas, el texto de la *Ética*, en el que se concentra especialmente este trabajo, resulta un texto árido para el lector promedio de

---

<sup>1</sup> Si juzgamos, como se mostrará más adelante, el carácter médico del término *emendatio*, resulta más adecuado el término “terapia” o “cuidado”, que el término “reforma”.

filosofía. Pero, las cosas hermosas son difíciles. Y la complejidad suprema del texto se ve suficientemente compensada por los tantos caminos que abre para el pensamiento. Resulta, en efecto, casi imposible no quedar inmediatamente perdido en el laberinto spinoziano de proposiciones y conceptos. Es difícil no encontrar siempre una puerta abierta para terminar de hacer consistente el sistema y pensar algo más en lo ya antes pensado. Pero, aún más difícil es no admirar la belleza geométrica de todos los recursos que Spinoza efectivamente brinda para lograr esa consistencia. El texto de Spinoza ofrece concentrada la labor del pulidor de pensamientos. Asumidas estas advertencias puede pasarse al desarrollo del argumento de la tesis.

Sostengo que la ética de Spinoza debe ser comprendida como una terapia del amor mediante el conocimiento. Se trata, en efecto, de un proceso terapéutico en el que se busca transformar el orden pasional, en función de los poderes que el conocimiento ofrece. Y no siempre –y querríamos decir que nunca– como una represión y anulación de lo pasional, sino como una conquista, transformación y ordenamiento óptimo de lo más bajo (y, por ello, también *lo más profundo*) que concierne al hombre: sus afectos. El proceso terapéutico en Spinoza supone, en términos generales, un *autoconocimiento* en medio de *un comercio fluido e inevitable con el entorno*, mediante el cual aprendemos a *amar al entorno y a los otros seres humanos amándonos a nosotros mismos*. De hecho, estos dos componentes son para Spinoza el uno indisoluble del otro y están siempre inextricablemente enmarañados. Uno no puede conocerse si no es por y en medio del entorno con el que se comercia, y uno no puede perseverar en medio de dicho entorno de otra manera que conociéndose a sí. Somos en relación a otras cosas y esas otras cosas nos permiten ser (y, por supuesto, también *pueden* arrebatarnos la existencia). Esta necesaria relatividad entre nosotros y el mundo, esto es, el hecho de ser meras parcialidades dentro de un entramado de otras cosas, dentro de la infinitud que ineluctablemente nos rodea –nos promueve y amenaza–, está anclada en el sistema de Spinoza en una metafísica. Una cuyo núcleo está dado en el concepto de necesidad. Para Spinoza se está siempre y necesariamente *en relación* con lo otro: en cuanto determinados, afectados, regenerados. En el fondo, toda la metafísica de Spinoza enseña la consecuencia de eso: la conservación de la identidad de la absoluta infinitud en el movimiento infinito de la diversidad inmanente. Y de esto se encargará el primer capítulo aludiendo a los conceptos de existencia de Dios, esencia de Dios y orden de la Naturaleza, donde una concepción gramatical de la Naturaleza tendrá un lugar preponderante.

Sobre las raíces de esta metafísica se yergue, asimismo, una física. Esta tiene como cometido ofrecer una explicación de la identidad en la diversidad metafísica, pero desde una perspectiva distinta. Podría expresarse como sigue este cambio de perspectiva: si la metafísica se concentraba en la conservación



de lo idéntico en el cambio, la física mostrará el cambio de lo idéntico en su conservación. En efecto, desde la perspectiva de las cosas relativas y no absolutas, lo fundamental se encuentra en esta capacidad de permanecer en la existencia, a pesar de los obstáculos. Es la actividad *metabólica* la que preocupa a la física spinoziana. En ella, la clave está en el cambio adaptativo que conserva a los individuos singulares al interior del continuo unitario de la Naturaleza absolutamente infinita e invariable. La física es, por decirlos así, el proceso por el cual lo absolutamente infinito constituye su identidad en su infinita variabilidad. Esto implica la constitución de individuos que son siempre contenidos en y continentes de otros individuos, donde la comunidad última es la conservación. Y es este el punto, asimismo, en el que la terapia ética alcanza su primer punto álgido. En efecto, solo en función de esta conservación regulada entre individuos puede comprenderse la génesis de la percepción imaginaria del alma. La imaginación es la percepción del alma de la transformación de su propia naturaleza por obra del entorno, que no obstante, le permite conservarse en sí misma. El alma que imagina es también metabólica. Y es también, empero, el espacio del primer despliegue del poder terapéutico del amor. En efecto, al interior de la imaginación se está sujeto a poderes extraños y que dominan, pero también existen también las fuerzas para la cura. Todo esto recibe un tratamiento exhaustivo, especialmente, en el primer párrafo del segundo capítulo.

Y es, precisamente por esta ambivalencia entre transformación y conservación, que se aúnan en lo imaginario, que puede afirmarse la existencia de una terapia en Spinoza. Pues, solo en esa tensión puede encontrarse una enfermedad a tratar. Esta, para Spinoza, no es otra cosa que la debilidad que tenemos para controlar y reprimir nuestros afectos, cuyos síntomas percibimos imaginariamente. La enfermedad es la sujeción a los poderes extraños, que la imaginación percibe. Ella surge, por lo tanto, en cuanto somos siervos de los afectos y no libres. La imaginación nos puede transformar a tal punto que no quedemos ya conservados, sino plenamente extraviados en lo otro. En efecto, en función de esa falta de control, nos vemos los seres constantemente defraudados en nuestros deseos y triunfa el odio y la reactividad. La imaginación delata, por ello, si el entorno nos enferma o consume o si, por el contrario, quedamos nosotros transformados y conservados por él. Si los afectos, con ello, tiene al entorno como elemento clave y fundamental, habrán de ser los afectos de amor y odio, en cuanto consideran la relación con el entorno a la que estamos sujetos (a diferencia de la alegría y la tristeza que son solo experimentada por nosotros), los que desempeñen un papel protagónico en la lucha por superar la enfermedad. Deseamos siempre amar, pero los límites de nuestro poder nos obligan a odiar. Aunque es máximo el impulso de amar, que produce en nosotros alegría y poder, somos constantemente empujados al odio. Somos siervos de la fortuna y de la variabilidad infinita de la Naturaleza que nos supera y posee. Y este deseo de amar es, en realidad, la fuente misma de la cura

que el entendimiento opera. Y lo es en cuanto es también el principio de la conservación de sí mismo en medio de lo otro. El alma tiene un impulso amoroso que promueve la cura por obra del entendimiento que, justamente, provee de los medios para hacer prevalecer dicho impulso. Se trata del poder del alma, en medio de la enfermedad, que puede lograr la cura.

El papel del amor se vuelve crucial cuando atendemos a que tanto la enfermedad como la cura dependen de él. El amor esclaviza y enferma al deseo a ir en contra de su impulso por perseverar en la alegría en el momento que ama solo lo que la imaginación le ofrece, cuando ama lo que percibe en su devenir. Pero, el amor libera también ese mismo deseo en cuanto le ofrece pensar lo absoluto y eterno:

“Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del *objeto* al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas de que acabamos de hablar [*i.e.* el placer, la riqueza y la gloria]./ Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas”<sup>2</sup>.

Un amor a lo eterno e infinito es aquello que nos conducirá a la cura definitiva, a la *acquiescentia animi*, que se nos promete al cerrar la *Ética*. No obstante, a la cosa eterna e infinita se asciende también mediante un esfuerzo y una conquista. Y un primer paso en esta conquista está en comprender la infinitud y eternidad de la que somos parte y que nos constituye. Es, nuevamente, el conocimiento y el entendimiento, mediante la posesión de ideas adecuadas, el que accede al absoluto. Este acceso se logra mediante la producción, de la que el alma humana es capaz, de ideas adecuadas. No se trata, naturalmente, de un abandono de la imperfección para el ascenso hacia la infinitud, sino del conocimiento de lo eterno al interior del tiempo y dentro de nuestros límites. Y es, asimismo, un proceso en el que los poderes de la imaginación son condición necesaria para su logro. Del tratamiento de la servidumbre, de la concesión de poder que en ella ostenta la imaginación, y del modo en que dichos poderes nos permiten conocer lo absoluto en nosotros mismos, se encargarán los últimos dos párrafos del segundo capítulo.

---

<sup>2</sup> TIE, 9-10.

El amor clamaba ya, en el temprano Spinoza, por encontrar su propia perfección, la cura, en el entendimiento y la razón. El punto está en comprender que, si bien todo amor está sostenido en la imaginación y afectividad, puede transformarse mediante una actividad del conocimiento. El impulso amoroso imaginario, aunque él mismo siendo originado en el deseo (y, por ello, pudiendo él mismo “desvariar” y tender a su ruina), puede llegar a ser fuente de perfección y moderación:

“AMOR: Veo, hermanos [se refiere al Entendimiento, la Razón y la Concupiscencia], que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y, dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez, la mía, decidme sin rodeos, os lo suplico, si habéis captado un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual también yo estoy comprendido”<sup>3</sup>.

La terapia misma, la *emendatio intellectus*, surge de un movimiento amoroso e incide en él transformándolo. El amor es, por decirlo así, el impulso racionalizador en Spinoza y aquello sobre lo que se despliega la racionalización. El tercer y último capítulo, de esta investigación, debe verse como el desarrollo de la terapia ética del amor sobre el conocimiento propiamente dicho. Se verá cómo efectivamente, para Spinoza, se conjugan los poderes del alma en la preservación y fortalecimiento del impulso amoroso que la caracteriza. La primera forma de la terapia es un movimiento del amor en favor del amor a sí mismo. Exige amarse a sí mismo y revierte en un amor al entorno (amor, para ser precisos, a lo verdaderamente *útil* y *conveniente* del entorno), así como en un amor hacia los otros seres humanos en las dinámicas políticas. Se trata de una primera forma de la terapia ética de Spinoza. Aquella que promueve la transformación del amor por medio de la razón. Existe, por lo demás, una forma de la terapia ética superior, la de la ciencia intuitiva. Aquella en la que el objetivo de la terapia ética, que promete un amor hacia una cosa eterna e infinita, efectivamente se cumple. De ella, no obstante, no trataremos en esta investigación. Aunque, todo lo aquí escrito está originariamente dirigido al abordaje de ese último género supremo del conocimiento, que transforma en máximo grado el amor y cura al alma de su enfermedad servil.

Lo dicho hasta aquí es una descripción general y sinóptica de la ruta de la argumentación de este texto. En las introducciones de cada capítulo se verá un recuento más preciso de la ruta de la

---

<sup>3</sup> TB I, *Diálogo primero*, 1.

argumentación que en cada uno de ellos se sigue. Cada párrafo aborda detenidamente cada uno de los eslabones conceptuales, que sostienen el trance terapéutico. Cuando estos eran muchos, se ha optado por dividir los párrafos en secciones. Debe atenderse, especialmente, a la introducción del segundo capítulo. Puesto que en ella reformularemos, tras la exposición metafísica, toda la problemática de la terapia del amor mediante el conocimiento, desde una perspectiva mucho más precisa y clara.

Es quizá, fundamental, para concluir esta introducción, dar algunas indicaciones respecto de un detalle formal en este texto. La investigación ha procurado darse el menor número de licencias interpretativas y seguir, además, salvo en contadas excepciones, el orden de la argumentación que Spinoza sigue en la *Ética*. En ese sentido, podría insinuarse que el presente texto es una lectura inmanente al texto. En efecto, la acusación de inmanencia es, en realidad, una de las peores que puede adjudicársele al comentarista. Es el vicio soberbio de regodearse en el solo texto sin atender a la multiplicidad de voces que, a lo largo de la historia, le han ido poniendo pátinas de vida. Dudo mucho, empero, que me sea imputable esta acusación. Y querría ofrecer al lector dos razones por las cuales esta me resulta inaceptable.

En primer lugar, porque si bien no se ha hecho un recuento pormenorizado del estado de la cuestión sobre la discusión respecto de la relación transformativa que tiene el conocimiento sobre el amor, como punto central de la ética, esta ausencia se debe, en buena parte, a que los textos en los que se plantea esta clase de abordaje nos han resultado inaccesibles. En efecto, existen aproximaciones al amor en Spinoza y a su relación con el entendimiento. Pero, de las disponibles, pocas toman el amor como un tema transversal e inevitablemente imbricado a la conexión entre la labor ética y el conocimiento. El amor suele aparecer, cuando aparece en los comentarios, como un apéndice místico-poético de la ética en el amor intelectual a Dios, o como un rezago de un problema histórico. Y, por ello, como un elemento desarticulado del resto de la exposición de Spinoza. La investigación contemporánea, donde parece acertarse con mayor claridad que este tema del amor y su relación con el conocimiento es un tema efectivamente crucial en el texto de Spinoza, está representada por el trabajo de Perdigón<sup>4</sup>, que representa realmente poco. Es quizá con una sección de un artículo de Nussbaum, al que debo confesar solo pude acceder después de culminado este texto, con el que podría encontrar una mayor proximidad a mi propuesta<sup>5</sup>. Pero, Nussbaum se aleja realmente de mi propuesta

---

<sup>4</sup> Cf. Perdigón, C., *Spinoza: el amor al conocimiento*, Rosario: Universidad del Rosario, 2010.

<sup>5</sup> Nussbaum, M., "The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust", en: *New Literary History*, XXV, 4 (1994), pp. 925-949, p. 935ss.

por considerar a Spinoza como un neo-estoico. Esto, que ella parece aceptar sin más, está muy lejos de ser evidente. Y, aceptado ello, Nussbaum termina por comprender la actividad del entendimiento sobre los afectos de un modo excesivamente intelectualista, y que solo una lectura excesivamente sesgada y amputada de Spinoza puede ofrecer. Y, no obstante, les debo a ambos autores, quizá no argumentos y luces, pero sí el que me hayan ofrecido motivos para corroborar que la investigación que planteo está lejos de ser secundaria. Y aunque los estudios en este respecto son pocos, es cuantiosa la deuda que le tiene este texto a los trabajos de Deleuze, Macherey, Negri, Wolfson, Gueroult, Moreau, Bove, Albiac, Melamed, Lloyd, Hampshire, Tatián, Chaui y otros. Sin duda, muchos de ellos se mantienen muchas veces solo como un telón de fondo a lo largo del texto, y de modo tácito. Pero, el lector que haya podido acceder a las obras de estos autores, reconocerá que sigo varios de sus problemas. Puesto que si bien no siempre han aportado con respuestas inmediatas a muchos de los míos, sí los han iluminado profundamente. Y, les debo sobre todo la claridad respecto a la urgencia de atender a estos problemas de Spinoza más allá de los márgenes de meros comentarios a Spinoza. Quiero ver la labor de estos autores, la de todos los que he mencionado al menos, como laberintos urdidos al interior del laberinto geométrico spinoziano. Mi intención usual, con ello, salvo en los casos en los que las inconsistencias son notables, no es refutarlos, enmendarlos, o mostrar sus vacíos argumentativos. Dejo esa labor para aquellos que disfrutan de la erudición bibliográfica. Mi meta, aunque confieso que no se encuentra cumplida cabalmente en este texto, es la de construir, con el auxilio de sus obras, mi propia experiencia del texto spinoziano, mi propio laberinto de pensamiento.

Una segunda razón, y quizá la más importante, por la cual este trabajo dista mucho de ser una interpretación puramente inmanente es que en él se ha echado mano constante de conceptos, hasta cierto punto, exteriores al texto spinoziano. Espero, con ello, no ir en contra del prurito académico. Resulta, en efecto, que este trabajo de transformación de algunos conceptos en otras formulaciones por mí propuestas ha tomado lugar en la exterioridad del texto de la *Ética*. Toda esa terminología ajena al texto, que el lector versado en los textos spinozianos constatará, solo hacen evidente el modo en que yo he vivido la propia experiencia del texto en mi individualidad. El modo en que transformándome me ha conservado. Pues, según el propio Spinoza, y como quedará mostrado más adelante, el lenguaje no es otra cosa que el reflejo de las asociaciones y devenires imaginarios que perduran en la memoria, donde siempre se hace patente la naturaleza única de cada quien. De ahí que, si se quiere, este texto no sea otra cosa que una *memoria* de mi experiencia de Spinoza urdida bajo la forma de la razón, que le exige un grado de universalidad asequible a los otros seres humanos. Este texto no deja de ser, pues, la expresión de la tesitura específica de mi imaginación en la que Spinoza se encuentra reflejado. Pues, aunque en todo este texto he seguido mi voz con miras a ofrecer todo

mi poder para darle claridad, a lo largo de toda esta investigación mi voz siempre se terminó encontrando en la voz de Spinoza. Siempre me he encontrado pensando al interior de su geometría. Y, con ello, la voz de Spinoza ha salido fuera de sí. De cualquier modo, el aprovechamiento de recursos lingüísticos ajenos al texto spinoziano rompen, a mi entender, con la idea de un comentario inmanente. Si hay una inmanencia imputable, por lo tanto, es solo la de querer seguir pensando, mientras el deseo se refuerce, dentro de Spinoza.



## 1. Premisas metafísicas: los propios, la potencia y el orden de la Naturaleza

Pretendemos mostrar que la ética de Spinoza puede comprenderse como una terapia del amor mediante la acción del conocimiento. Se busca comprender, en resumidas cuentas, cómo la propuesta de la *emendatio* del intelecto spinoziano asume el reto de constituir un *novum institutum*, un nuevo orden o una nueva institución, de los afectos amorosos, que permita, en último término, arribar al amor hacia una cosa eterna e infinita. Se debe, para ello, construir la ética de Spinoza desde sus cimientos, de modo que progrese hacia la comprensión de la terapia ética sobre bases seguras. Y no se trata de un mero prurito académico el que guía esta exposición desde las bases, sino que la ética para el modo específico que es el ser humano, que nos interesa en cuanto somos dicho modo, resulta incomprendible sin el desarrollo de las premisas metafísicas y físicas. No hay terapia ética sin supuestos metafísicos y determinaciones físicas.

Se sabe de las resistencias por parte de Spinoza respecto a la difusión de sus textos y, especialmente, respecto de la *Ética*. Conocido es que evitó a mostrar sus escritos a Leibniz y que este pudo solo adquirirlos, a espaldas del autor, por mediación de Tschirnhaus<sup>6</sup>. Y no menos importante, para nuestros fines en este capítulo, son las resistencias a mostrarle su texto Blyenbergh, una vez que cae en cuenta de las reticencias de este último en asumir la relatividad del mal y el bien, y el cómo ello involucraba asumir que desde la perspectiva

---

<sup>6</sup> Sobre la relación histórica entre Leibniz y Spinoza, y sobre la participación de Tschirnhaus en ella, queda más que recomendado el texto espléndidamente escrito de Enrico Pasini, “Leibniz tras los pasos de Spinoza”, en: *Leibniz frente a Spinoza: Una interpretación panorámica*, Granada: Comares, 2014 (edición digital aumentada retrabajada por el autor, disponible en: [https://www.google.com.pe/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://philpapers.org/archive/pasltl.pdf&ved=0ahUKEwj3Z7o9PLPAhXLKCYKHbvzAMIQFggIQAQ&usq=AFQjCNEESV874VVyd2HyvQfwkd7lcl9SS\\_g](https://www.google.com.pe/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://philpapers.org/archive/pasltl.pdf&ved=0ahUKEwj3Z7o9PLPAhXLKCYKHbvzAMIQFggIQAQ&usq=AFQjCNEESV874VVyd2HyvQfwkd7lcl9SS_g), a cuya numeración aludimos). Una relación indudablemente tensa y que quizá pueda encontrarse definida, no sin algo críptico, por el propio Leibniz: “Es preciso escribir una metafísica con definiciones y demostraciones exactas, pero no hay que demostrar nada que vaya demasiado en contra de las opiniones aceptadas (A VI 3, 573)” (*ibid*, p. 10). Sin duda, la correspondencia fantasma entre ambos autores deja lugar claro para lo críptico, así como la insistencia con que Leibniz parecía odioso e idolatrarlo con idéntica intensidad.

divina todo (hasta la acción más macabra y despiadada) involucra perfección<sup>7</sup>. Y es en medio del descubrimiento de los afectos que guían a Blyenbergh, que Spinoza que ratifica el papel preliminar que la metafísica y la física exhiben:

“Después de leerla del todo [se refiere a la carta de Blyenbergh<sup>8</sup>], me di cuenta de que su asunto era muy distinto y de que deseaba no solo la demostración de lo que he hecho escribir en el ‘Prefacio’ de mis demostraciones geométricas de los ‘Principios’ de Descartes, con el mero fin de comunicar a cualquiera mi opinión, pero no para demostrarla y persuadir a los hombres, sino también de gran parte de la ‘Ética’, que como es sabido debe fundarse sobre la metafísica y la física”<sup>9</sup>.

Que el contexto de la discusión sea el texto de Spinoza sobre los *Principiae* de Descartes, nos remite inmediatamente a la carta a la princesa Elizabeth, que les sirve de prólogo. Carta donde también queda establecida la necesidad de fundar la moral sobre el árbol del conocimiento, cuya raíz es la metafísica; y la física, el tronco<sup>10</sup>. La metafísica y la física como los prolegómenos de toda ética develan, a su vez, la relación tensa que entre Descartes y Spinoza se estructura. Si el lector de este texto tiene en mientes, en particular, las *Meditaciones metafísicas*, habrá de comprender que nos resolvemos a considerar que Spinoza, sin ser reductible a meramente un cartesiano, es lo mejor que a Descartes le pudo haber sucedido.

Si volvemos otra vez la atención a la carta a Blyenbergh, Spinoza no solo deja claro el inevitable desarrollo de los supuestos de la metafísica y la física, sino que atiende a aquello que es crucial para la primera de estas *scientiae*:

“Por tanto, está lejos de ser cierto que mi opinión tocante a la necesidad de las cosas no pueda ser comprendida sin esas cuestiones [las que Blyenbergh aludía en su carta]: pues en realidad

---

<sup>7</sup> Al respecto, *cf.* Ep, 18, 22-23. Asimismo, *cf.* Deleuze, G., “Las cartas del mal”, en: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2009, pp. 41ss.

<sup>8</sup> *Cf.* Ep. 24.

<sup>9</sup> Ep. 27.

<sup>10</sup> Sin duda, vale la pena traer el pasaje, prestar atención a que Descartes atribuye a la moral el grado más alto de sabiduría: "Así toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entiendo la más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría" (AT IX, B, 14; Descartes, R., *Obras escogidas*, traducción de E. Olazo y T. Zwanck, Sudamericana: Buenos Aires, 1968).



estas y las que de ellas se infieren, no pueden ser comprendidas sin que se entienda previamente aquella [a saber, la metafísica]; pues, como usted sabe, la necesidad de las cosas atañe a la metafísica, y el conocimiento de esta debe ser siempre previo”<sup>11</sup>.

Se desvela, en las últimas líneas, el tema crucial de la metafísica: la *necesidad de las cosas*. Sin una reflexión sobre la necesidad, sobre lo *absolutamente necesario*, toda interrogante ética es incomprendible. Blyenbergh está, considera Spinoza, tan lejos de poder comprender esto, que sus preguntas divagan apartadas de lo auténticamente importante, y lo invita a cortar abruptamente la discusión<sup>12</sup>. La lección es sencilla: intentar desarrollar cualquier pregunta sin esta exposición preliminar sobre la necesidad de las cosas corre el riesgo de divagar. Y asumir esta discusión nos conducirá desde la metafísica hacia, mediante la física, el problema ético mismo. De la necesidad metafísica se encargará el presente capítulo, y dejará las premisas para abordar la física al inicio del siguiente.

Así las cosas, nos concentraremos aquí, primero, en cómo Spinoza construye mediante los adjetivos de Dios, denominados también “propios”, la necesidad respecto a la existencia del ser metafísico por excelencia: Dios. La existencia de Dios queda, mediante estos propios, calificada como lo que no puede no ser, esto es, como lo necesario. Pero, con ello, también queda su existencia calificada como lo puramente afirmativo e indeterminado. Esto es, aquello que no puede carecer de nada y que, por ende, no tiene límite o determinación alguna. Dios, en cuanto calificado por los propios y siendo lo necesario, resulta lo absolutamente infinito. Con ello, Dios resulta portador de una infinitud atributaria, por un lado, pero también comprende en él la totalidad de las cosas existentes. Por último, si la existencia de Dios es absolutamente infinita, entonces su esencia habrá de serlo también necesariamente. Y, en cuanto entre dos cosas absolutamente infinitas no puede, como es evidente, mediar distinción alguna; el que Dios sea lo necesario resulta prueba de la identidad entre su esencia y su existencia. De esta exposición se encargará el primer párrafo.

---

<sup>11</sup> Ep. 27, p. 132. Lo agregado entre corchetes, como es evidente, es nuestro.

<sup>12</sup> Spinoza indica, en efecto, que Blyenbergh se ha desviado de lo central en la controversia original y que, con ello, ha tornado la discusión infructuosa; además de un patente disgusto con la actitud del remitente, que parecía más engreída de lo prudente. A ello, agrega: "por cuyo motivo no pude decidirme a satisfacer sus preguntas, pero quise esperar una ocasión para pedirle personalmente y muy amistosamente que desistiera de su pedido para darle la razón de mi negativa y, en fin, para demostrarle que esas cuestiones no contribuyen a resolver nuestra primera controversia, sino que, por el contrario, dependen en mayor parte de la solución de este litigio" (Ep. 27). Spinoza, parece claro, había encontrado algo estimulante para pensar con Blyenbergh, pero no por él. Y a lo largo de su correspondencia se siente la convicción, de que si bien el tema le parece crucial a Spinoza, el remitente le hace perder el tiempo de estudio, y para una charla sin provecho mutuo.

La necesidad de la existencia divina, que deriva en la identificación entre esta y su esencia, conduce a considerar el alcance que Spinoza atribuye a las definiciones respecto a su poder para expresar la esencia de las cosas. Esto es especialmente interesante, puesto que Spinoza no parece definir esencialmente a Dios hasta el final del primer libro, aunque sostiene que las definiciones deben revelar la esencia íntima de las cosas. Esta anomalía del primer libro, que inicia con definiciones, pero no define su objeto principal sino hasta el final, habrá de ser explicada. El punto está en considerar qué implica la definición de un ser absoluto, al que tenemos acceso, en primer lugar, solo mediante la existencia de la que formamos parte. Pero, la primera definición de Dios, una de las que inaugura el primer libro, es indispensable y productiva, puesto que al calificar la existencia divina en su absoluta necesidad e infinitud, permite construir la esencia de Dios mismo. En efecto, una existencia absolutamente infinita ha de tener una esencia que implique una potencia absolutamente infinita de producción. Potencia que, empero, habrá de ser contraria a toda teleología y, más bien, habrá de comprenderse como una fuerza productora de efectos desde sí misma. Una tal potencia se aproxima, por ello, a lo que nosotros comprendemos como *vida*. La esencia de Dios es necesaria productividad de su existencia, esto es, de la totalidad de cosas singulares. La necesaria existencia de Dios deriva, por ello, en una potencia infinita productora de efectos desde sí y sobre sí. De esto se encargará el segundo párrafo.

Queda una fisura patente, sin embargo, sin la cual no se puede derivar con naturalidad desde la metafísica hacia la física de Spinoza. En efecto, si la primera es la *scientia* de la sustancia o de Dios; la segunda habrá de comprenderse como una *scientia* de los modos. Ahora bien, la absoluta infinitud y necesidad de Dios, lo comprometen también con su absoluta indivisibilidad y unidad. El problema patente será, pues, cómo “descender” desde la absoluta e indivisible unidad divina hacia la diversidad infinita de modos, que no pueden ser, empero, fuera de Dios. En otras palabras, cómo la infinita totalidad de los modos puede mantener la unidad absoluta e indivisa de la existencia divina. Es aquí donde Spinoza acude al concepto de *orden de la Naturaleza*. Dios está en la totalidad de las cosas mediante el orden y conexión causal. Con ello, los modos mantienen la unidad e indivisibilidad divina, en cuanto mediante su obrar y padecer componen el único e indivisible orden natural. Se comprende, con ello, el papel fundamental que desempeña cada atributo. Cada uno de ellos mantiene la indistinción entre esencia y existencia y, con ello, mantienen la absoluta simetría e identidad entre acción y pasión de la infinita totalidad modal. El orden es, por lo tanto, siempre idéntico, uno y el mismo en cada uno de los infinitos atributos que están implicados en y explican la esencia de Dios. Y, por lo tanto, cada uno de los atributos expresa el mismo orden y conexión de las causas (lo que ha terminado por denominarse tradicionalmente como la teoría del paralelismo spinoziano). Mediante

este concepto de orden de la Naturaleza Spinoza puede dar el paso desde la metafísica hacia la física. Desde la absoluta unidad simétrica de la sustancia, hacia la absoluta diversidad asimétrica de los modos. De este tránsito se hará cargo el tercer y último párrafo de este capítulo, dejando la exposición de la física para el siguiente capítulo.



## §1. Sobre los propios, o de los adjetivos de Dios

Introducirse desde los adjetivos de Dios hacia una exposición, que asume el carácter preliminar e inevitable de la metafísica y de la física para comprender las dimensiones éticas del amor, exige que justifiquemos este punto de partida. Parte de esta respuesta ha sido dada en la introducción de este capítulo, y supone el hecho de que los propios remiten directamente a la consideración sobre la necesidad de las cosas (que concierne principalmente a la metafísica). No obstante, puede justificarse este ingreso en la vía de los propios divinos mediante tres niveles. El primer nivel de justificación puede ser descrito como derivando de una exigencia expositiva. Si bien nuestro tema no es propiamente metafísico, supone un cierto desarrollo al respecto, que nos permita el tránsito hacia las dimensiones modales de los afectos y del conocimiento en las que nuestro tema se desarrolla. Los adjetivos describen la sustancia absolutamente (*absolute*) y resultan una pieza sistemática fundamental para la exposición de los modos, que expresan la sustancia (*certo et determinato modo*). Un segundo nivel lo brinda el que los propios nos permiten aproximarnos a la esencia sustancial. Lo hacen, empero, no atendiendo directamente a dicha esencia, sino a través de la existencia que le corresponde a Dios. En efecto, los propios califican la existencia divina como *absolutamente afirmativa e indeterminada*. Spinoza se vale de los adjetivos de la existencia sustancial para poder arribar a su esencia. De mostrar cómo los adjetivos de la sustancia permiten este tránsito, desde la existencia hacia la esencia de Dios, nos encargaremos en el presente párrafo. Dejamos para el siguiente atender a la esencia de Dios propiamente dicha.

Puede indicarse, con todo, un tercer nivel de justificación respecto a la relevancia de los adjetivos divinos en Spinoza. Uno que deriva de una exigencia metodológica planteada por el propio Spinoza. Nos referimos a un elocuente pasaje del *Tratado teológico-político*:

“Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> TTP, 7, I [G 98].

Sin una *historia de la naturaleza* no es posible extraer las *definiciones*. Y, sabemos que, para Spinoza, es la definición la encargada de expresar la esencia de la cosa<sup>14</sup> y, con ello, deben constituirse en el punto de partida de la investigación. Con ello, se nos advierte de que es imposible acceder a la esencia sustancial, de Dios, de la Naturaleza, sin elaborar una historia verídica sobre la misma. No hemos encontrado investigaciones respecto de cuáles pueden ser las fuentes sobre este concepto de "historia" que emplea aquí Spinoza. Pero, sorteando esta dificultad, la historia sobre algo alude a una descripción respecto del cómo existe, esto es, una descripción respecto de la diversidad de sus acciones. En esta descripción, empero, no queda aprehendido esencialmente quien actúa<sup>15</sup>. Se trata de una descripción respecto de lo más universal y general que, empero, no capta esencialmente la cosa<sup>16</sup> (análogamente a como las nociones comunes, al ser universales, tampoco captan la esencia de ninguna cosa)<sup>17</sup>. Ahora bien, se demostrará que los propios, o adjetivos de Dios, son los que describen con mayor (con absoluta) generalidad a la sustancia y, con ello, constituyen la historia de la naturaleza aludida. Acceder a los modos en contraposición a las calificaciones de la sustancia, llegar a la esencia de Dios mediante las calificaciones de su existencia, arribar a la definición de Dios mediante una descripción de cómo existe; todos estos elementos parecen demostrar que los propios o adjetivos de Dios desempeñan un papel fundamental dentro del sistema spinoziano. Ahora bien, hay un último elemento en el pasaje presentado del *Tratado teológico político* que debe ser destacado. Este sugiere, en efecto, una analogía entra la metafísica, o teoría de la Naturaleza, y el lenguaje; entre la Naturaleza y las Escrituras. Dicha analogía debe exhibirse como un elemento esclarecedor de la metafísica de Spinoza. Se tratará, en breve, sobre esto.

Expuesta su relevancia, se puede establecer una ruta de exposición respecto de los propios o adjetivos divinos. Se comenzará, con ello, por definir la función de un propio, tanto el cómo se definen

---

<sup>14</sup> Cf. TIE, 92-97.

<sup>15</sup> “Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras” (TTP, 7, I [G 99]).

<sup>16</sup> “Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y el reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que buscar por la historia de la Escritura es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y la más útil para todos los mortales” (TTP, 7, II [G 102]). Llama, sin duda, la atención que Spinoza remita a la legalidad natural respecto del movimiento y el reposo como un ejemplo de lo más universal en la Naturaleza. Sin duda, la observancia de sus leyes más universales arribaría a una consideración respecto de la identidad entre el movimiento infinito y el reposo infinito, esto es, conduciría a considerar el carácter absolutamente infinito de Dios, tal como queda aprehendido mediante los propios, según veremos más adelante.

<sup>17</sup> Al respecto, remitimos al lector al sexto párrafo de esta investigación, donde abordamos el tema de las nociones comunes.

negativamente frente a otros elementos sustanciales próximos; como cuál es el alcance positivo de su definición en relación a la sustancia. En segundo lugar, se enumerará cuáles son los propios en Spinoza y se demostrará que cumplen un papel previo a la definición o declaración de la esencia sustancial. Ellos describen la existencia de un ser puramente indeterminado y absolutamente afirmativo, un ser que no puede no ser, y fuera del cual nada puede ser. En efecto, los propios son los responsables de la construcción de la existencia de Dios como lo *necesario*, y de la *necesidad que todas las cosas expresan* y de la declaración del papel fundamental de esta necesidad. En tercer lugar, se verá que los propios, al calificar la existencia sustancial de dicha manera, quedan también indisolublemente vinculados entre sí: la necesidad es ya eternidad, infinitud, absolutez, perfección, etcétera. La afirmación de uno conduce a la afirmación de todos los demás en su conjunto. En cuarto lugar, se verá que los propios permiten ver tanto que todas las cosas pertenecen a la existencia de Dios, así como el que ella se compone de infinitos atributos. Por último, los propios al calificar la existencia de Dios como lo necesario y, correlativamente, como lo absolutamente infinito (según se indicará) permiten comprender que entre una existencia así calificada y la esencia, que a dicha existencia pertenece, no puede haber distinción. Los propios cumplen, por lo tanto, con ser la historia de la Naturaleza que permita posteriormente extraer una definición mediante la cual se capte su esencia.

Debe dirigirse la atención, siguiendo la ruta trazada, al primer punto: la función de los propios al interior de esta historia de la naturaleza, que queda señalada como punto de partida del método. Para ello, el desarrollo histórico de este tema en Spinoza, en formulaciones previas a la *Ética*, resulta esclarecedor. En efecto, estos textos tematizan su función con mayor claridad y exhiben la preocupación que respecto a ellos tenía Spinoza. Esto, pese a la regularidad con que los adjetivos son clasificados como un género de atributos. No obstante, cuando así lo hace, Spinoza toma el especial reparo de distinguirlos de los atributos esenciales (los atributos en sentido estricto para la *Ética*, que constituyen la esencia de la sustancia). Ejemplo de este reparo en distinguir propios de atributos, pese a la atribución de un nombre común, es un pasaje de los *Pensamientos metafísicos*:

“Yo, por mi parte, propongo esta división: de los atributos de Dios, unos explican su esencia en cuanto activa y otros no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de existir. Son de la última clase: la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.; son de la primera: la inteligencia, la voluntad, la vida, la omnipotencia, etcétera”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> PM II, XI.

El criterio de clasificación es claro: expresar o no la acción de la esencia de Dios. “Unidad, eternidad, necesidad” quedan categorizados como atributos que no explican nada relativo a la acción de la esencia de Dios<sup>19</sup>. Desde una perspectiva gramatical, los propios, denominados aquí como atributos que no remiten a la esencia activa de Dios, quedan próximos a los adjetivos y definitivamente lejos de los verbos, si se procura persistir en la analogía gramatical antes aludida. Esta es, por lo tanto, una primera definición negativa de los propios.

Ahora bien, el pasaje de los *Pensamientos* sugiere también una definición positiva de los propios mediante la indicación de que ellos expresan el *modo de existir* de la sustancia. Ahora bien, el cómo existe algo remite a una descripción adjetival. Y, de hecho, los mismos adjetivos aludidos en los *Pensamientos* quedan bautizados en una nota marginal del *Tratado breve* con el nombre de *proprios*. Una nota que, nuevamente, pretende distinguirlos con claridad de la otra clase de atributos<sup>20</sup>:

“*Sus atributos*: o, mejor, ‘puesto que él [Spinoza] entiende lo que es *proprio* de Dios’, dado que esas cosas no son atributos de Dios. Sin duda que Dios no es Dios sin ellas; pero no lo es por ellas, puesto que no indican nada sustancial, sino que son tan solo a modo de adjetivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos”<sup>21</sup>.

El pasaje deja en claro que los *proprios* no deben ser considerados atributos de Dios, en cuanto *no indican nada sustancial*. En este sentido, los propios no dicen *qué sea* la sustancia, no revelan su esencia, pero sí le pertenecen indisolublemente en cuanto describen *cómo es*, en cuanto describen su modo de existir. El criterio de clasificación, puede verse, es el mismo que en los *Pensamientos*. Ahora bien, esta pertenencia a la existencia sustancial y el excluirlos de tener un alcance esencial trazan una extraña tensión: Dios no es Dios sin los propios, pero no es Dios por ellos. Son adjetivos, no verbos. La *analogía gramatical* reaparece: los propios “son tan solo a modo de *adjetivos*, que exigen *sustantivos* para ser comprendidos”. Pero, si seguimos esta pista, el sustantivo, que está supuesto previamente al propio o adjetivo, es idéntico necesariamente el verbo esencial divino.

---

<sup>19</sup> Este carácter activo de la esencia sustancial no es ajeno a la *Ética*. En E II, 3, esc, se introduce explícitamente este carácter activo de la esencia de Dios, en cuanto potencia, como *essentia actuosa* (o esencia activa).

<sup>20</sup> Cf. TB I, 1, 9. En efecto, al interior del texto se les denomina atributos.

<sup>21</sup> TB I, 1, 9\*; también cf. TB I, 3, n. 1; una indicación semejante respecto a dos propios queda efectuada en el *De intellectus emendatione*: “estos [el ser único e infinito] no son los atributos de Dios, los cuales manifiestan su esencia, como mostraré en mi *Filosofía*” (TIE, 76, n. z).

La analogía gramatical aludida adquiere vigor, y permite mostrar la coincidencia entre sustantivo y verbo en Spinoza, si se acude al *Compendio de gramática hebrea* compuesto por el mismo Spinoza. La sugerencia sobre la coincidencia entre el método para interpretar la Naturaleza y el método para interpretar las Escrituras pasa a tener un fundamento en el compendio gramatical aludido. Por ello, vale la pena ensayar la ruta de Harvey, quien propone interrogarse por este vínculo entre la gramática y la metafísica<sup>22</sup>. Spinoza denomina ahí como atributos a los adjetivos gramaticales<sup>23</sup>, en consonancia con los pasajes de los *Pensamientos* y el *Tratado breve*, que acabamos de exponer. Pero, nos brinda, y esto es lo que creemos fundamental, una definición de sustantivo (o *nomen*) acorde al carácter verbal que acaba de ser sugerido:

“Ahora bien, debe notarse principalmente (*apprime*) que el modo, al que los latinos llaman infinitivo (*infinitivum*), entre los hebreos es el sustantivo (*nomen*) puro e inadulterado, y por ello el infinitivo no conoce ni el presente, ni el pasado, ni tiempo alguno absolutamente (*absolute*)”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Nos referimos al brevísimo artículo de Warren Zev Harvey, quien traza un paralelo sumamente sugerente entre el Compendio y la Ética: “Moreover, there are striking parallels between what Spinoza writes in his *Compendium* about Hebrew and what he writes in his *Ethics* about God or Nature. The substantive noun (i.e., the proper noun or the common noun) and the infinitive (‘a pure unadulterated noun’) correspond to *substantia*, adjectives and verbs to *attributa*, participles and adverbs to *modi*. The noun in the *Compendium* plays a role similar to that of God or Nature in the *Ethics*. By a noun (*nomen*) Spinoza understands ‘a word by which we signify... something that falls under the intellect (*sub intellectum cadit*), that is, things, attributes, modes, relationships, actions. He holds that in Hebrew not only substantive nouns and infinitives, but also adjectives, participles, verbs, adverbs, and even prepositions, are truly genera of the noun. All Hebrew words, according to him, have the force of the nouns, ‘except a few interjections and conjunctions and one or two participles’. He was a noun-intoxicated grammarian” (Cf. Harvey, W., “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, en: Ravven, H. y L. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2002).

<sup>23</sup> No he podido acceder a ninguna traducción castellana a este texto, por aparentes impericias en la compra de libros en la biblioteca. Pude, afortunadamente, tener acceso a la versión latina (en la edición de Gebhardt) y a la inglesa (en la siguiente edición: Spinoza, B., *Complete Works*, traducción de Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett, 2002). En adelante, aludiré al *Compendio* mediante las siglas CGH, indicaré después en arábigos el capítulo, entre corchetes la página de la edición latina y la página de la edición inglesa aludida. De la comparación de estas últimas, he extraído la traducción castellana que figura en este texto. En el *Compendium Grammatices*, en efecto, Spinoza enumera tres adjetivos bajo el nombre de atributos. Por otra parte, como no soy competente en el uso de la grafía hebréa, utilizo guiones cortos (-) para indicar la omisión de caracteres hebraicos: “...4. Nam – ex. gr. nomen viri est; --- doctus, ---- magnus etc. attributa sunt viri...”.

<sup>24</sup> “Nam hoc apprime notandum, quod modus, quem infinitivum Latini vocant, apud Hebraeos purum putum nomen sit, qui propterea infinitivus nec praesens, nec praeteritum, nec absolute ullum tempus agnoscit”. Aquí la traducción inglesa del mismo pasaje: “This must be here noted: the mode which the Latins call infinitive is among the Hebrews a pure unadulterated noun, and therefore an infinitive knows nothing about present, nor past, nor any time whatever” (CGH, 5 [G 294, p. 600]).



El *nomen* como verbo infinitivo, que expresa una acción pura e indeterminada y no sometida al tiempo en absoluto, resulta ser el sustantivo hebreo. Estas características del *nomen* o sustantivo de Spinoza resultan simétricas a la *indeterminación* (al carácter *infinitivum*) y a la *atemporalidad* (o eternidad) de la sustancia, con los que la metafísica spinoziana adjetiva a Dios, como se verá. Asimismo, Spinoza afirma que el *nomen* es el punto de partida de todas las demás palabras (salvo contadísimas excepciones) que se modalizan gramaticalmente desde él. Por ende, todas las palabras pueden ser explicadas desde este *nomen*<sup>25</sup>. Asimismo, todas las cosas pueden comprenderse como modos en los que el verbo divino actúa y padece en su infinita verbalidad. La analogía gramatical, por lo tanto, parece convertirse en una pieza, si no clave, al menos profundamente esclarecedora en la comprensión de la metafísica de Spinoza. Ella puede ser comprendida como una filosofía del lenguaje de la Naturaleza.

Las consideraciones sobre gramática de Spinoza, por lo tanto, permiten hacer claro el que solo los atributos *activos* puedan indicar algo sustancial y que sean los únicos que revelen su esencia activa. Pues, la esencia del *nomen* no es sino el verbo puro e inmodificado. Con ello, es evidente que no podrá describirse dicha esencia sino mediante atributos verbales y no mediante adjetivos. Los *proprios*, por el contrario, deben quedar excluidos definitivamente de la categoría de atributo, en cuanto adjetivos que describen cómo existe la sustancia. Esto, no obstante, no mella su fundamental importancia en la *Ética*, pues se verá más adelante que ellos cumplen un papel protagónico en las definiciones inaugurales de este texto. Son, por ende, los pilares de la deducción sintética de dicho texto. Considerado esto, los propios pueden darse por definidos positivamente (como describiendo la existencia sustancial) y negativamente (como no relativos a la acción). Y, asimismo, se ha mostrado cuánto auxilio puede brindar una analogía gramatical en la comprensión de la metafísica de Spinoza y con respecto al problema de los propios en particular.

Con esta doble definición entre manos, pueden enumerarse el conjunto de propios de manera más o menos extensa. Adjetivos no verbales, y que describen cómo existe Dios, son la perfección<sup>26</sup>, la

---

<sup>25</sup> Respecto a que todo puede ser considerado como un sustantivo: “By a *noun* I understand a Word by which we signify or indicate something that is understood. However, among things that are understood there can be either things and attributes of things, modes and relationships, or actions, and modes and relationships of actions. Hence, we sum up easily the various kinds of nouns” (CGH, 600, Spinoza, Complete Works, Mogan (ed)).

<sup>26</sup> TB I, 2, 15; I, 2, 17, 1.

indivisibilidad<sup>27</sup>, la causalidad inmanente<sup>28</sup>, la unicidad<sup>29</sup>, la infinitud<sup>30</sup>, la causalidad de sí (o aquello cuya esencia es idéntica a la existencia)<sup>31</sup>, la eternidad<sup>32</sup>, la inmutabilidad<sup>33</sup>, y la causalidad libre<sup>34</sup>. La enumeración es solo más o menos extensa, porque afirmado el que los propios no explican la actividad divina y solo describen su modo de existir, podrían introducirse más en esta enumeración, como el ser causa eficiente total de todas las cosas, ser causa por sí y no por accidente, y ser causa primera<sup>35</sup>. No obstante, nuestro interés no es detallar una lista exacta de todos, sino mostrar cuán dependiente es a ellos la metafísica de Spinoza y cómo estos constituyen su punto inevitable de partida. Basta revisar, como se ha aludido, a las definiciones con las que abre el primer libro de la *Ética* y reparar en que, excluyendo las definiciones de los elementos metafísicos fundamentales (como sustancia<sup>36</sup>, atributo<sup>37</sup>, modo<sup>38</sup> y Dios<sup>39</sup>), todas las restantes definen adjetivos sustanciales: *causalidad de sí*, *causalidad libre*, *eternidad*<sup>40</sup>, e *infinitud*<sup>41</sup>. La esencia sustancial, por el contrario, es recién definida como *potentia* (o fuerza) en la trigésimo cuarta proposición del libro primero, muy próximo a su término<sup>42</sup>. Con ello, dentro del orden deductivo de la *Ética*, queda probado que no puede definirse la esencia sustancial si no ha quedado descrita su peculiar manera de existir mediante sus propios. Sin saber cómo existe Dios, nada puede decirse de su esencia. Los propios constituyen la historia de la Naturaleza, la historia de Dios, que es punto de partida para las definiciones inaugurales del método. Con ello, comienza a definirse una extraña consecuencia de estas consideraciones, que postergamos en la discusión, a saber, que la metafísica de Spinoza termina con la definición esencial que, en el resto de los casos, debe ser primera.

---

<sup>27</sup> TB I, 2, 19-23.

<sup>28</sup> TB I, 2, 24.

<sup>29</sup> TB I, 2, 2, 2, 2 y 4; I, 2, 6; I, 2, 17.

<sup>30</sup> TB I, 2, 2, 1.

<sup>31</sup> TB I, 2, 2, 3; I, 11, 3-5.

<sup>32</sup> TB I, 2, 29.

<sup>33</sup> TB I, 2, 29.

<sup>34</sup> E I, def. 7.

<sup>35</sup> Cf. E I, 16, cor. 1, 2, 3.

<sup>36</sup> E I, def. 3.

<sup>37</sup> E I, def. 4.

<sup>38</sup> E I, def. 5.

<sup>39</sup> E I, def. 6.

<sup>40</sup> E I, def. 1, 7, 8.

<sup>41</sup> La infinitud viene declarada indirectamente en E I, def. 2, mediante la definición de finitud. Donde queda claro que infinitud debe ser comprendida, por oposición, en la *Ética* como *ilimitación*, como falta de límites exteriores.

<sup>42</sup> Se alude, asimismo, previamente a este carácter esencial, aunque sin declararlo explícitamente, en una de las demostraciones de la décima proposición, de todas formas después de que algunos de los propios han quedado enunciados.

La atención que se presta aquí a los propios no aparece en las interpretaciones de Spinoza a las que se ha podido acceder. Vale la pena atender brevemente a esto para continuar, luego, con la exposición. Se encuentran, en efecto, diversas aproximaciones al tema que tienden a darles lugar o bien aisladamente –de modo que construyen desde ahí una interpretación global de Spinoza<sup>43</sup>; o bien destacan indirecta y oscuramente aquello que aquí se pretende poner de manifiesto<sup>44</sup>; o bien, por último, encuentran en estos una manera de privar a la sustancia de una consistencia ontológica para mostrarla como mero espacio de articulación de los modos<sup>45</sup>. Todas estas posturas, creemos, ocultan

<sup>43</sup> Así, por ejemplo, Wienpahl le da un especial énfasis a la unidad. Unidad que él interpreta, no como una propiedad divina, sino como la afirmación de la inexistencia de la identidad en general: “esto lleva a tener conciencia, o a tratar de tener conciencia, de que cada cosa es única, y de que todas las cosas están cambiando constantemente” (Wienpahl, P., *Por un Spinoza radical*, México D.F.: FCE, 1990, p. 67). Esta consecuencia emergería de la radicalización de la siguiente proposición de Spinoza: “in rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi” (E I, 5.). La consecuencia sería, entonces: no pueden darse dos o más sustancias iguales, “no puede haber sustancias idénticas plurales” (*ibid.*, p. 67). La interpretación de Wienpahl es sugerente y lleva a una consideración sumamente sugerente, a saber, aquella donde la sustancia debe comprenderse de manera puramente activa (de manera puramente *verbal* y no *sustantiva*) (*cf. ibid.*, pp. 73-76). No obstante, consideramos que esta interpretación descuida la relación de diversidad entre sustancias y modos; que no deja de interesarle a Spinoza. Prueba de ello, es que para Spinoza grandes confusiones se desprenden de la confusión entre ambas esferas (*cf. E I*, 30-32). Un derrotero similar asume Bove, quien más preparada, pareciera dar una interpretación puramente afirmativa en la calificación de los propios, pero una en la que asume como pieza fundamental a la *causa sui*, de la que afirma que es “la actividad productiva de lo Real mismo en su autoafirmación” (Bove, L., *La estrategia del Conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*, Buenos Aires: Cruce, 2014, p. 13). Por último, la constante recurrencia aislada a la eternidad, para afirmar la absoluta positividad (o actualidad de la sustancia), coloca a Hallet también dentro de este conjunto, al aislar dicho propio de su conexión inextricable con los demás (“an eternal thing is ingenerable and imperishable, and thus cannot be ‘potentially existent’ but must exist actually” (Hallet, H. F., *Creation, emanation and salvation: a Spinozistic study*, Hague, Nijhoff, 1962, p. 37)).

<sup>44</sup> Deleuze resulta un buen exponente de esta postura. Para él, los propios son “solamente ‘adjetivos’ que nada nos hacen conocer sustancialmente; Dios no sería Dios sin ellos, pero no es Dios por ellos” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 43), dice aludiendo con esta última frase al *Tratado breve*, al pasaje citado de Spinoza. Divide, asimismo, estos propios en tres categorías: modalidades de la esencia divina (*cf. ibid.*, p. 43) (como infinitud, perfección, inmutabilidad, etcétera); propiedades de relación o agencia (*cf. ibid.*, p. 44) (causa primera, predestinación, causa inmanente, etcétera); y propiedades ajenas a Dios (*cf. ibid.*, pp. 44-45) (misericordioso, justo, soberano bien, etcétera). Los propios, según este autor, “no son ni negativos ni afirmativos; en estilo kantiano se diría que son indefinidos” (*ibid.*, p. 48). Estos propios han de ser, asimismo, distinguidos cuidadosamente de la esencia divina (*cf. ibid.* p. 48); la que, justamente, ha de tener un carácter afirmativo y nunca indefinido. Estamos de acuerdo tanto con el hecho de que pueda establecerse una productiva categorización de los propios en las tres categorías señaladas, así como con el hecho irrefutable de que Spinoza establece con rigor el que no deben confundirse entre los propios divinos y su esencia. No creemos, empero, que baste aludir a la indefinición, o infinitud, kantiana para dejar claro aquello que Spinoza pretende. Solo si se asume, en efecto, que un juicio infinito es aquel que tiene la forma de “X es no-Y”; y que todos los propios pueden definirse como adjetivos de aquello que “no puede no ser”; entonces, queda claro aquello que Deleuze pretende afirmar. Los propios no son la pura afirmación sustancial, que le corresponde esencialmente, pero son la manera en que la existencia exige que una esencia puramente afirmativa tenga *necesariamente* lugar.

<sup>45</sup> Mason, igual que los anteriores autores, no ofrece una teoría completa de los propios. Lo que le interesa es, más bien, mostrar que Spinoza “can only be seen in a very weak sense as engaging in ‘ontology’. It would be more accurate to say that his approach deprives philosophical ontology of any point” (Mason, R., *The God of Spinoza: a philosophical study*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1997, p. 41). La infinitud (*cf. ibid.*, pp. 32ss.), la eternidad (*cf. ibid.*, pp. 38-39) y la unidad (*cf. ibid.*, pp. 39-41) (las propiedades divinas

no solo la preocupación que hemos mostrado les brinda Spinoza en su obra, sino también cómo es que ellos cumplen una función fundamental en su metafísica. No sería arriesgado decir que muchas interpretaciones tienden, incluso, a considerar el tema de los propios como algo anecdótico.

Se puede retomar, tras lo dicho, la argumentación. Se debe examinar, una vez definidos los propios, enumerados y determinado su carácter fundamental en la inauguración de la metafísica, si existe un principio común y articulador, que competa a la existencia sustancial, y que comience a indicar cuál es el principio de deducción que conduce su exposición en la *Ética*. De hecho, se ha indicado ya que Spinoza sostiene que ellos se encuentran indisolublemente ligados y se *copertenecen*. Esta copertenencia involucra el hecho de que, afirmado uno, todos los demás han de ser afirmados también. Para demostrar esto último, se verá cómo es que los propios son deducidos de modo diverso a lo largo de la obra spinoziana. Será necesario reconocer que difícilmente puede establecerse una prioridad de uno de ellos frente a los demás, y, por lo tanto, veremos que establecido cualquiera de ellos, todos los demás se siguen con necesidad. Y el principio de copertenencia no es otro que la *necesidad* de las cosas con la que queda calificada adjetivamente la existencia divina. Los propios, en su conjunto, describen aquello que no puede no ser, lo necesario (un ser necesario a tal punto que mantiene en sí la totalidad de las cosas).

Debe atender, primero, a cómo es que los propios son deducidos a lo largo de la obra de Spinoza, para mostrar cómo ellos se copertenecen y la afirmación de uno implica de inmediato la de los demás. Así, por ejemplo, en los *Principios de la filosofía de Descartes*, el conocimiento de los propio se desprende deductivamente de la identidad entre esencia y existencia<sup>46</sup> (es decir, el punto de partida lo

---

que elige para mostrar esta “privación” de compromiso ontológico en Spinoza) hacen especial énfasis en su ilimitación e indeterminación. La totalidad de los modos finitos y la sustancia no son cosas diversas, sino “the same thing, but understood in diferente ways” (*ibid.*, p. 34). La sustancia, es decir, la naturaleza, será entendida exenta de todo carácter cósmico u objetual, de modo que toda cosa u objeto no pueda ser entendida sino al interior de esa naturaleza infinita e indeterminada: “God is the same as nature in the sense that there is nothing that is not in nature, and in that there is no point in arguing that nature does not exist” (*ibid.*, p. 38). Creemos con Mason que el carácter que se le debe imputar a la sustancia es necesariamente diverso al de las cosas singulares y que toda suerte de cosificación de la sustancia cae en confundirla con los modos. El problema es que la depredación de la ontología en Mason, no deviene en una consideración coherente respecto de qué es, entonces, la metafísica spinoziana. No puede ser comprendida, no cabe duda, como una pura negatividad. Visión similar, pero sin siquiera hacer la distinción entre propios y atributos, encontramos en Curley. Así, refiriéndose a los atributos, señala: “he identified God with Nature, not conceived as the totality of thing, but conceived as the most general principles of order exemplified by things” (Curley, E., *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 42). Se verá, de hecho, que hay algo verdadero también en la visión de Curley, como se mostrará en el cuarto párrafo. Pero, esto está muy lejos de ser una explicación clara respecto de qué sean los propios y qué los atributos.

<sup>46</sup> Cf. PPhC, I, 5.

constituye lo que en la *Ética* se denominará “causa de sí”). Desde este primer propio se deducen todos los demás. Resulta llamativo, dicho esto, que en los *Pensamientos metafísicos* –apéndice de este texto y cuyo objeto es dar cuenta resumidamente de los problemas de la metafísica general y especial– el primer propio que se aborde sea, una suerte de primera versión, o versión disimulada, de la causalidad inmanente, que aparece bajo la denominación de “eminencia”, con la siguiente descripción: “las criaturas están eminentemente en Dios”<sup>47</sup>. Se trata efectivamente de una forma de la causalidad inmanente, puesto que el propio Spinoza nos ofrece un claro indicio para no confundirla con la causalidad eminente, tal como la comprendía la Escolástica. Esto es, al modo de un contenedor que contiene no actualmente, sino por un mayor grado de perfección<sup>48</sup>. Si tuviera este último sentido, la materia sería creada por Dios, en cuanto él mismo la superaría en perfección. Por el contrario, el texto la considera como interior a Dios, aunque de modo perfecto, completo o eminente; al modo de un atributo, tal como propondrá la *Ética*<sup>49</sup>, que hace las veces de materia<sup>50</sup>. Ahora bien, no solo estos dos textos varían en el punto de partida desde el cual se deducen los propios. En el *Tratado breve*, Spinoza coloca la infinitud divina como el propio desde el cual se deducen los demás<sup>51</sup>. De hecho, el primero de los propios que se aboca a discutir Spinoza es “que no existe ninguna *sustancia limitada*, sino que toda sustancia debe ser, en su propio género<sup>52</sup>, infinita, es decir que en el entendimiento infinito de Dios no puede haber una sustancia más perfecta que la que ya existe en la naturaleza”<sup>53</sup>.

Por otra parte, en la carta XII a Meyer y en la *Ética*, Spinoza retoma la causalidad de sí como punto de partida para la derivación de los propios. Y, con todo, varía ahí el orden de los propios que se deducen desde este punto de partida. En los *Pensamientos metafísicos*, por ejemplo, donde hemos

---

<sup>47</sup> Cf. PM, I, II.

<sup>48</sup> Al respecto de las distinciones en el contener en los escolásticos, resulta esclarecedora la entrada en el *Léxico técnico de filosofía medieval* de Magnavacca: “los escolásticos distinguieron tres formas de contención: 1. c. *formaliter* es el contener algo en sí, por sí y en acto; de este modo, el fuego contiene el calor. En cambio, 2. c. *eminenter* significa incluirlo en una forma más perfecta, como la capacidad humana de abstracción cognoscitiva contiene la sensibilidad; de esa manera, por ej., el hombre contiene de modo eminential las perfecciones del animal. Por último, hay quienes han hablado de un 3. c. *virtualiter* que señala el contener una capacidad, esto es, el poder causar un efecto determinado” (Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, p. 169).

<sup>49</sup> Cf. E II, 2.

<sup>50</sup> “... en Dios hay algún atributo que contiene de modo más excelente todas las perfecciones de la materia, el cual puede hacer las veces de materia” (PM, I, II).

<sup>51</sup> Directamente señalado ahí como propio (cf. TB I, I, 9).

<sup>52</sup> Si bien esta fórmula, como en la *Ética* pasa a ser negada para pasar a la absoluta infinitud de la sustancia, que, más bien, está constituida de infinitos atributos, cada uno de ellos infinitamente perfectos en su género.

<sup>53</sup> TB I, II, 2, 1

visto que la causalidad de sí es primera en la deducción, Spinoza deduce la perfección<sup>54</sup> y la unidad<sup>55</sup> en segundo y tercer lugar, respectivamente. En la carta a Meyer, en cambio, la deducción aparece transfigurada:

“1.º) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2.º) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3.º) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita”<sup>56</sup>

Es decir, de la causalidad de sí se sigue la unidad y solo luego la infinitud. Otro camino, empero, encontramos en la *Ética*, donde el punto de partida es también el mismo (la *causalidad de sí*<sup>57</sup>), pero, el siguiente adjetivo sustancial deductivamente inferido es la infinitud<sup>58</sup> y no la unidad. Esta última<sup>59</sup> aparece deducida explícitamente bastante después; una vez mencionados el carácter necesario, eterno (aunque no extraído deductivamente)<sup>60</sup> e indivisible de la sustancia<sup>61</sup>. Vemos, pues, que incluso si asumimos una cierta relevancia en la causalidad de sí para derivar los propios, el orden de su deducción está expuesto a una amplia variación, sin que podamos determinar la prioridad de alguno sobre los demás. Independientemente de cuál sea el fin preciso de Spinoza para establecer la deducción, la versatilidad con la que los propios pueden desprenderse unos de otro es una prueba patente de que todos ellos se copertenecen a tal punto, que la afirmación de cualquiera de ellos permite la afirmación del resto.

Adjetivado algo con alguno de los propios, todas las demás calificaciones se siguen indefectiblemente. No hay, por ende, una prioridad manifiesta de alguno frente a los demás para ejecutar la deducción, si bien podría identificarse una tendencia a colocar la causalidad de sí como punto de partida de la deducción (tendencia que no creemos atente contra nuestra demostración, como se verá). La causa de esto es que todos los adjetivos de Dios, todas las descripciones de cómo él existe, están articulados ostensiblemente por un principio que los vincula interiormente. Y esto se

---

<sup>54</sup> CM, I, 10.

<sup>55</sup> CM, I, 11.

<sup>56</sup> Ep. 12.

<sup>57</sup> E. I, 7, dem.

<sup>58</sup> E I, 8.

<sup>59</sup> E I, 14.

<sup>60</sup> Cf. E I, 10, esc.

<sup>61</sup> Cf. E I, 13.

sigue, más evidentemente, cuando atendemos a cómo ellos califican. Todos describen una realidad única (de hecho, única y sin segunda, y no numéricamente una<sup>62</sup>), inmutable y simple. Y, por ende, todos deben describir, independientemente de los fines que tenga en cada caso la exposición, esa única, inmutable y simple realidad. Los propios no pueden, por ende, describir aspectos o momentos, ni tampoco permitirían comprender a Dios si introdujeran determinaciones de esta clase. Dicho principio de articulación, como se ha adelantado, es la necesidad: el tema central de la metafísica.

Todos ellos adjetivan a la sustancia como aquello que *no puede no ser*, o dicho en otros términos, *aquello de lo que nada puede ser negado*, de modo que en esto encuentran el principio de su articulación. La sustancia queda, en virtud de ellos, como lo *absolutamente necesario*. Hay suficiente evidencia de esto en las primeras definiciones de la *Ética*:

“Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente”<sup>63</sup>

“Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar...”<sup>64</sup>

“Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”<sup>65</sup>

Todas ellas señalan algo que *existe necesariamente* en virtud de su propia naturaleza<sup>66</sup>. La existencia queda calificada, en cada uno de estos propios, como *necesaria*, como *aquello que no puede no ser*. El necesario existir debe ser predicado en su auténtica necesidad sin excepción concebible. Lo

---

<sup>62</sup> El propio Spinoza, siguiendo fielmente el principio de los propios, que califica a la sustancia como *lo que no puede no ser*, hace este deslinde sobre la unidad numérica y la que aquí se atribuye a la sustancia (que no aparece en la *Ética*) en una carta a Jelles: “De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropriamente de él” (Ep. 50). Con ello, creemos, la interpretación de Winepahl descuida que el deslinde aquí indicado responde al principio del *no poder no ser* (cf. Winepahl, P., *Por un Spinoza radical*, p. 67).

<sup>63</sup> E I, def. 1.

<sup>64</sup> E I, def. 7.

<sup>65</sup> E I, def 8.

<sup>66</sup> En E I, 33, esc 1, Spinoza detalla que hay dos maneras de comprender la necesidad: o bien en virtud de la esencia o definición, o bien en virtud de la causa. En este caso, la necesidad sería, evidentemente del primer tipo. Podríamos decir que la primera clase de necesidad es una necesidad lógica, con ello absoluta, mientras la segunda es una necesidad de orden modal o real, con ello, relativa.

calificado por los propios se coloca como *aquello que no puede no ser en ningún sentido*. O, lo que es lo mismo, como aquello de lo que nada ser puede negarse. No hay, por ende, posibilidad de atribuirle negatividad a lo por ellos adjetivado, sino una ineluctable necesidad de ser. Y, consecuentemente, la existencia que ellos califican se constituye como afirmación total o positividad pura. No obstante, se ha de reparar en esto, en ningún caso se define la naturaleza o esencia de aquello cuya existencia está siendo colocada como necesaria, si bien queda en todos los casos calificada como necesaria.

Ratificar que este principio articula realmente a los propios y que califica a la sustancia de la manera descrita, puede comprobarse siguiendo el orden deductivo del primer libro de la *Ética*. El desarrollo de esta deducción contiene, asimismo, los últimos tres objetivos del presente parágrafo. A saber, cómo los propios permiten que la existencia de Dios quede atribuida de infinitos atributos, el hecho de que no pueda negarse ninguna cosa de la existencia divina, y la identidad entre esta y la esencia de Dios.

Para seguir el desarrollo de los propios en la *Ética*, debe partirse de una definición y un par de axioma. Hemos de definir la sustancia como “aquello que es en sí y se concibe por sí”<sup>67</sup> y asumir como axiomas que “las cosas que no tienen nada en común una con otra tampoco pueden entenderse una por otra”<sup>68</sup> y que “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”<sup>69</sup>. Enunciados suficientemente evidentes para constituirse en puntos de partida. Se sigue de esto, en primer lugar, que una sustancia no puede compartir nada con otra, puesto que de lo contrario podría concebirse mediante otra cosa, dejan de ser así una sustancia. Una sustancia, se sigue en segundo lugar, no puede ser causada o producida por otra sustancia<sup>70</sup>, debido a que el conocimiento del efecto envuelve al de la causa: “si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa; y, por lo tanto, no sería una sustancia”<sup>71</sup>. La sustancia es, por lo tanto, incausada. Es decir, es causa de sí, o lo que es lo mismo, aquello a cuya esencia pertenece el existir<sup>72</sup>. La deducción desde la definición de sustancia ha derivado en el hecho de que ella no puede no ser, esto es, que de su esencia se sigue *necesariamente* su existencia. La causalidad de sí, debe notarse, describe de manera prácticamente pura el *ser necesariamente*, o el *no poder no ser*. Y lo

---

<sup>67</sup> E I, def 3.

<sup>68</sup> E I, ax 5.

<sup>69</sup> E I, ax 4; Spinoza recalca la relación entre la definición de sustancia y los axiomas en una carta a Oldenburg, cf. Ep. IV, p. 23.

<sup>70</sup> E I, 6.

<sup>71</sup> E I, 6, cor.

<sup>72</sup> E I, 7, dem.



hace, asimismo, anticipando la pertenencia de la existencia a la esencia, paso ineludible para afirmar posteriormente su identidad. Esto, sin duda, es uno de los elementos por los que aparece primera en el orden geométrico de la deducción. Esto, sin embargo, no la hace exterior a la copertenencia entre los propios que se viene analizando, ni le da necesariamente un papel preponderante.

Caracterizada la sustancia como *causa de sí*, queda el camino trazado para deducir un segundo propio: la infinitud. Este se desprende de la imposibilidad de que la sustancia encuentre alguna clase de limitación externa, pues, solo pueden limitarse o determinarse (*terminari*) dos cosas de la misma naturaleza: “se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza”<sup>73</sup>. Ahora bien, hemos llegado a que la sustancia es causa de sí, en cuanto ella no puede compartir nada con otra naturaleza. Con ello, no puede ser ella finita y su infinitud habrá de comprenderse como la absoluta ilimitación o indeterminación de su existencia:

“Como el ser finito es una negación parcial y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola proposición 7 [del hecho de que la sustancia es causa de sí], que toda sustancia debe ser infinita”<sup>74</sup>

Nótese que de lo necesariamente existente, lo que es *causa de sí*, de la que nada puede negarse, se sigue su absoluta afirmación. Y esto involucra su absoluta indeterminación, su absoluta carencia de límites exteriores; su infinitud propiamente dicha. La sustancia no puede no ser y, con ello, tampoco puede contar con determinación alguna, respecto de la cual pueda afirmarse alguna clase de negación de ser. A esta conjunción de indeterminación y absoluta afirmación se le denominará, en adelante, como la *infinita positividad* o *afirmación de la sustancia*. El *positum* sustancial que está necesariamente “puesto” en su existencia, determina a que la *positivitas* de dicho *positum* no admita negación alguna. De esto se sigue que todo lo real o positivo debe ser ilimitadamente afirmado en la sustancia y su positividad.

Es en este punto que Spinoza pasa a atribuir infinitos atributos a la existencia de Dios, que ha quedado calificada mediante la causalidad de sí y la infinitud. Primero, Spinoza prueba que no es absurdo atribuir varios atributos a una misma sustancia<sup>75</sup>: “por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma sustancia, pues nada hay más claro que el hecho de que cada ente deba

---

<sup>73</sup> E I, def 2.

<sup>74</sup> E I, 8, sc 1.

<sup>75</sup> E I, 9.

concebirse bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud<sup>76</sup>. Y, con ello, puede llegar a que la necesaria existencia de Dios es la de una sustancia que consta de infinitos atributos<sup>77</sup>. La indeterminación y positividad del infinito se transforman en calificativos para aquello de lo que nada puede ser negado en el sentido más propio. El infinito sustancial incorpora otro propio que, empero, define a qué clase de infinitud se está aludiendo en la sustancia: lo *absolutamente* infinito. Es absolutamente infinito y no solo infinita *in suo genere*. No puede no ser en ningún sentido, se trata de una absoluta necesidad, una absoluta positividad. Los atributos, que no pueden ser negados de esa existencia, aunque constitutivos de la naturaleza divina, habrán de expresar también el carácter de la existencia divina: la existencia por sí y el hecho de que se concibe por sí misma<sup>78</sup>. Cada uno de los infinitos atributos es la única existencia de la que nada puede negarse, sin que esta infinitud involucre división o multiplicidad alguna<sup>79</sup>.

Pero, el compromiso con la positividad va más allá, y nos remite al otro objetivo que se indicó estaba involucrado en este desarrollo. La existencia necesaria de la sustancia implica la totalidad de las cosas e identifica esta totalidad con la existencia divina misma. Nada de lo existente puede ser negado de Dios, en cuanto él *no puede no ser* en ningún sentido. De esta manera, “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”<sup>80</sup>. Dios, en su indeterminación, en su absoluta carencia de límites, lo contiene todo. Y no solo contiene infinitas cosas, sino los infinitos modos en que estas cosas pueden ser: “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)”<sup>81</sup>. La sustancia no puede no ser en ningún sentido, es infinitamente infinita. Toda cosa particular, con ello, no solo es necesariamente en Dios, sino que es también por él. La sustancia divina porta en su existencia todo

---

<sup>76</sup> E I, 10, esc.

<sup>77</sup> E I, 11.

<sup>78</sup> Cf. E I, 10.

<sup>79</sup> La infinitud atributaria, por el *no poder no ser*, no puede involucrar ninguna divisibilidad o multiplicidad: Dios es necesariamente único. Dividir una sustancia involucra dos posibilidades igual de absurdas: o bien se tendría dos sustancias de la misma naturaleza, y con ello una podría concebirse por la otra y no serían, con ello, sustancias; o bien, si no se conservara la naturaleza de Dios al dividirse, “una sustancia absolutamente infinita podría dejar de ser, lo que es también absurdo” (E I, 13, dem). Dios debe ser también único. Si existe necesariamente, toda otra sustancia que, por hipótesis, existiera, habría de compartir un atributo con él, pues consta de infinitos atributos, y, por ello, una se entendería por la otra, y no serían sustancias (E I, 4, dem). De otra manera, se prueban indivisibilidad y unidad, en cuanto que de Dios no puede negarse nada. Dada su absoluta afirmación e indeterminación, nada puede ser *otro* frente a Dios o dentro de él. Dios, con ello, no puede constar de partes, pues ello implicaría la posibilidad de introducir negaciones en él; ni tampoco puede guardar relación con otra cosa que no sea él, esto es, es absolutamente único sin segundo.

<sup>80</sup> E I, 15.

<sup>81</sup> E I, 16.

lo que es y es su causa, pasando a poder ser descrita mediante otro propio, que desde aquí se deduce: la sustancia *causa inmanente* de lo existente<sup>82</sup>. Dada la indeterminación de Dios, todo le pertenece. Dada su afirmación absoluta, es causa de todo. Con ello, todo lo existente se convierte en afecciones de Dios<sup>83</sup>, que son en él y por él causadas. La existencia de Dios *recolecta, implica, envuelve* (todos estos verbos intentan traducir el verbo latino, fundamental en Spinoza, *involvit*) la totalidad de las cosas.

El último elemento en la deducción de los propios, y que puede considerarse como la etapa final de la historia de la naturaleza, permite el último objetivo del presente párrafo. En efecto, los propios, se ha dicho, permiten identificar la existencia y la esencia. Spinoza efectúa esta identificación, en el contexto de la *Ética*, mediante el propio de la eternidad. Esta última, como se vió, se define como la existencia que se sigue con necesidad de la naturaleza (o *definición*) de una cosa eterna. Ahora bien, son los atributos los que operan aquí una fundamental labor como elementos que tejen la relación entre la esencia y la existencia divina. Cada atributo *constituye (explicat)*<sup>84</sup> la naturaleza sustancial, y, con ello, cada uno expresa la *necesaria existencia*, que se sigue de la naturaleza por ellos constituida. Los atributos se convierten en mediadores, o identificadores, de la esencia y la existencia: “por consiguiente, los mismos atributos de Dios que expresan (*exprimit*) la esencia eterna de Dios expresan (*exprimit*) a la vez su existencia eterna, esto es: aquello mismo que constituye (*explicat*) la esencia de Dios, constituye (*explicat*) a la vez su existencia, y así esta y su esencia son uno y lo mismo”<sup>85</sup>. Pero, debe afirmarse que la existencia se identifica con la esencia mediante los atributos, si y solo si, la existencia en cuestión haya sido calificada por los propios. En efecto, la absolutamente infinita existencia, el hecho de que Dios no puede no ser, solo puede corresponder a una esencia absolutamente infinita. Entre dos cosas absolutamente infinitas, sin embargo, no puede mediar distinción alguna. Por lo tanto, la esencia, constituida por infinitos atributos, habrá de ser idéntica a la existencia, de la que ningún atributo puede ser negado. Y si la existencia necesaria de Dios es la existencia de todas las cosas singulares en sus infinitas modalidades, entonces la esencia de Dios es idéntica a las infinitas cosas que se siguen de infinitas maneras y que pertenecen a la existencia.

---

<sup>82</sup> E I, 18.

<sup>83</sup> Cf. E I, 25, cor.

<sup>84</sup> En algunos casos, parece inevitable, por claridad, interpretar el verbo latino *explicare* como *constituir* (tal como en su traducción hace Vidal Peña) y, en otros, traducirlo como *explicar* (tal como en su traducción hace Cohan). Si bien todo ello indicaría que el verbo *constituir* puede llegar a aclarar muchas veces el sentido de las oraciones spinozianas donde aparece el verbo aludido, la *descripción gramatical*, que sirve para esclarecer la metafísica de Spinoza, hace especial énfasis en la *verbalidad* y en el lenguaje. En ese caso, parece que *explicar* da mejor cuenta de esto. Para evitar esto, colocaremos aquí, en los casos que pueda prestarse a equívocos, la expresión latina correspondiente.

<sup>85</sup> E I, 20, dem.

Con este último paso, no solo se ha anotado la relevancia de los adjetivos divinos; sino que hemos tejido un entramado que va desde un compromiso con la positividad hacia una triple identidad entre existencia de las cosas singulares, existencia de Dios y esencia de Dios. No se ha extraído todavía la definición de la esencia de Dios, que esta historia de la naturaleza había prometido permitirnos extraer, pero hemos sentado los cimientos para que ella pueda ser lograda. Por lo demás, hemos dado cuenta, indirectamente, del carácter ético que los adjetivos divinos ostentan, puesto que, “del simple hecho de que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, o que el concepto de Dios implica la existencia necesaria..., o que su existencia, igual que su esencia, es una verdad eterna, depende casi todo el conocimiento de los atributos de Dios, por el que somos conducidos a su amor o suprema felicidad”<sup>86</sup>. Con ello, como vemos, estamos un paso más cerca de comprender el amor en la *Ética* de Spinoza. Y, si bien quizá no se logre comprender a cabalidad este amor a la cosa eterna e infinita, que corresponde al género último y más alto de conocimiento, sí estaremos más próximos a labrar con claridad los fundamentos de la génesis de ese amor y de los métodos preliminares para lograrlo.

---

<sup>86</sup> PPhC, I, 5.

## §2. La esencia de la sustancia: la anomalía de Dios y su potencia

En su conocido comentario sobre Spinoza, Pierre Macherey introduce unas líneas, que indudablemente hacen eco en el título de aquel otro escrito por Antonio Negri<sup>87</sup>. Líneas que arrojan luz directa sobre este tránsito desde la existencia hacia la esencia en Dios, que tiene lugar mediante la identificación de ambos términos. Las líneas de Macherey aludidas son las siguientes: “así se explica una anomalía a menudo subrayada: la *Ética* no ‘comienza’ por Dios, sino que culmina en él, o al menos llega a él, después de toda una sucesión de demostraciones...”<sup>88</sup>. Hay, en efecto, una historia preliminar de la naturaleza, que se constituye como ineludible; un periplo inicial por el cómo existe Dios. Ahora bien, si a la esencia de Dios se puede arribar solo después de una descripción respecto de su existencia, resulta problemático cuál es el papel de la primera definición de Dios que aparece en la *Ética* (a saber, la sexta de las definiciones del primer libro). Y, sobre todo, averiguar cómo, sobre ella, puede deducirse la definición esencial de Dios (que tiene recién lugar en la trigésimo cuarta proposición del primer libro, a solo dos proposiciones de su término).

Hasta este punto, no obstante, el carácter problemático de esa primera definición no queda claramente establecido para el lector. En efecto, comprenderlo requiere desarrollar cuál es el papel preciso que deben cumplir las definiciones para Spinoza y, con ello, mostrar cuán extraña resulta la definición inicial de Dios en la *Ética*. Esclarecer el porqué debe identificarse debe ser atendido en primer término. Para ello, se analizará qué es lo que define la primera definición de Dios en la *Ética* y el desarrollo de los aspectos principales de la teoría spinoziana de la definición. Esto brindará, por un lado, la oportunidad de dar cuenta de cómo es que la anomalía señalada acontece. Asimismo, permitirá comprender qué debe implicar la esencia de Dios, en función de la existencia absolutamente infinita que ostenta. Y, por último, terminará por dar cuenta de cómo el hecho de no comenzar por una definición directa de la esencia de Dios no es producto de un error, sino que es una ratificación de la identidad entre su esencia y su existencia. La anomalía acontece, necesariamente, cuando se trata de definir una existencia absolutamente infinita, porque ella involucra una absoluta indeterminación, que acarrea la total indiferencia entre una existencia y una esencia.

---

<sup>87</sup> Cf. Negri, A., *La anomalía salvaje*, Buenos Aires: Waldhuter, 2015.

<sup>88</sup> Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2014, p. 122; y esta idea la extrae, seguramente, de Deleuze “Ahora bien, el hecho es que Spinoza no comienza por la sustancia absolutamente infinita, no comienza por Dios. Sin embargo es como un proverbio completamente hecho decir que Spinoza empieza por Dios” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 18). Ambos autores pretenden destacar la relacionalidad de los atributos, que es lo que constituye la esencia sustancial. Se tomará, en este texto, una ruta distinta, pero que arribará al mismo punto.

Para comprender la anomalía debe repararse, en primer lugar, en que la definición inaugural de Dios en la *Ética* (en la que se le señala como “el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”<sup>89</sup>) no puede definir su esencia. Prueba inmediata de ello es que el término “esencia” aparece como componente de la definición, lo que resultaría en un absurdo si esta fuera su objeto. En segundo lugar, la infinidad atributaria, como se comprobó en el párrafo previo, es deducida en la *Ética* de la absoluta infinitud de la existencia divina, no de una determinación esencial. La constatación de su infinitud atributaria proviene del *no poder no ser*, esto es, de los adjetivos sustanciales, que no tienen nada que ver con la esencia divina<sup>90</sup>. En efecto, cuando Spinoza adjudica una infinitud atributaria a Dios, la explicación inmediata de esta adjudicación no supone una definición esencial de Dios, sino tan solo el hecho de que *algo* que existe de modo absolutamente infinito, tiene *una esencia* (independientemente de qué sea) que consta de infinitos atributos: “...a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia (*quicquid essentiam*) y no implica ninguna negación”<sup>91</sup>. El constar de infinitos atributos, por lo tanto, no representa una definición esencial de Dios, sino una exigencia de su existencia absolutamente infinita.

En segundo lugar, debe atenderse a ciertas condiciones que Spinoza discute respecto de la definición. Sus condiciones de corrección son un problema central para Spinoza; al que brindó atención constante. En una de las cartas a Tshcirnhaus, que representan una pieza clave en su comercio epistolar, tenemos uno de sus múltiples tratamientos:

“Pero ahora, para poder saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, solo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea implica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa; a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno

---

<sup>89</sup> E I, def 6.

<sup>90</sup> Fuera de la constatación de este punto, que hemos efectuado en el párrafo preliminar, es quizá un pasaje del *Tratado breve*, el que hace patente esta derivación de la infinitud atributaria desde la absoluta afirmación e indeterminación divinas: “de todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios” (TB I, 2, 12).

<sup>91</sup> E I, def 6, exp.

de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc. Así también, cuando defino que Dios es el Ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré inferir de allí todas las propiedades de Dios; pero sí cuando defino que Dios es el Ser, etc. (ver la Definición VI, de la Parte I, de la *Ética*)”<sup>92</sup>.

La buena definición da cuenta de la causa eficiente y permite deducir todas las propiedades de ella. En otras palabras, la buena definición es siempre *genética* para Spinoza. Y debe también notarse que él considera que la primera definición de Dios en la *Ética* cumple con esta condición.

Existe otro pasaje afín, que también se concentra en este problema, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>93</sup>. Sin embargo, en este se cala más profundo y se distinguen las reglas de la definición según la cosa definida, atendiendo a si es creada o increada. Para definir a Dios, la cosa increada, hay cuatro condiciones que deben cumplirse:

- I. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación.
- II. Que una vez dada la definición de esa cosa, no quepa siquiera preguntarse si existe.
- III. Que respecto a la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicada por nada abstracto.
- IV. Y por último (aunque no es muy necesario indicarlo), se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades. Todo lo cual resulta además evidente, para quien preste la debida atención”<sup>94</sup>.

A estas cuatro condiciones, parece adecuado sumarle las señaladas en la carta a Tschirnhaus, también presentes en el contexto del pasaje del tratado que se acaba de revisar: expresar la esencia íntima de la cosa y expresar la causa eficiente. Asimismo, podría agregarse el que la definición debe extraerse, según Spinoza, de una esencia particular afirmativa<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Ep. 60.

<sup>93</sup> TIE, 92-97.

<sup>94</sup> TIE, 97.

<sup>95</sup> Cf. TIE, 98.

Despejados los criterios de la buena definición, puede verse que al definirse Dios como ente absolutamente infinito, se cumple con gran parte de condiciones. En efecto, lo absolutamente infinito expresa la causa eficiente (que es Dios mismo como lo absolutamente infinito), excluye toda causa, no deja lugar a duda respecto de su existencia y permite la derivación de todos los demás propios. Pero viola dos condiciones. En primer lugar -como se señaló líneas arriba-, con el hecho de que los sustantivos ahí empleados -los propios- son ellos mismos adjetivos. El segundo problema es, no obstante, mayor. En efecto, si la definición esencial debe expresar la esencia íntima de la cosa; y esa esencia, como se vio en el párrafo previo, es necesariamente relativa a la actividad o verbalidad divina; entonces resulta que la primera definición no da cuenta de esa actividad y, con ello, no exhibe la esencia íntima de la cosa definida. La aparición de los adjetivos divinos y la omisión del carácter activo de Dios nos dirigen a lo mismo: la definición inicial de Dios en la *Ética* no es esencial, sino existencial. Spinoza se ubica, primero, en la existencia de Dios, y no en su esencia. La definición inicial de Dios es, no cabe duda, anómala. La estructura expositiva del *Tratado breve*, por su parte, ya daba cuenta de esto cuando trata antes de las existencias que de la esencia. Se pregunta ahí, primero, por la existencia divina y, solo después, por *qué sea él*<sup>96</sup>. La pregunta clave, e inevitable, es ¿por qué obra así Spinoza cuando trata de Dios?

En efecto, se ha establecido y aclarado el problema y la anomalía con la que principia, en virtud de la definición de Dios, el proceder deductivo de la *Ética* que representa esta definición inaugural de Dios. Esto, empero, está lejos de ser un error geométrico. Se trata, por el contrario, de una consecuencia inevitable, que produce el objeto al que se procura aproximarse mediante un género del conocimiento que no alcanza para esos fines<sup>97</sup>. En efecto, cuando se procura definir lo absolutamente infinito ocurre esta absoluta identidad entre la esencia y la existencia, que permite ingresar a la deducción geométrica mediante cualquiera de ellos. Pero, el camino del conocimiento, el método, exige que debe comenzarse por una historia de la Naturaleza desde la cual se extraiga su definición, puesto que a lo universal, al cómo existe y actúa Dios, tenemos acceso antes que a su esencia.

Iniciar por una definición existencial de Dios no viola, por lo tanto, los principios de la buena definición, sino que es el modo en que Spinoza se instala en lo absoluto, esto es, aquello donde se indiferencia la esencia y la existencia. Los propios se encargan de deducir cómo existe aquello, que

---

<sup>96</sup> Cf. TB I, 1 y 2.

<sup>97</sup> En la conclusión de toda esta investigación demostramos cómo Spinoza afirma que el primer libro está escrito en el segundo género. Acá solo sugerimos una hipótesis razonable a este respecto, en cuanto el segundo género es incapaz de acceder al conocimiento de la esencia de cualquier cosa, como se expondrá en el segundo capítulo.



se define por existir necesariamente, donde la esencia y la existencia quedan identificadas e indiferenciadas una de otra. O mejor dicho, deducen y construyen aquello que ya estaba aceptado, a saber, cómo es y qué es aquello que necesariamente existe. Los propios exhiben la identidad radical que solo admite lo necesario, lo absoluto. La identidad entre una esencia existente y una existencia esenciante. De ahí que sea legítimo e inevitable, solo en cuanto estamos *instalado en el absoluto*<sup>98</sup>, describir la existencia mediante propios. La exigencia metodológica para la Naturaleza y la Escritura solo es coherente en el absoluto y solo en él. Esta identidad permite la definición anómala inaugural de la *Ética*.

Cabe aquí destacar, tangencialmente, el que la estrategia spinoziana resulta sumamente semejante a la empleada por Descartes en las *Meditaciones*, cuando aborda el tema del *cogito*. La primera constatación es, en ese caso, la constatación de su existencia: “*ego sum, ego existo*”<sup>99</sup>. Solo después pasa Descartes a buscar qué es él con claridad. No en cuanto el conocimiento de su existencia no es ya un conocimiento respecto de qué es, sino en cuanto el conocimiento esencial no es suficientemente claro tras la corroboración evidente de la necesaria existencia<sup>100</sup>. No obstante, esto es también un tránsito anómalo. Para Descartes solo es legítimo ir desde la esencia a la existencia, como confiesa en uno de los juegos de respuestas a las objeciones, y que ha conducido a Secada a considerarlo un esencialista<sup>101</sup>. En el caso del *cogito*, la anomalía de ir desde la existencia a la esencia no es un error en la argumentación, en cuanto en el “yo soy” se da una identidad absoluta entre su existencia y su esencia. La anomalía se instala en la existencia misma del yo, dado que el *ego* se reconoce a sí mismo mediante la actividad del *cogito* que él mismo es. Y todo esto acontece, en cuanto el modo en que Descartes *se instala en el absoluto*, el punto en el que esencia y existencia se identifican, es el *cogito* mismo. Ahora bien, es cierto que Spinoza concuerda plenamente con la identidad entre existencia y esencia anómala del absoluto, pero discrepa frente a Descartes respecto a que esto pueda darse a nivel del *cogito*.

---

<sup>98</sup> Para usar una expresión de Negri (cf. Negri, A., *La anomalía salvaje*, p. 36).

<sup>99</sup> Cf. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, p. 224 /AT IX, 19.

<sup>100</sup> Descartes, en efecto, no dice que no sabe qué es, sino que no lo sabe con claridad y evidencia, como sí reconoce de inmediato su propia existencia. Afirma, en efecto: ‘Pero no conozco aún bastante claramente lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de modo que, sin embargo, debo tener cuidado de no tomar imprudentemente alguna otra cosa en lugar de mí y de ese modo equivocarme en ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos los que he tenido antes’ (*ibid.*, p. 224/ AT IX 19-20)

<sup>101</sup> Cf. Secada, J., *Cartesian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 7ss.

El argumento spinoziano, que revela la insuficiencia del absoluto de Descartes, es sencillo: la duda supone ya un conocimiento, una certeza<sup>102</sup>. Ahora, hay algunas cosas que nos hacen dudar de la existencia del cuerpo. Mediante esta duda de la existencia del cuerpo, se llega a la certeza del “yo existo”. De esto, se desprende que “... no llegaremos a su certeza [la del del *yo existo*] más que por el conocimiento y la certeza de otra cosa, que es anterior a aquella en el conocimiento y en la certeza. Por consiguiente, este enunciado, *yo existo*, en cuanto el yo es una cosa que consta de cuerpo, no es ni el primero ni conocido por sí mismo”<sup>103</sup>. Si hay duda, entonces el conocimiento de la existencia del yo soy no es primera; si no hay duda, entonces tampoco hay motivo alguno para que desconfiemos de que somos también un cuerpo. El absoluto cartesiano no es auténticamente absoluto para Spinoza. O, para ser precisos, no es absolutamente absoluto. Solo aquello sobre lo que no podemos negar nada, ni siquiera nuestra propia existencia, y que necesariamente nos desborda, puede serlo. La Naturaleza, Dios, es el único punto de partida legítimo, para Spinoza. Es la única realidad donde la identidad entre esencia y existencia puede afirmarse. Dios es la anomalía al ser adjetivado como lo necesariamente existente, como lo absoluto e infinito. Es momento, empero, de retornar a la exposición preliminar.

Instalados en el absoluto, como indeterminación entre esencia y existencia, se hace posible analizar cómo se puede transitar desde esta hacia aquella. En el *Tratado breve*, se establecen, aunque quizá de manera todavía incipiente, los elementos de este tránsito. Se trata, si se toma lo dicho en el párrafo preliminar, del cumplimiento de la finalidad de la historia de la Naturaleza, de la “extracción” efectiva de la definición de Dios. El punto de partida de este tratado, como no podía ser otro el caso, es la atribución adjetival de infinitud a la sustancia. El inicio es la existencia, con ello, los propios. Ahora bien, cuando Spinoza pasa a demostrar la razón del porqué se le atribuye a Dios esta existencia, se aprecia que aparece una determinación no adjetival, sino activa o actuante de Dios: la omnipotencia. Esta demostración de la infinitud existencial de la sustancia<sup>104</sup> en el *Tratado breve* cuenta, a su vez, con dos aspectos. Primero, se prueba la imposibilidad de que una esencia sea limitada internamente por sí misma; segundo, se prueba la imposibilidad de que una sustancia sea limitada externamente. Si se demuestran ambas cosas, la sustancia termina por ser necesariamente ilimitada o infinita. Pero, tanto la imposibilidad de limitación interna, como la externa, requieren una justificación.

---

<sup>102</sup> La simetría en la formulación wittgensteiniana de *Sobre la certeza* son evidentes y dan para pensar en una interrogación respecto a un spinozismo wittgensteiniano.

<sup>103</sup> PPhC I, 4.

<sup>104</sup> En el *Tratado breve*, en efecto, la distinción entre existencia y esencia asume otra modalidad, a saber, la distinción -hipotética si se quiere, pero real- entre Dios y la sustancia, que solo después se deduce en la argumentación. Antes de arribar al *Deus sive Natura*, debe recorrerse el proceso por el que la Naturaleza se hace sustancia absolutamente infinita y, por lo tanto, es la esencia misma de Dios.

La imposibilidad de limitación interna es demostrada por Spinoza de la siguiente manera: “porque no es posible que una sustancia hubiera querido limitarse a sí misma, y menos una sustancia que ha existido por sí misma”<sup>105</sup>. No es posible que algo quiera ponerse un límite a sí mismo, nada es principio autolimitativo de sí mismo, todo lo que es se afirma indefinidamente según su poder; todas son expresiones idénticas que parecen evidenciar la génesis del concepto spinoziano de *conatus*. Pero, todavía estamos lejos de ese concepto en nuestra exposición; estos son los albores de su fundamentación metafísica. Limitarse a sí mismo sería, parece entender Spinoza, expresión de un *querer no poder* algo. Ahora bien, el querer es siempre relativo a un poder ser algo o hacer algo (donde el ser no es otra cosa que el hacer absoluto). Un querer, por lo tanto, que quiere no poder, es un querer contradictorio consigo mismo. Es manifiesto, querer no poder es ya un querer poder algo - no poder, por ejemplo-. Es, por lo tanto, impensable que algo quiera no poder algo, porque en ese punto, ya quiere algo y quiere poder hacerlo. De ahí que, si el querer es el único principio interno de determinación, nada puede querer determinarse. La omnipotencia no está, en este argumento, colocada directamente. Pero, el argumento parece solo comprensible si se analizan las dinámicas de poder inscritas dentro del concepto de “querer”.

Se sigue, por lo tanto, que solo en función de una determinación exterior *puede no poderse* lograr aquello que se quiere. Ahora bien, tampoco puede ser el caso que exista una determinación exterior para el querer de la sustancia. Una sustancia habría de ser limitada solo por virtud de su causa, pero ello implicaría una contradicción de la omnipotencia divina, quien pudiendo darle más a la sustancia, se habría restringido de dárselo<sup>106</sup>. En efecto, si Dios es auténticamente omnipotente, todo lo creable debe necesariamente seguirse de él, pues se contradice su omnipotencia cuando se afirma que algo creable no ha sido por él creado<sup>107</sup>. Reaparece el poder como elemento determinante manifiesto para justificar que es imposible encontrar una causa de limitación externa a la sustancia. Pero, un poder que no puede sino afirmarse, un poder que solo existe en su absoluta efectuación. Se puede ver, pues, que la imposibilidad de establecer una limitación a la sustancia, la posibilidad de considerarla indeterminada, tanto interna como externamente, se desprende de una consideración respecto al poder y, fundamentalmente, respecto a aquello que el poder absoluto, u omnipotencia, implica.

---

<sup>105</sup> TB I, 2, 4.

<sup>106</sup> Cf. TB I, II, 5.

<sup>107</sup> Cf. TB I, 2,14; E I, 17, esc.

Un querer -esto es, una determinación interna del poder- no puede no querer poder algo, no puede querer no gestar un determinado efecto. Asimismo, exteriormente, no hay causa para que el infinito poder de Dios deje de efectuar algo. Por lo tanto, la misma potencia de Dios es fundamento interno y externo de su ilimitada afirmación, de la infinitud de su existencia. Y si se considera la omnipotencia como la ilimitación del poder, ella es causa de la existencia absolutamente infinita de Dios. Nos topamos, de esta manera, con que la omnipotencia justifica y fundamenta la deducción ulterior de los propios en el *Tratado breve*. La omnipotencia es lo que los propios suponen. Pero, dicha omnipotencia no es ella misma un propio, puesto que ella refleja una actividad, un *hacer*. Y los propios quedaron definidos negativamente, en el párrafo previo, como aquello que no remite a la acción divina. Con la omnipotencia se describe una determinada clase de actividad, una verbalidad, como fundamento de la absoluta positividad sustancial. En otras palabras, solo una *essentia actuosa* absolutamente potente deriva en una *existentia absolute infinita*<sup>108</sup> por sí misma. Asimismo, si volvemos nuestra mirada al pasaje de los *Pensamientos metafísicos*<sup>109</sup>, revisado al inicio del párrafo anterior, notamos que la omnipotencia estaba inscrita para Spinoza en el grupo de atributos que definen esencialmente a Dios. Los propios revelan, con ello, una existencia que solo puede ser comprendida como expresión de una *naturaleza* absolutamente potente. En este sentido, los propios permiten comprender que existiendo de manera absolutamente infinita, supone una esencia activa y verbal absoluta e infinita también.

Hay, en la *Ética*, un momento crucial donde la existencia sustancial, adjetivada por los propios, efectúa este tránsito desde la existencia infinita y absoluta hacia una consideración respecto de su potencia esencial. En efecto, después de desarrollar la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, donde la noción de potencia es ya protagonista<sup>110</sup>, Spinoza introduce un escolio revelador:

---

<sup>108</sup> El carácter activo de la esencia sustancial aparece en E II, 3, esc: “Además, en la proposición 34 de la Parte I hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”. La imposibilidad aquí descrita como doble ratifica nuestra ruta argumentativa: la necesaria existencia se sigue de Dios, como la esencia se sigue necesariamente de Dios como potencia activa.

<sup>109</sup> Copiamos aquí, nuevamente, el pasaje al que nos referimos: “Yo, por mi parte, propongo esta división: de los atributos de Dios, unos explican su esencia en cuanto activa y otros no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de existir. Son de la última clase: la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.; son de la primera: la inteligencia, la voluntad, la vida, la omnipotencia, etcétera.” (PM II, 11).

<sup>110</sup> “Poder no existir es impotencia, y, por el contrario, poder existir es potencia. De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente. Por consiguiente, un Ser absolutamente infinito, esto es, Dios, existe necesariamente” (E I, 11, dem 3).

“En esta última demostración he querido mostrar la esencia de Dios *a posteriori*, para que se percibiera más fácilmente la demostración, pero no porque la existencia de Dios no se siga *a priori* de ese mismo fundamento. Pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de esa cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea, Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente”<sup>111</sup>.

El pasaje es claro. La atribución de potencia absolutamente infinita a Dios es razón, y fundamento, del que exista absolutamente. La potencia se constituye como fundamento del existir absoluto. Y Spinoza brinda tanto pruebas *a posteriori* –esto es, respecto a cómo existe Dios–, como *a priori* –esto es, respecto a su sola esencia–. Y todo esto tiene lugar solo en cuanto los propios identifican e indiferencian la esencia y la existencia divina. La potencia y la actualidad son idénticas en lo absolutamente infinito: “...la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad”<sup>112</sup>. Hemos arribado ya a la esencia divina, la infinita y absoluta potencia. Y ella cumple con los requisitos impuestos a la definición, arriba señalados. Es causa eficiente de todas sus propiedades, y excluye toda otra causa. Bien entendida, además, ella no es un adjetivo de Dios, sino que él *es* la potencia, con lo que se hace énfasis en su verbalidad y se capta la esencia íntima de la cosa definida. No cabe, por último, pensar en que lo absolutamente potente no existe, por lo que su inexistencia queda excluida. Siendo este el caso, Dios en cuanto es la potencia de toda existencia, necesariamente existe, es real y nada abstracto. Las cláusulas de la buena definición quedan satisfechas.

Llegados a este punto, vale la pena hacer algunas aclaraciones respecto al contexto histórico de Spinoza. En dicho contexto, en efecto, la definición esencial de Dios como potencia absolutamente infinita, que se identifica con su absoluta efectuación en la existencia, cobra mayor sentido. Las reflexiones acerca del poder de Dios y sobre la relación entre dicho poder y la existencia de Dios como infinita y absoluta no son exclusivas de Spinoza. Se encuentran, por el contrario, engarzadas a un contexto específico, que puede verse *in semina* en Nicolás de Cusa y, ya como un problema manifiesto, en G. Bruno. Koyré sigue con atención este desarrollo, a través de lo que él denomina el proceso de infinitación del universo. Un proceso que, asimismo, revierte en el desmontaje de toda jerarquía axiológica, y teleológica, respecto del universo. Se trata de un desmontaje que conducirá a la pérdida de lugares privilegiados para lo existente. Un desmontaje ontológico, pero con

---

<sup>111</sup> E I, 11, esc.

<sup>112</sup> E I, 17, esc.

consecuencias éticas y políticas fundamentales de las que tiene que haber estado perfectamente al tanto Spinoza.

Incluso Descartes, quien terminará apostando por una postura moderada respecto a la infinitud efectiva del universo, por su sola *indefinición*<sup>113</sup>, confiesa como razonable considerar la infinitud del universo como prueba de la omnipotencia divina y alude ahí al cusano:

“... me acuerdo que el cardenal de Cusa y varios otros doctores supusieron el mundo infinito sin que hayan sido nunca amonestados por la Iglesia por este motivo; al contrario, creen que es honrar a Dios el hacer concebir sus obras muy grandes. Y mi opinión es menos difícil de aceptar que la de ellos, porque no digo que el mundo sea infinito sino solamente indefinido. En lo cual existe una diferencia bastante notable; pues para decir que una cosa es infinita, uno debe tener alguna razón que le haga conocer que es así, lo que no se puede tener más que respecto de Dios; pero, para decir que es indefinida, basta no tener razón con que se pueda probar que tenga límites”<sup>114</sup>.

El giro cartesiano respecto a la sola *indefinición* del mundo y las reticencias en afirmar su efectiva infinitud descansan, por un lado, en su intento de instalarse en el *cogito* como absoluto y no en lo *absolutamente absoluto* divino. Descartes llega anticipadamente a la solución crítica kantiana sobre este mismo problema: no podemos juzgar la finitud o infinitud del mundo, a lo más, podemos afirmar la indeterminación del mismo. Lo más probable es que la verdadera razón respecto a esta alternativa moderada, que asume Descartes, esté no fundada no en una determinación racional, sino en el puro afecto: el miedo a ser catalogados de panteístas. En efecto, si se reconoce la infinitud del universo y la imposibilidad de establecer una distinción entre dos infinitos; Dios y el universo habrían de ser uno y lo mismo. El materialismo, el panteísmo, las abominaciones, que le habrían sido imputadas a una filosofía ya sospechosa por sí, eran profundamente inconvenientes para el católico Descartes. Pero, este miedo no lo comparte Spinoza. Nada puede ser fuera de Dios, ergo, el universo *es* Dios y es, con ello, infinito. Dios es esencialmente absoluta e infinita potencia que no puede sino efectuarse en su propia existencia, de modo tal que entre su existencia y su esencia no medie distinción alguna.

---

<sup>113</sup> Al respecto, cf. Descartes, R., *Principios de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1995, I, 26, 29; así como la carta a Chanut, del 6 de junio de 1647 (cf. Descartes, R., *Cartas filosóficas*, La Plata: Terramar, 2008, p. 222).

<sup>114</sup> *ibid.*

Todas estas consideraciones respecto de la *potentia Dei* en Spinoza, que es su esencia misma, deben conducirnos a comprender que la noción de potencia aquí aludida no admite una comprensión teleológica. Se trata, al contrario, de una potencia comprendida como *fuerza generadora de efectos desde sí misma*. Y esta noción es completamente contradictoria con una definición de potencia como un no ser actual dispuesto, empero, a un determinado fin. La potencia, en este último caso, pasa a ser comprendida o bien mediante la acción de otro, que pasa a convertirse en el fin, o bien como *mera ausencia de impedimentos extrínsecos para llegar a ser algo*, donde el “algo” que se llega a ser es una finalidad también. Pero, si esto es el caso, se sigue una paradójica consecuencia. Un ser absolutamente infinito e indeterminado, no puede estar dirigido a fines extrínsecos a sí mismo. Por lo tanto, un ser de esa clase habría de ser acto puro y, por ello, absolutamente carente de toda potencia. Esto es, lo absolutamente infinito es impotente. Pero, nada más absurdo que esto para el sistema de Spinoza, donde lo absolutamente infinito se define esencialmente por una potencia absoluta e infinita. La noción de potencia en Spinoza, como puede verse, no admite una comprensión teleológica, a riesgo de ser conducidos a un patente contrasentido.

En efecto, la esencia de Dios, así definida, arremete en contra toda teleología natural. La visión teleológica de la naturaleza pasa a ser *el prejuicio de todos los prejuicios*<sup>115</sup>:

“Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dice que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto”<sup>116</sup>.

Este prejuicio de todos los prejuicios, así como su explicación y los demás prejuicios que de él se desprenden<sup>117</sup>, toman cuerpo en el “Apéndice” del primer libro de la *Ética*. No cabe hablar de finalidad, nos dice Spinoza, “en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la

---

<sup>115</sup> Adecuada aproximación de Negri al problema que aquí introducimos, quien afirma que Spinoza “... asume desde el comienzo una concepción radicalmente ontológica, sin arreglo a una finalidad, productiva” (Negri, A., *La anomalía salvaje*, p. 34).

<sup>116</sup> E, I, ap.

<sup>117</sup> De hecho, son estos tres puntos los que toman cuerpo en el “Apéndice” de E I: “consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, *en primer lugar*, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. *Después* mostraré su falsedad y, *finalmente*, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad*, y otros de este género” (E I, ap.).

naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección”<sup>118</sup>. En efecto, una noción teleológica de la potencia involucra que se afirme el carácter inacabado e imperfecto de esta. Es contradictoria con todos los *proprios*, que coligen esta absoluta necesidad sustancial. La existencia de un fin implica multiplicidad, duración, finitud, relatividad, etcétera. Si fuera teleológica, esta potencia perdería toda realidad y actividad, toda la verbalidad que Dios expresa absolutamente, y la omnipotencia de Dios no podría ser comprendida como lo absoluto. Al subordinarse a un fin, la potencia deja de atender a su absoluta e infinita actualización existencial, con la que necesariamente se identifica, en cuanto calificamos a Dios como un ser necesario. La consideración spinoziana de la potencia es, por ende, contraria a toda pasividad. Es acción pura. El desarrollo de los propios niega, por lo tanto, toda teleología y nos remite a una noción precisa de potencia como fuerza generadora de efectos desde sí y en sí.

La teleología supone, por otra parte, una triple inversión para Spinoza (en el sentido, marxiano o nietzscheano de inversión): la inversión de las causas y los efectos; la inversión entre lo anterior y lo posterior; y la inversión de lo imperfecto en lo perfecto<sup>119</sup>. Lo primero debe haber quedado claro: una visión teleológica de la potencia involucra considerar que el fin, que es necesariamente efecto al ser producto de una potencia actual, resulta ser causa. Respecto a lo segundo, dentro de una perspectiva teleológica tendrá que considerarse que todo lo que se sigue con anterioridad desde Dios, debe ser más imperfecto que lo que se sigue posteriormente. Pero, lo que se sigue primer de Dios debe ser más complejo, más perfecto, en cuanto se desprende de inmediato de su absoluta infinitud<sup>120</sup>. Pero la teleología afirma lo contrario, a saber, que lo primero es lo menos complejo y que, solo en cuanto todo se dirige a un fin, se compone progresivamente lo más complejo. Cómo se articula lo que se sigue de Dios con el propio Dios, sin caer empero en un emanatismo ni atentando contra la absoluta unidad de Dios, lo veremos en el siguiente capítulo desde la teoría física de las *rationes*. En cuanto a lo último, el argumento de Spinoza es el siguiente: “esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que –necesariamente– apetece algo de lo que carece”<sup>121</sup>. Se entiende incorrectamente la existencia de Dios, y él pasa a ser concebido como aquello a lo que le falta algo; como ser carencial. Pero, Dios es, según hemos visto, lo que *no puede no ser*. Ninguna carencia es en él pensable, por lo tanto, tampoco ninguna teleología.

---

<sup>118</sup> E I, ap.

<sup>119</sup> Cf. E I, ap.

<sup>120</sup> En este sentido deben leerse las proposiciones E I, 21, 22 y 23.

<sup>121</sup> E I, ap.



La potencia de Dios es, por lo tanto, *fuerza para ser u obrar algo desde sí y en sí*; se trata de una *fuerza productiva y generadora de efectos*<sup>122</sup>, no teleológica. Y esto tiene consecuencias fundamentales a nivel de los atributos, que son infinitos en la existencia sustancial, pero que constituyen también su esencia, por definición. Estos constituyen, en efecto, la absoluta infinitud en la que esencia y existencia se identifican e indiferencian. Con ello, se mantiene la indistinción entre la potencia esencial y la absoluta infinitud actual de la existencia de la sustancia. Los atributos instituyen, por ende, la *relación* al interior de la absoluta unidad entre esencia y existencia. Valiéndonos nuevamente de una analogía gramatical, cada atributo pasa a ser el verbo infinitivo esencial de Dios, pero que recae sobre sí mismo en su acción, donde el agente y el paciente se identifican. Se trata ya no del infinitivo puro e inmodificado de la potencia de Dios, considerada como otra cosa que la existencia; sino que el atributo es la verbalidad de Dios en su actuar. Un *infinitivo que opera al modo de la causalidad inmanente*, cuyo ejemplo óptimo es el ladino “*pasearse*”<sup>123</sup>. El atributo es el verbo donde el agente y el paciente, la esencia y la existencia, los términos de una relación, quedan como indistintos. Implica (*involvit*) la existencia de Dios, que es la existencia de todas las cosas singulares<sup>124</sup>, y explica (*explicat*) su esencia. En estas dos direcciones, el atributo se expresa (*exprimit*). El atributo es, por ende, no la relación entre dos polos, sino la *relacionalidad* misma que es Dios. Una relación sin extremos y sin términos. Si la metafísica de Spinoza supone la identidad entre esencia y existencia, así como su construcción deductiva, entonces el atributo resulta el elemento central y prioritario de dicha metafísica.

---

<sup>122</sup> “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (E I, 36) es la prueba de este carácter afirmativo de la potencia, habida cuenta de que está fundado, justamente, en que “todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios” (E I, 36, dem).

<sup>123</sup> Spinoza usa el verbo ladino, del judío sefardí, como ejemplo de la causalidad inmanente verbal en el *Compendio de gramática hebréa*, en los capítulos 12 y 13. Al respecto, creo que una de las más lúcidas anotaciones al respecto, proviene de Giorgio Agamben, de las que me limito a copiar dos pasajes, que considero dejan bastante claro la función atributaria: “Pasear, en ladino (es decir, en el español que los sefarditas hablaban en el momento de su expulsión de España), se dice pasearse (pasearse, en español moderno, se diría más bien: pasear o dar un paseo). Como equivalente a una causa inmanente, es decir, a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz. En efecto, presenta una acción en la que el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción: el paseo como pasearse.”; “El pasearse es una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente (¿quién pasea qué?) y donde, por tanto, las categorías gramaticales de voz activa y pasiva, sujeto y objeto, transitivo e intransitivo pierden su sentido, sino también en la que medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación. Por esto Spinoza se vale de las expresiones «constituirse visitante, mostrarse visitante», donde la potencia coincide con el acto y la inoperosidad con la obra: el vértigo de la inmanencia es que ella describe el movimiento infinito” (Agamben, G., “El ser inmanente como ‘pasearse’”, en: Giorgi, G. y F. Rodríguez, *La inmanencia absoluta*, Ensayos sobre biopolítica. Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 83-85).

<sup>124</sup> En efecto, solo se ve así con claridad el porqué Spinoza prueba la existencia de los atributos en E II, 1-2, mediante la existencia de cosas singulares que deben estar implicadas en un atributo: “los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan de cierto y determinado modo la naturaleza de Dios. Compete, pues, a Dios un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares y por el cual se conciben también estos” (E I, 1, dem).

Ahora bien, si consideramos que la infinitud de cosas singulares y modos es idéntica a la existencia de la sustancia, que es infinitamente infinita, entonces el papel del atributo adquiere una nueva determinación. Por un lado, él implica la totalidad de las cosas singulares (los *modos* o *afecciones* de Dios), y, por otro, explica en ellas la potencia esencial de Dios. Existen, de hecho, dos conceptos que procuran destacar esta relación que el atributo instituye entre esencia y existencia de Dios:

“Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Naturaleza naturalizante* (*Natura naturans*) y qué *Naturaleza naturalizada* (*Natura naturata*). Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse”<sup>125</sup>.

La Naturaleza naturalizante remite a los atributos en cuanto explican, o expresan, la esencia divina en su absolutez. Esto es, en cuanto se determina la relación afirmativa de la potencia esencial de Dios en la existencia. Esta esencia, no obstante, se naturaliza en sí misma, actualiza su infinito poder en cada uno de los infinitos atributos que constituyen la esencia divina. La Naturaleza naturalizada debe comprender, pues, la totalidad de las cosas que pertenecen a la existencia de Dios, a la existencia efectiva absolutamente infinita de Dios. La relación de identidad y diferencia entre *natura naturans* y *natura naturata* da cuenta de la autoafectación que el atributo promueve y que, empero, permanece en el propio atributo. Estas consideraciones sobre los atributos, tal como se ha señalado, hacen manifiesta la relación indiscernible entre esencia y existencia divinas. Todas ellas terminarán de exponerse en el siguiente parágrafo.

Hay, por último, un elemento que se desprende de las consideraciones que hemos hecho respecto a la esencia de Dios y que ilumina los desarrollos de la física. Una consideración que pareciera venir inspirada por los vínculos amicales médicos, que mantenía Spinoza, y con el hecho de que su

---

<sup>125</sup> E I, 29, esc.

biblioteca tenía también no pocos textos médicos<sup>126</sup>. En efecto, la reflexión sobre la potencia de Dios puede ser considerada como reflexión sobre la *vida*<sup>127</sup>. En efecto, Spinoza identifica el existir en acto, con el ser, el obrar y el vivir: “nadie puede desear ser bienaventurado, obrar bien y vivir bien, sin que desee, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”<sup>128</sup>. Dentro del sistema spinoziano, la frase “existencia singular de cada cosa” puede traducirse en esta otra: “vida singular de cada cosa”. Las cosas existentes, viven. Ahora bien, esta es quizá una afortunada equivalencia, puesto que la vida es aquello que está determinado por su obrar y padecer a producir efectos desde sí mismo. Lo vital es aquello que está determinado por su carácter pro-creativo que se alimenta a sí mismo en este pro-crear. Como indica Zac:

“La puissance des choses, c’est-à-dire le pouvoir qu’a chacune d’elles de produire des effets qui découlent de sa propre nature, exprime á des degrés différents la puissance de Dieu. Dieu est la vie du monde. Les choses n’existent que dans la mesure où elles vivent en Dieu, qui n’est pas distinct du monde, mais en constitue le dynamisme intérieur”<sup>129</sup>.

Esto ayuda a comprender los límites de una suerte de vitalismo spinoziano. Si se entiende la vida como potencia pro-creativa y afirmativa de obrar y padecer efectos desde sí misma y sobre sí, como una potencia que además se encarna en el mundo de manera concreta y tangible; entonces Spinoza puede considerarse como un vitalista. La vida es una manera de comprender el dinamismo interno de Dios y sus infinitas afectaciones. Se verá que en la física, esta identidad entre vida y potencia, se torna un elemento fundamental para comprender a los modos. Spinoza anticipa en su metafísica, si se quiere, una física que puede ser denominada como orgánica.

Pero, antes de dar ese paso, que terminará de dar cuenta de cómo se teje la relación entre la absoluta infinitud del atributo y la finitud del modo, debemos extraer algunos elementos preliminares que respecto de esta relación entre origen (atributo) y originado (modo) pueden extraerse, y que serán piezas fundamentales para comprender la física de la que nos encargaremos en el próximo capítulo. Por lo demás, hemos sido testigos de cómo el compromiso con la positividad nos llevó ante la identidad entre esencia y existencia divina para identificar e indeterminar ambos extremos y

---

<sup>126</sup> Cf. Moreau, P-F, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012, p. 52; Spinoza. *Filosofía, física y ateísmo*, Madrid: Antonio Machado, 2014, p. 19.

<sup>127</sup> Es el propio Spinoza el que califica a Dios como vida e indica que la vida de Dios puede comprenderse como la *fuerza* por la que *perseveran en su ser* todas las cosas (cf. PM, II, VI / tr. 274-275).

<sup>128</sup> E IV, 21.

<sup>129</sup> Zac, S., *La morale de Spinoza*, París: Presses Universitaires, 1966, p. 6.

convertirlos en términos que se vuelven indistintos dentro de la relacionalidad del atributo, que pasa a ser potencia absoluta absolutamente efectuada, y existente, en sí misma.



### **§3. El problema del origen radical: lo absolutamente infinito y la infinitud de cosas singulares**

Para Spinoza, el pensamiento es un ser vivo que involucra una infinita cadena de causas históricas y temporales. Comparado con la vitalidad del infinito pensamiento, el pensamiento de la vida humana, en cuanto es solo una parte de esa infinitud, resulta infinitamente pequeño. Pero, en cuanto parte, no es independiente y está determinado por esa infinitud que lo supera en “extensión” y poder. La filosofía de Spinoza no está exenta de estas determinaciones. Se enfrenta, inevitablemente, con problemas que le son históricamente legados, y que iluminan su filosofía. En el contexto de esta investigación es imposible detallar los alcances que el decurso histórico efectúa sobre Spinoza; no obstante, no puede negarse que hay problemas en la historia de la filosofía que pueden destacar rutas de investigación en Spinoza mismo. Uno de esos problemas es el del establecimiento de la relación entre lo absolutamente infinito de Dios y las cosas finitas que son en Dios. Las formulaciones históricas a este problema son diversas y dependen del contexto teórico que las alumbró: ¿cómo surge la finitud de la infinitud? ¿Cómo lo finito puede existir en lo que se define como lo Ilimitado? ¿Cómo la infinitud divina existe en el hombre finito para habitar entre nosotros? ¿Cómo la indeterminación de la voluntad se determina a sí misma? Y, puede esperarse, las respuestas son tan instructivas, para el que pretende meditar, como diversas. Nuestra pregunta aquí es, en este sentido, histórica. Se pregunta por la relación entre la infinitud absoluta de Dios y la infinitud de cosas finitas que se siguen y son en él.

Se ha dicho que la existencia de Dios implica a la totalidad de cosas singulares, y que dicha totalidad explica la esencia de Dios. Pero, no ha quedado establecido, empero, con claridad suficiente, cómo la absoluta, indivisible, única y simple infinitud de Dios se relaciona con las cosas siempre relativas, divisibles, múltiples y compuestas, a la vez que finitas, que son en Dios. Cosas finitas, cabe recordarle a algunos, entre las que nosotros, los seres humanos, contamos tan solo como partes. Profundizaremos, en este párrafo, en dar cuenta de este vínculo. Debe quedar del todo claro que no se busca comprender cómo cada una de estas cosas singulares aisladamente consideradas se relaciona con la infinitud. Esto queda reservado para el siguiente párrafo, en cuanto es una cuestión propia de la física. Se trata de comprender la relación entre lo infinito y la infinitud de cosas finitas, sin la cual esa otra relación resulta incomprensible. Ahora bien, para este cometido, vale la pena echar mano de un problema histórico, en este caso, de origen neoplatónico: el problema del origen radical. Dicho problema surge del reconocimiento respecto de la necesaria distinción entre el origen primero y radical, y la totalidad en él originada. Y, no obstante, el que se trate de una relación entre origen y

originado, de una relación causal, involucra también una necesaria comunidad entre ambos términos. Y, con ello, el problema neoplatónico del origen no es solo el de la diferencia, sino el de la comunidad y la diferencia entre los términos involucrados. Después de todo, la paradoja procliana sobre el uno no es solo que lo Uno no esté en ninguna parte, sino que parece “estar en todas partes, pero en ninguna”<sup>130</sup>. Este problema, sin embargo, debe ser comprendido dentro de los límites de la inmanencia sustancial spinoziana, y sin sobreponer lo neoplatónico en lo spinoziano. En efecto, Spinoza se opone a toda posible trascendencia (sea emanativa, sea teleológica) y, con ello, se distancia del neoplatonismo. En Spinoza, el problema de la identidad y la diferencia entre el origen y lo originado se resuelve mediante un elemento ontológico inmanente a la Naturaleza, a saber, el de *orden de la Naturaleza*. Desde dicho concepto, asimismo, se desprenden importantes consideraciones respecto a los atributos y a los modos, que han de ser también señaladas.

Se ha de plantear el problema del origen radical, al que se ha aludido, con claridad. Spinoza considera que la relación entre lo absolutamente infinito y la totalidad de cosas singulares se da en términos causales. En efecto, además de que “Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito”<sup>131</sup>, es también “...absolutamente causa primera”<sup>132</sup>. Existiendo esta relación causal, resulta legítimo remitirnos a un problema que Bréhier ha calificado, al interior de su estudio del neoplatonismo, como *el problema del origen radical*:

“L’origine ne peut, comme telle, posséder aucun des caractères que possèdent les êtres à expliquer et à déduire: car elle serait alors une chose parmi les autres choses, un être parmi les autres êtres... D’autre part, en tant qu’elle est source de la réalité, elle doit posséder un mode d’existence supérieur à celui de tout être accessible à la pensée: elle est donc une sorte de néant qui est supérieur à l’existence”<sup>133</sup>

La sustancia no puede tener las características que posee aquello que es por ella causado. Si esto fuera el caso, ella sería un modo entre los modos, una cosa entre las cosas. De aquí, en el caso particular del neoplatonismo, se sigue que el origen debe ser una suerte de no ser frente a los entes. Lo fundamental es, empero, la necesidad de establecer una *distinción* entre el origen y lo originado; entre

---

<sup>130</sup> Cf. Proclo, *Elementos de teología*, Buenos Aires: Aguilar, 1975, §98.

<sup>131</sup> E I, 16, cor 1.

<sup>132</sup> E I, 16, cor 3.

<sup>133</sup> Bréhier, E., “L’idée du néant et le problème de l’origine radicale dans le néoplatonisme grec”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVI (4), 1919, p. 443.

la sustancia y la totalidad modal que ella causa y conserva en sí misma. La distinción no puede, empero, ser total. Algo debe quedar necesariamente compartido si existe causalidad. Debe existir al menos una parcial *comunidad*, siquiera una eminencia en el ser y la perfección. De lo contrario, se atentaría contra un principio fundamental y absolutamente evidente: de la nada, nada sale<sup>134</sup>. Toda perfección y toda realidad, que en los modos pueda existir, habrá de estar ya contenida en la causa de los modos, esto es, en la sustancia. El problema del origen radical, por lo tanto, admite este complemento y, con ello, más allá del no-ser del origen, el problema surge respecto de la *comunidad y distinción* entre el origen y lo originado. El problema del origen radical queda así como el intento de esclarecer la relación de *identidad y diferencia* entre ambos términos. En Spinoza todo se agrava y se hace más tenso en cuanto, como se verá, la identidad y la diferencia existen en Dios mismo, en cuanto no hay lugar para la trascendencia.

Podría argüirse, en un intento de impedir que una interrogación como la propuesta se efectúe, que el problema del origen radical solo tiene sentido al interior de dinámicas emanantistas (como las del neoplatonismo), mas no en una ontología de la inmanencia (donde se da la identidad entre agente y paciente en el atributo), tal como la de Spinoza. Ahora bien, dos pasajes del primer libro de la *Ética* desmienten tal argumento y obligan a persistir en el problema. Los pasajes nos indican que la identidad y la diferencia entre origen y originado es un problema auténticamente pensable en Spinoza:

“las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra”<sup>135</sup>.

“lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene”<sup>136</sup>.

La sustancia divina es común, en cuanto causa, a la vez que diversa en virtud de ello. Es común a la totalidad, en cuanto causa, y diversa de ella en virtud de lo que ella ofrece a la totalidad. Guarda necesariamente comunidad con todo al causar la totalidad, pero, en virtud de ello mismo, se diferencia de todo. Dentro de esta perspectiva, denominaremos al compromiso involucrado en el primer pasaje

---

<sup>134</sup> Este principio es no solo reconocido por Spinoza, sino que es puesto como equivalente en evidencia a otro principio fundamental dentro del spinozismo, a saber, aquel que afirma que toda cosa por naturaleza tiende a esforzarse por conservar su propio ser: “pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite” (E IV, 20, esc).

<sup>135</sup> E I, ax 5.

<sup>136</sup> E I, 17, esc.

“cláusula de la identidad causal”; al segundo, “cláusula de la diferencia causal”. Dar respuesta al problema del origen radical requiere ver cómo se armonizan estas dos cláusulas.

Se ha declarado, no obstante, la necesidad de matizar la búsqueda y ponerla a buen resguardo de no confundir la totalidad del problema neoplatónico con el spinoziano. Debe tenerse en claro cuán radical y primordial es la *causalidad inmanente*, que califica la existencia divina. Una causalidad que no admite, en cuanto se copertenece con el resto de los propios, ápice alguno de trascendencia o teleología. Entre las diversas interpretaciones que existen alrededor de esta causalidad<sup>137</sup>, es quizá Deleuze el que parece aclarar la distinción entre esta y la causalidad emanativa neoplatónica, de modo más efectivo. Citamos, por ello, el pasaje donde aborda este tema *in extenso*:

“Podemos ya determinar los caracteres según los que la causa emanativa y la causa inmanente tienen lógicamente algo en común, pero también diferencias profundas. Su carácter común es que no salgan de sí: *permanecen en sí* para producir. Cuando Spinoza define la causa inmanente, insiste en esta definición que funda una cierta asimilación de la inmanencia y de la emanación. Pero la diferencia se da en la manera en que las dos causas producen. *Si la causa emanativa permanece en sí, el efecto producido no es en ella y no permanece en ella.* Del Uno como primer principio o como causa de causas, dice Plotino: “es porque *nada es en él* que todo viene de él”. Cuando recuerda que el efecto jamás está separado de la causa, piensa en la continuidad de un flujo y de una radiación, no en la inherencia actual de un contenido. La causa emanativa produce según lo que da, pero está más allá de lo que da: de manera que el efecto nace de la causa, no existe sino naciendo de la causa, y no determina su existencia más que volviéndose a la causa de la que nació. Es por ello que la determinación de la existencia del efecto no es separable de una conversión, en la que la causa aparece como Bien en una perspectiva de finalidad trascendente. Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es “inmanado” en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretada como degradación. Desde el punto de vista de la inmanencia la distinción de esencia no excluye, sino implica una igualdad de ser: es el mismo ser que permanece en sí en la causa, pero también en el que el efecto permanece como en otra cosa”<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> Síntesis de las posiciones al respecto en: retazos importantes.

<sup>138</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 166-167.



La totalidad de los modos y Dios, para Spinoza, no se diferencian en virtud de degradación alguna. Sino que lo hacen mediante una diferencia, que no puede ser contraria a la permanencia al interior de la causa. En ello radica el que no podamos interpretar a Spinoza en términos emanantistas. La identidad y la diferencia entre origen y originado permanece en una tensión irresoluble en la inmanencia divina: la sustancia es en sí misma y comprende, a su vez, la total e infinita diversidad modal. La totalidad diferenciada del orden modal, su mudanza y temporalidad, deben permanecer al interior de Dios, idénticos a él. Y esto, en cuanto todas las cosas, si cuentan con una existencia positiva, pertenecen a su existencia. Y lo hace, naturalmente, también sus esencias: “Dios no es solo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia”<sup>139</sup>. Todo lo causado queda, aunque diferenciado, dentro de la absoluta identidad en esencia y existencia con lo absolutamente infinito.

Y es fundamental concentrarnos en esta absoluta inmanencia de la divinidad. Para Spinoza, la absoluta diferencia se encuentra al interior de lo absolutamente idéntico, esto es, del mismo Dios. Los propios, en efecto, califican a Dios como lo necesario, y, con ello, como lo absolutamente infinito. Y se sigue de aquí que Dios es aquello que tiene una potencia absolutamente infinita. Con ello, el ser causa inmanente es otra forma de nombrar la absoluta infinitud, el no poder no ser, que los propios determinan. Si esto es el caso, la inmanencia absoluta no implica solamente la infinitud de las cosas que ella *puede* actualizar, sino que recoge también las infinitas maneras en las que ellas necesariamente varían. Dios es lo absolutamente infinito, esto es, lo infinitamente infinito, lo que no puede no ser en ningún sentido, la necesidad misma. Y, por lo tanto, todas las cosas se siguen de Dios *infinita infinitis modis*. El verbo infinito se adverbializa infinita-mente en la infinitud de cosas singulares. En otras palabras, la existencia efectiva de Dios no es solo la de los infinitos modos, sino también la de su infinita variabilidad. Todas las modificaciones de los infinitos modos están también implicadas, aunque se dan secuencialmente desde la perspectiva temporal, en la existencia absoluta e indeterminada de Dios, a una en lo eterno y atemporal, y explican su potencia. Con ello, se sigue que toda cosa singular, desde la perspectiva de lo infinitamente infinito, no es solo lo que es en un determinado momento en el tiempo, sino la indeterminada variabilidad que a ella le corresponde al interior de esa totalidad *infinitamente infinita* que Dios efectúa. Lo eterno es, con ello, la absoluta ausencia de tiempo donde todo se da. Y, asimismo, la infinitud de cosas singulares explican la única e infinita potencia de Dios, y, con ello, todas ellas actualizan efectos desde sí: “nada existe de cuya

---

<sup>139</sup> E I, 25.

naturaleza no se siga algún efecto”<sup>140</sup>. Y, cada una de estos efectos que modifican, necesariamente, la totalidad quedan, ellos también, como una de las infinitas variaciones dentro de lo infinitamente infinito de Dios. *Lo absolutamente idéntico e inmutable, Dios, produce la absoluta e infinita diferencia dentro de sí: la identidad está en la totalidad absolutamente diferenciada.*

Cómo hacer, por lo tanto, comprensible la absoluta identidad y la absoluta diferencia de Dios en sí mismo. Spinoza se ampara en un concepto fundamental para ello. Todo los efectos de las cosas singulares son acciones, obras, que modifican y varían la totalidad sustancial, pero quedan al interior de la infinita infinitud que se sigue de la potencia de Dios. Él es, por lo tanto, quien *determina* el obrar de cada uno de los modos, y permite que cada uno geste efectos desde sí. Dios es, por lo tanto, no solo causa del modo efectivo y de su esencia, sino también de las variaciones específicas que ese modo opera y sufre en la totalidad, así como de las variaciones que la totalidad obra sobre dicho modo<sup>141</sup>. El infinito concurre en cada modificación, así como en todas las modificaciones de dicha modificación: *el verbo infinito se adverbializa infinitamente*. Debe quedar claro: el obrar y padecer de cualquier cosa singular le pertenece a Dios, en cuanto que todo obrar y padecer en Dios implican una modificación de Dios mismo que mantiene su identidad. Y esto ocurre, en cuanto la infinitud de cosas singulares, que es la esencia de Dios, concurre en la acción de cualquiera de ellas individualmente. En efecto, el obrar de cualquier cosa, si es algo –y lo es–, debe necesariamente existir en Dios y serle inmanente. Pero, desde la perspectiva de una cosa singular, la *determinación* del obrar de todas las cosas singulares es causada por otra cosa singular. Lo que *determina* a esa acción, sin embargo, también existe en Dios, aunque esté determinado por otra cosa singular que, nuevamente existe en Dios. El punto es que esta cadena causal de determinaciones debe proyectarse hasta el infinito. Y, por lo tanto, esta infinitud causal, que implica todas las variaciones modales, es necesariamente idéntica a Dios:

“Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y, a su vez, esta causa tampoco puede existir

---

<sup>140</sup> E I, 36. Ver también demostración.

<sup>141</sup> Hemos intentado hacer más comprensible la demostración de Spinoza: “Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo es, necesariamente, algo positivo. Y de esta suerte, Dios es por necesidad causa eficiente tanto de la esencia de ello como de su existencia. Que era lo primero. De lo que se sigue también, muy claramente, lo que se propone como segundo. En efecto: si la cosa no determinada por Dios pudiera determinarse a sí misma, entonces la primera parte de la proposición sería falsa, lo que es absurdo, como hemos mostrado” (E I, 26, dem).

ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito”<sup>142</sup>.

La infinitud infinita de Dios aparece, por lo tanto, en la infinita variabilidad de las infinitas causas que determinan a cada cosa a obrar de determinada manera. Con ello, Dios determina a algo a obrar o padecer, esto es, produce con su potencia efectos desde sí y en sí, afirmándose en la infinitud de causas y produciendo en ellas los infinitos efectos requeridos para que cualquier modo singular obre lo que obra.

Dios, con ello, no se reduce a ninguno de los modos existentes, y no efectúa en ninguno de ellos, en particular, su potencia directamente, sino que identifica inmediatamente su existencia puramente afirmativa e indeterminada con la *totalidad de relaciones* causales que los modos traban entre sí. Dios, si se quiere, es la *relacionalidad* en toda *relación de modalización*, que los modos operan entre sí. Dios se diversifica en él mismo manteniéndose siempre idéntico en la infinitud de relaciones causales que en todo cambio acontece. A esta identidad de las infinitas relaciones causales, Spinoza la denomina *ordo Naturae*:

“En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente, y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de cierta manera. Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, de modo tal que el orden de la naturaleza [*ut Naturae ordo*] fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente; y, por ende, también esa otra naturaleza debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios dioses, lo cual es absurdo”<sup>143</sup>.

La totalidad de las cosas singulares se diversifican mediante el obrar de cada uno de los modos que, empero, responden a la totalidad modal causalmente encadenada. Esta, empero, implica el *orden de la Naturaleza* único, absoluto, e inmutable al interior de las modificaciones que se explican en la existencia divina, en cuanto expresión de la potencia de Dios. La variabilidad absoluta de los *infinita infinitis modis* no atenta contra el *ordo*, que no se distingue de la esencia o naturaleza divina. Por lo tanto, la *potentia Dei* existe solo en la *relación* que la totalidad modal efectúa en la efectiva existencia de Dios. Él causa la totalidad de las cosas en su diversidad y mutabilidad, pero permanece idéntico

---

<sup>142</sup> E I, 28.

<sup>143</sup> E I, 33, dem.

en sí mismo: guarda comunidad con la totalidad por él causada, y, no obstante, diverge de ella. Queda, con ello, el problema principal del parágrafo, a saber, el de la relación entre la infinitud absoluta de Dios y la totalidad de cosas singulares. Las cláusulas de identidad y diferencia causal quedan armonizadas mediante el orden de la Naturaleza, que es común a todas las cosas, y es diverso precisamente en aquella *necesidad* que les otorga en su obrar. Pues, ninguna de ellas es lo necesario absolutamente, salvo el orden mismo que ellas reciben de su causa y por la que son inmanentes a ella.

Hay, como se advertía al inicio, consecuencias fundamentales respecto de algunos elementos metafísicos expuestos, que el concepto de orden de la Naturaleza trae consigo. Tal como se ha indicado, el *orden* no es la totalidad de cosas singulares, sino las infinitas relaciones sin las cuales esa totalidad no podría ser. Se trata, por lo tanto, de la necesidad de las cosas, en su obrar, padecer y existir. Una necesidad única y absoluta que atraviesa la totalidad de modificaciones que, en el tiempo, operan en su conjunto la totalidad infinita de cosas. La esencia sustancial se mantiene siempre la misma, por lo tanto, a pesar de la multiplicidad. Con ello, el atributo que constituye dicha esencia debe necesariamente ser la unidad que se mantiene a pesar de todo cambio. En él se debe integrar la actividad productora de efectos de la esencia con el carácter ya actuado o padecido, absoluto y perfecto, de las infinitas cosas existentes. La unidad del atributo, por lo tanto, se mantiene a pesar de las infinitas modificaciones que los modos explican cada uno y entre sí. Así visto, el *ordo Naturae* no se distingue, realmente, del atributo. En efecto, el atributo mantiene la identidad entre acción y pasión, indistingue al agente y al paciente, pero lo hace en la relación infinitamente infinita de los modos. Por lo tanto, el atributo no es sino la infinitud de acciones y padecimientos que la totalidad modal experimenta. El verbo infinitivo, que opera al modo de la causalidad inmanente (el atributo), se modaliza infinitamente en sí mismo produciendo infinitas modalizaciones de sí, pero siempre manteniendo la identidad absoluta del obrar y el padecer. Las infinitas modificaciones modales, que se efectúan mediante la operación causal de cada uno de los modos, debe necesariamente mantener el mismo *orden de la Naturaleza*, donde esta identidad entre obrar y padecer queda siempre asegurada. El *orden* no es otra cosa que esta *simetría* que los infinitos atributos ostentan, pero en cuanto se consideran las infinitos modos en las infinitas modificaciones que acontecen en cuanto se relacionan en su totalidad causalmente. Esta identidad entre orden y atributo es fundamental y resulta una primera consecuencia de lo dicho en este parágrafo.

Una segunda consecuencia que se desprende de lo que hemos dicho respecto del *ordo Naturae*, a saber, una primera formulación de lo que se ha denominado el *paralelismo* de Spinoza<sup>144</sup>. La llamaremos primera formulación para distinguirla de otro “paralelismo” spinoziano, que abordaremos recién en el sexto párrafo. El *orden*, indistinto del atributo, articula y regula la actividad y pasividad de la totalidad infinita de modos, mediante la determinación de la totalidad de las relaciones causales que se efectúan dentro de dicho orden. No obstante, a Dios le competen absolutamente infinitos atributos. No hay, empero, distinción real entre la esencia de Dios y los atributos que la constituyen, la unidad absoluta permanece inviolada. Con ello, cada uno de los infinitos atributos que constituye la esencia sustancial, si bien debe concebirse por sí mismo, expresan idénticamente el mismo orden de la totalidad. El caso de los atributos de la extensión y el pensamiento, como compartiendo el orden simétrico de la totalidad, se desprende de lo hasta aquí afirmado. Vale la pena citar, al respecto, el ilustrativo ejemplo de Spinoza, que parte de la consideración de la pura positividad de la existencia de Dios<sup>145</sup>:

“...Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras”<sup>146</sup>.

El pasaje es explícito: el orden de la Naturaleza, las relaciones causales de la totalidad infinita de cosas singulares, es siempre uno y el mismo. Y lo es en cualquiera de los infinitos atributos que se considere.

Esto, sin embargo, no implica la confusión entre los atributos. A la sustancia divina le corresponden infinitos atributos al ser absolutamente infinita. Pero, en cuanto que cada atributo es de por sí infinito,

---

<sup>144</sup> Término importado a la crítica de Spinoza, muy probablemente, de Leibniz. En efecto, es posible que la discusión entre Mendhelson y Lessing sobre Spinoza juegue en esto un papel preponderante. Ahí se sostiene, en efecto, que Spinoza habría creado la idea de la armonía preestablecida que implica dos cadenas causales distintas, pero paralelas, para el cuerpo y el pensamiento (Cf. Mendhelsohn, M. y G. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, Córdoba: Biblioteca de filosofía spinozista, 2010, p. 39-40).

<sup>145</sup> En efecto, Spinoza parte de reconocer “...que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece solo a una única sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro” (E II, 7, esc).

<sup>146</sup> E II, 7, esc.

cada uno de ellos debe expresar la infinitud total de Dios. Todos son, por lo tanto, independientes entre sí, pero el orden único de Dios mantiene la unidad total absoluta en cada uno de ellos:

“Y si he dicho que Dios es causa, por ejemplo, de la idea del círculo solo en cuanto es cosa pensante, y del círculo mismo solo en cuanto que es cosa extensa, ello se ha debido a que el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por medio de otro modo de pensar, que desempeña el papel de su causa próxima, y este a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; de manera que, en tanto se consideren los modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos”<sup>147</sup>.

Y, no obstante, los atributos son formalmente distintos entre sí. Por lo tanto, cada atributo debe concebirse dentro de la propia infinitud del orden que él establece y sin el auxilio de ninguno de los otros atributos que expresan el mismo orden, explicando la infinita potencia de Dios e implicando todas las modificaciones que efectúa. El que cada atributo comparta el mismo orden, pero no sean afectados los unos por los otros, conduce a que cada uno de los modos singulares, contenido en cada uno de ellos, solo pueda ser explicada desde el atributo específico que le corresponde.

Una tercera consecuencia es que deben comprenderse dos clases de existencias, cuando nos remitimos a las cosas singulares aisladamente. En efecto, la existencia de la *totalidad infinita de las cosas*, identificada con Dios, es necesariamente diversa a la existencia de *cada una de las cosas individuales* cuando se las considera fuera de este *ordo Naturae*. Esta segunda es, de hecho, una visión necesariamente parcial. Ella no da cuenta de la absoluta infinitud que acontece en cada uno de los modos aisladamente por obra de las relaciones causales infinitas en las que está involucrado. Spinoza indica, explícitamente, estas dos clases de existencia:

“Por ‘existencia’ no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de *la naturaleza misma de la existencia*, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la

---

<sup>147</sup> E II, 7, esc.

naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios<sup>148</sup>.

Hay pues una *existencia* desde la eterna necesidad, una esencia de la existencia, y una *existencia abstracta*, concebida como una especie de cantidad, esto es, como si fuera un cierto grado de ser<sup>149</sup>. La existencia eterna, al ser comprensible solo desde la eterna necesidad, responde a la integración causal de una cosa al *orden total de la Naturaleza*. El vínculo que cada cosa tiene al interior de la totalidad modal y fuera de la cual no podría ser. Respecto a dicho *orden*, los modos no guardan relación con cantidad alguna, sino que explican, en su conjunto, de manera inmediata la pura y absoluta potencia de ser de Dios. Solo mediante una *abs-tracción*, una cosa singular puede ser aislada del orden, que incluye la infinita totalidad de sus variaciones. Hay, por lo tanto, una segunda clase de existencia que resulta de operar una abstracción al interior de la continuidad indivisa del orden natural y al examinar una cosa fuera de dicha continuidad. En esta abstracción se examina solo un cierto *grado* de potencia para obrar y padecer al interior del orden, solo una cierta fracción de existencia. Se prescinde de la absoluta infinitud real, para considerar solo una cierta *cantidad* de dicha realidad. Esta gradualidad, interior al *continuo absoluto* de las relaciones causales de la totalidad modal, quiebra necesariamente la simetría atributaria del absoluto. En medio de la gradualidad, por lo tanto, el agente y el paciente no pueden resultar identificados simétricamente, sino que explican la absoluta identidad que solo se mantiene en el orden de la Naturaleza en su conjunto. Cada cosa, en abstracto, se encuentra necesariamente en una asimetría entre el obrar y el padecer. Las infinitas cosas que se siguen *infinita infinitis modis* son infinitamente mayores e infinitamente menores unas de las otras; infinitamente más y menos potentes; infinitamente más y menos perfectas. Solo en cuanto se considera la totalidad infinita de cosas en sus infinitas relaciones asimétricas de acción y pasión, se restituye la simetría a nivel del atributo.

Una última consecuencia importante es que los propios, que califican a la sustancia, necesariamente han de ser negados en las cosas singulares aisladas. La misma potencia de Dios, que opera en la totalidad modal, se expresa asimétricamente en cada una de las cosas singulares. Debe negar de cada

---

<sup>148</sup> E II, 45, esc.

<sup>149</sup> Hacia el final de la *Ética*, Spinoza vuelve a valerse de estas dos dimensiones de la existencia, como dos formas diversas de comprender la actualidad (cf. E V, 29, esc).

una de ellas el ser idénticas consigo mismas, únicas y absolutas. Pasan a ser necesariamente diversas, múltiples y relativas. Pero, perdidos estos propios, dada la copertenencia entre ellos expuesta en el primer párrafo, debe negársele también el resto: la absolutez, infinitud, unidad, simplicidad, perfección, eternidad, causalidad de sí, causalidad inmanente, que solo corresponde a Dios. El modo singular, abstracto, al no poder diferenciarse radicalmente de Dios, en cuanto en él existe, es necesariamente diverso respecto de todos estos adjetivos. Y, por ser absolutamente diversos, se mantienen al interior de lo absolutamente infinito de Dios. Puede probarse esta divergencia de los adjetivos modales mediante la afirmación de que la existencia abstracta modal implica la negación de la eternidad, esto es, la duración. Ahora bien, negado uno de los propios, ninguno de los demás puede seguirse, habida cuenta de su *copertenencia*.

En ese sentido, si la sustancia, cuya esencia es la potencia, tiene como propio el ser causa de sí; el modo será una potencia que no será causa de sí, sino que estará regido por una infinita sucesión de causas<sup>150</sup>. Los modos no serán eternos, sino duraderos (y esto, en cuanto la esencia de los modos no implica su existencia<sup>151</sup>). Su existir es, justamente, durar<sup>152</sup>. Los modos no son causas libres, sino que se rigen bajo la necesidad de la naturaleza divina y, por ello, están siempre determinados<sup>153</sup>; no son causas inmanentes, sino causas transitivas<sup>154</sup>. Siendo esto así, no son necesarios en sí, sino en virtud de su causa. Lo interesante de estas consideraciones es que nos permite extraer algunas consecuencias necesarias y suplementarias a las que el propio Spinoza extrae directamente, pero que son perfectamente consecuentes con su texto. Los modos, por necesidad, no son simples, sino compuestos; no son absolutos, sino relativos; no son únicos, sino múltiples. La potencia puramente afirmativa y determinada de Dios se expresa en cada cosa, mas ninguna de las cosas tomada aisladamente es absolutamente indeterminada ni puede afirmarse infinitamente. El reverso modal de la sustancia es el de la relación, la composición, la finitud, la duración, la causalidad transitiva, dentro de cuyas relaciones infinitas Dios se expresa<sup>155</sup>. Estos son, en este sentido, los adjetivos modales, diversos de los propios de Dios.

---

<sup>150</sup> E I, 28.

<sup>151</sup> E I, 24.

<sup>152</sup> E I, 21, dem.

<sup>153</sup> E I, 26 y 27.

<sup>154</sup> Esta consideración de la causalidad transitiva en los modos, pero inaceptable a nivel sustancial, aclara la función de E I, 28.

<sup>155</sup> Queda, empero, un problema a solucionar. Spinoza en las proposiciones 21 y 22 de la *Ética* menciona la existencia de modos infinitos y eternos. Dicha infinitud y eternidad estará dada en virtud de que se sigue de un atributo considerado absolutamente<sup>155</sup>. El problema que abre esto es que pareciera que el propio Spinoza contraviene el principio de que lo causado difiere de la causa en aquello que recibe de ella. Esto nos abre a dos posibilidades: declarar una inconsistencia en el texto o bien intentar brindar una explicación razonable del

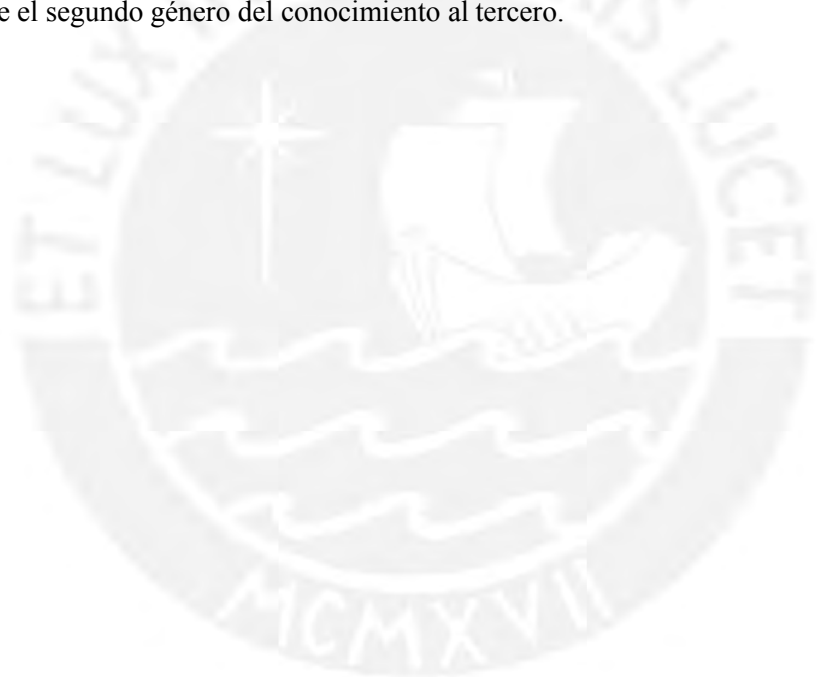


Con ello, hemos descrito la relación existente entre la totalidad de las cosas singulares, que se siguen de los infinitos atributos de Dios, y Dios mismo en cuanto constituido por absolutamente infinitos atributos. Se han articulado las dos perspectivas, naturalizante y naturalizada, de la sustancia. Se trata de la absoluta unidad de Dios que se comprende en la absoluta multiplicidad infinita de modos que actúan y varían entre sí, en cuanto siguen en su totalidad el mismo orden absoluto y eterno. Esto implica, en primer lugar, que el atributo sea idéntico al orden, de modo que el orden debe ser comprendido como la absoluta identidad, o simetría, entre el obrar y el padecer. Y es, por lo tanto, uno y el mismo el orden en los infinitos atributos que explican la esencia de Dios y envuelven su existencia. Esto es lo que se ha denominado la primera formulación del “paralelismo” en Spinoza. Ahora bien, cuando se pasan a considerar los modos, la absoluta unidad solo es comprensible en la infinita diversidad de relaciones causales de los modos. La simetría del atributo se vuelve necesariamente asimétrica, si se consideran los modos aislada o abstractamente. Cada una de las cosas singulares, cuando se considera su existencia aislada del orden, mantiene una asimetría entre su obrar y su padecer, en cuanto es solo un cierto *grado* de ser, una cierta fracción de las modalizaciones que la Naturaleza alcanza mediante su infinita potencia. Por lo tanto, todos los adjetivos sustanciales deben serle negados a los modos considerados individualmente, pues ellos solo son comprensibles en cuanto identifican la esencia y la existencia; en cuanto describen lo eterno y la necesidad misma.

---

problema. Optamos por lo segundo. La explicación que ofrecemos es que eternidad e infinitud en ese contexto han de tomarse en un sentido distinto a cuando se predicán de la sustancia. En lo que refiere a la infinitud, vale apreciar la distinción que Deleuze señala en torno a la diferencia entre lo absolutamente infinito y lo perfectamente infinito (Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 62ss). Recuérdese que “Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (E I, 11). Ahora bien, uno de los atributos de Dios es el pensamiento (E II, 1), otro la extensión (E II, 2). Una de las razones para afirmar esto, es la siguiente: “siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en el solo pensamiento, es entonces el pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como pretendíamos” (E II, 1, Esc). Podemos pensar al pensamiento como infinito, pero no como lo absolutamente infinito que es Dios, sino como lo perfectamente infinito *en su género* (Al respecto, cf. E I, def. VI, Exp). Del mismo modo podemos obrar con la materia. Su infinitud está dada en que ninguno de estos atributos es limitado por el otro. No son *finitos en su género* (Cf. E I, def. II.). Esta infinitud, empero, no es absoluta, pues lo absolutamente infinito es expresado por infinitos atributos, infinitos en su género cada uno de ellos. Podemos pensar, pues, un modo infinito en su género, pero no un modo absolutamente infinito. La diferencia entre la infinitud predicada del modo y la del atributo es que la infinitud modal no es absoluta. Del mismo modo, cuando se refiere a los modos como eternos, no define esa eternidad como siguiéndose necesariamente de la esencia de una cosa eterna (E. I, def. VIII), sino que le atribuye una duración indeterminada (Atiéndase las demostraciones de E I, 21 y 22). La eternidad, entonces, aquí aludida es una distensión infinita en la duración, mas no la eternidad en el sentido que se predica de la sustancia, que excluye toda posibilidad de remitirse a la duración. Con lo anterior se ve también cómo el carácter relacional de los modos es fundamental para comprenderlos.

La metafísica de Spinoza, hasta aquí desarrollada, conduce a la segunda premisa para la ética del amor mediante el conocimiento: la física. De hecho, se ha derivado desde la existencia de Dios, hasta su esencia como infinita potencia. Y, desde ahí, se ha desprendido la infinita infinitud modal, que compone la absoluta diversidad de la Naturaleza inmanente a Dios. El concepto de orden de la Naturaleza permite pensar la coexistencia inmanente de lo idéntico y absoluto de Dios y esa infinita diversidad. Se ha, por decirlo así, descendido al núcleo de la física. Y podrá verse que sin esta consideración metafísica de los modos, no solo la física resulta incomprensible, sino también las determinaciones tanto respecto del conocimiento, como respecto del afecto del amor. Sin metafísica no hay terapia ética pensable. Y, debe ser recordado también que, aunque no se alcance en esta investigación un desarrollo sobre el *amor intelectual de Dios*, punto último de la terapia del amor, lo dicho en todo este párrafo son los cimientos racionales indispensables para comprenderlo. Se trata, como se podrá colegir de lo que se desarrollará más adelante, de las *nociones comunes* que permitirían el tránsito desde el segundo género del conocimiento al tercero.



## 2. Amores imaginarios y condiciones de la terapia: física, servidumbre y fuerzas del alma

Existe una estrategia expositiva que Spinoza parece especialmente afecto a usar a lo largo de su obra filosófica. Esta supone, primero, reconocer la situación menesterosa, imperfecta, enferma del hombre en su comportamiento regular y cotidiano. Solemos estar enfrentado a nosotros mismo, de modo que pasamos a ser agentes de nuestros propios fracasos. Y esto ocurre, porque usual y regularmente los hombres obran solo en virtud de causas exteriores y no en virtud de sí mismos. El ser humano se deja fácilmente arrastrar por los afectos. Y este ser afectado y arrastrado es lo que anda justamente mal y enfermo en los seres humanos que, aunque buscando siempre la plenitud y la alegría constante, usualmente son arrastrados a tristezas y pesares, que ellos mismos suscitan e, incluso, apañan. La enfermedad no es, empero, una desviación de la naturaleza. Y las constantes tristezas que experimentamos tampoco prueban, en absoluto, el hecho de que la plenitud de la alegría nos esté negada absolutamente, en cuanto nos consideramos empírica o naturalmente. No es necesario encontrar asilo o reducto trascendental alguno. Nuestra enfermedad es, por el contrario, prueba de la absoluta necesidad que gobierna a todas las cosas y de que solo somos fragmentos dentro del orden de la Naturaleza.

Y es en cuanto el hombre es solo parte y fragmento, que todo deviene una cuestión de grado: nuestra falta de poder para lograr nuestro deseo supremamente intenso de alegría, tiene una contraparte. Ese otro cierto grado, contraparte de la enfermedad, como impotencia ante los afectos es la posesión de un poder propio de cada quien. Pues el solo hecho de padecer, prueba la existencia y el poder de existir. La terapia supone aprovechar ese grado de potencia para el logro de la cura, para la reducción al máximo grado de los pesares que por obrar por causas externas acontecen. La promesa de felicidad pende del hecho de quebrar la ignorancia sobre los afectos que nos determinan, aprovechar la fuerza de la propia razón para dejar de autoinducirnos tristezas<sup>156</sup>. La terapia de Spinoza no podría estar más lejos de una ética que deviene en misología. Pues esta supone que la razón es contradictoria a los afectos. Una razón tal es, si no apática, desconsoladoramente triste e impotente.

---

<sup>156</sup> Un cierto grado de enfermedad, pero que conlleva también un cierto grado de poder que se le opone. Se trata del poder de efectuar efectos desde sí y en sí, que el pensamiento posee. Pero, nuevamente, esto conduce a la justificación respecto de este poder del pensamiento, y de su capacidad de colocarse a sí mismo como criterio para establecer la gradualidad.

Que estemos en cierto grado enfermos, para Spinoza, legitima la existencia de una ética comprendida como una *emendatio*<sup>157</sup>, como una cura médica<sup>158</sup>. Se trata, sostenemos, de una terapia del amor mediante el conocimiento de los afectos. De una cura, que sin estar exenta de condiciones extrínsecas, se sostiene sobremanera en nuestro propio esfuerzo y empeño. La condición enferma, en efecto, supone el sometimiento a un régimen afectivo impuesto por la Naturaleza. En estos casos, se padece el orden natural, y la alegría constante se aleja, a pesar de lo intensamente que la deseemos. Por lo tanto, la enfermedad no es antinatural, pero sí contraria a nuestro propio poder. Enfermizo es todo aquello que mengua este poder o impide obrar como la propia naturaleza determina. La enfermedad es una condición necesariamente “exterior” a lo enfermo, y solo “interiormente”<sup>159</sup>, desde nuestro propio poder, podemos derrocarla. La enfermedad, con ello, es servidumbre frente a lo exterior, sometimiento y esclavitud ante los afectos. Pero, *nuevamente*, en el padecer este orden, por el mero hecho de participar de Dios, somos también partícipes de su poder. No podemos alterar el orden de la Naturaleza, pero podemos valernos de las fuerzas que ella explica a través de nosotros, de modo que las tristezas mengüen y prevalezca la alegría, en el máximo grado en que nos sea permitido. La cura requiere, para Spinoza, indagar respecto de aquello que no está enfermo en nosotros, en aquello que también es natural. Lograr una tal fortaleza, que permita a la terapia tener lugar. Y nuestro poder es idéntico deseo insaciable de alegría, que se esfuerza en dirección contraria a las tristezas -aunque pueda también promoverlas por ignorancia-.

Tres reconocimientos constituyen el tránsito terapéutico en la ética: reconocer la enfermedad en los constantes tránsitos a la tristeza y en el sometimiento afectivo; reconocer que en medio de la enfermedad crece la cura; reconocer en nuestra propia fuerza la única posibilidad de lograr una alegría constante. Y es, por lo tanto, el conocimiento quien acompaña todo el trance. Es el medio mismo de la terapia. La *Ética* responde, en su estructura, a este tránsito desde el análisis de la enfermedad misma, de modo que se encuentre la cura en la fuerza interna. El análisis que Spinoza lleva a cabo en el tercer libro, respecto al poder de los afectos que padecemos, deriva en el reconocimiento que el cuarto libro hace respecto de la servidumbre humana, de la condición de enfermedad. Solo analizando

---

<sup>157</sup> Respecto al uso médico del término “*emendatio*” como “cura” o “terapia”, cf. Negri, A., *La anomalía salvaje*, p. 45.

<sup>158</sup> Respecto al entorno médico que rodeaba a Spinoza y sobre su nutrido interés en la literatura médica, cf. . Albiac, G., “Epicúreos y libertinos: Juan de Prado”, en: *La sinagoga vacía*, Madrid: Tecnos, 2013; Moreau, P-F, Spinoza y el spinozismo, p. 5.

<sup>159</sup> “Interior” y “exterior” son términos que deben, necesariamente, usarse en un sentido sumamente difuso en Spinoza. Como se verá en el párrafo 4, los individuos no tienen ventanas, porque no hay nada que los limite realmente del exterior. No hay límites reales entre las cosas.

la condición servil, del padecer el ineluctable orden de la Naturaleza, Spinoza logra ser capaz de derivar la posibilidad de la libertad, de cura. Y lo hace en relación al poder que, en medio de esa servidumbre, despliega el entendimiento humano: el hallazgo de la fuerza de la razón contra los afectos. Y es algo más, por supuesto. En el camino hacia este hallazgo, Spinoza ha construido dentro del poder de la Naturaleza a la razón. En efecto, la razón tiene su génesis en las dinámicas afectivas naturales: en medio de la enfermedad ha crecido la cura. Hay que reconocer, según se declara en la *Ética*, la impotencia del hombre tanto como su potencia<sup>160</sup>. Tanto su enfermedad, como los mecanismos que ella exhibe para la recuperación. Se conoce la enfermedad, se conoce la cura que en ella habita y se conoce la libertad en un poder interior: el entendimiento humano.

Esta estructura no es, por lo demás, exclusiva de la *Ética*, sino que se replica en varias de sus obras; no sin algunos elocuentes matices y detalles. En el *Tratado político*, por ejemplo, Spinoza enfatiza el error que la filosofía tradicional comete cuando intenta aproximarse al sometimiento humano ante los afectos. En efecto, indica claramente que el error de los filósofos es concebir "... los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos"<sup>161</sup>. La filosofía se equivoca, para Spinoza, porque al desdeñar toda afectividad, como enferma, desdeña también toda posibilidad de poder en favor de la superación de la servidumbre. La enfermedad es, por lo tanto, un cierto grado de lo que toda la afectividad implica. No radica en el puro hecho de ser seres afectivos. Está, más bien, en el hecho de que no sabemos reconocer qué afectos han de prevalecer para el cumplimiento de nuestro más profundo deseo de estar alegres. Hay que reconocernos en nuestra ineludible afectividad, que nos corresponde como partes de la naturaleza. Pero, hay que saber cómo desplegar nuestro deseo de alegría en medio de esa condición, y que no prevalezca la falta de poder y la enfermedad de la tristeza.

Es necesario, por ello, reconocer también en los afectos la absoluta perfección de Dios que los gesta y sostiene. Hay que reconocer la eternidad del orden de la Naturaleza en los afectos, y reconocer que solo dicho orden puede hacer posible que prevalezca nuestra deseada constante alegría. Se trata de una redención del ser afectivo para considerar su carácter potente. Los afectos redimidos pasan a ser parte de la Naturaleza, son *naturalizados*, en un sentido totalmente renovado. En esta dirección, afirma Spinoza:

---

<sup>160</sup> Cf. E IV, 17, esc.

<sup>161</sup> TP I, 1.

“y por esto he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino 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 causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas cosas que son gratas a los sentidos”<sup>162</sup>.

La necesidad es la marca de Dios en todo lo natural. Es necesario, por ello, reconocer “... que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos”<sup>163</sup>, mas no para denigrarlos. Al contrario, para reconocer en ellos también la necesidad y poder de la Naturaleza. Y, con ello, comprenderlos también como expresiones de ciertos grados de potencia divina al interior del orden. Debe reconocerse, en poca palabras, que *hay metafísica en todas partes*. Pero, hay otro punto fundamental en el pasaje: el mismo análisis de los afectos es, de hecho, una expresión de nuestra fuerza y poder. El conocimiento es el medio mismo de la terapia. Conocer los afectos es ya gozoso, en cuanto implica un cumplimiento de nuestro propio poder. Es el efecto del poder conocer en nosotros mismos. El conocimiento acompaña el trance terapéutico. La metafísica y la física son condiciones de la ética, y ellos mismos son ya gestos terapéuticos. Y, por lo demás, la actitud de Spinoza deja en claro que la búsqueda de la mejor forma de gobierno, que el *Tratado político* persigue, solo puede darse si se escudriña en la enfermedad. Las fases se repiten: se reconoce la enfermedad; se reconoce el poder que cohabita con la enfermedad; y se construye sobre dicho poder las condiciones para el logro de la cura.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la estructura estaba ya definida, pero con el relevante matiz de que Spinoza echa mano ahí, explícitamente, de recursos médicos. El trance terapéutico sobre los afectos es una *emendatio*, una terapia para curar algo enfermo. El sometimiento a los afectos toma aquí, asimismo, la relación amorosa como primordial, tal como se anotó en la introducción. Se lee en él lo siguiente:

“Por lo que respecta al placer, el ánimo queda tan absorto como si descansara en el goce de un bien, lo cual le impide totalmente pensar en otra cosa. Pero tras ese goce viene una gran tristeza que, aunque no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente. La búsqueda de los honores y de las riquezas distrae también, y no poco, la mente, sobre todo cuando se

---

<sup>162</sup> TP I, 4.

<sup>163</sup> TP I, 5.

los busca por sí mismos, ya que entonces se los considera como el sumo bien. Y es, precisamente, el honor el que más distrae la mente, ya que siempre se da por supuesto que es bueno por sí mismo y el fin último al que todo se dirige. Además, en los honores y en la riqueza no existe, como en el placer, el arrepentimiento, sino que cuanto más posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza. Finalmente, el honor es un gran estorbo, ya que, para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar”<sup>164</sup>.

Los honores, que someten el propio criterio a las determinaciones de los demás, alejan de la alegría constante y nos exponen a constantes pesares. Así también el dinero, de cuya existencia puede llegar a pender nuestra felicidad y, en este sometimiento, conducirnos a terribles quebrantos. De igual manera, la mera búsqueda del placer, puede llegar a quedar adherida a nosotros, excediéndonos y desbordándonos, haciéndonos sus siervos. Hay amores enfermizos. Spinoza considera, de hecho, que toda la enfermedad radica en vincularnos amorosamente con cosas que son finitas y mudables. Podría ser aún más preciso: el problema radica en someter nuestro deseo de alegría constante a amores sobre los que es muy probable que se susciten pesares y tristezas.

Y es solo cuando se aman esta clase de cosas perecederas en máximo grado, de modo que terminan sometiendo al ser humano, que se cae inevitablemente en tristezas. Pues, el honor, el dinero, y el placer, solo pueden ser *en cierto grado* testimonios de enfermedad. Solo un insensato habría de negarse placeres no excesivos, un estipendio suficiente y gozarse del honor que sus actos pudiesen otorgarle. Se tornan amores enfermizos, no obstante, en cuanto se les atiende antes que a nuestro propio deseo de alegría, y se olvida que es en función de este que los perseguimos realmente. La enfermedad queda ubicada en el hecho de que amamos cosas que pueden llegar a someternos a su propia finitud, y terminamos por relegar nuestro propio poder. El término del honor, el fin de la riqueza, el agotamiento del placer o su exceso, todos conducen a tránsitos tristes y pesares. Así, lo corrobora Spinoza:

“Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la deliberación, dejaría males ciertos por un bien cierto. Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un

---

<sup>164</sup> TIE, I, 4-5.

remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza. Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo no solo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos son poseídos por ellas”<sup>165</sup>.

Es la conciencia de la finitud, de la inminencia de la muerte, en el pasaje, la que promueve la búsqueda de la terapia, la persecución del remedio. El máximo peligro nos acecha en cuanto se actúa movido solo por los afectos, tal como el vulgo. Dada nuestra certeza respecto del riesgo, la inminencia de los males, solo queda abandonar esos males ciertos, y ensayar un nuevo derrotero con las fuerzas con las que contamos para conservarnos en la existencia. No cabe duda de ello, contamos con fuerzas para ensayar esa ruta. El hombre debe reconocer su servidumbre para curarse, y reconocer que no hay cura si permanece en amores hacia cosas que solo preludian sus pesares. Y no debe, para ello, negar toda afectividad, sino solo llegar a conocer cómo amar correctamente.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* anticipa, asimismo, los pilares del método terapéutico, que se desarrollará de manera más acabada en la *Ética*. Se trata, recalamos, de anticipaciones que todavía requieren de un desarrollo sistemático. Muchas de las nociones, que prefigura Spinoza en dicho tratado, serán recién perfiladas en la *Ética*. Hay, por ello, importantes omisiones en su desarrollo todavía incipiente. No obstante, tres de los elementos inscritos en el tratado deben ser atendidos con cautela. Spinoza, en efecto, enumera las condiciones necesarias para curar el entendimiento mediante una acción del conocimiento sobre el amor:

“1° - Conocer exactamente nuestra naturaleza, que deseamos perfeccionar, y conocer también cuanto sea necesario, la naturaleza de las cosas.

2°- Inferir correctamente, a partir de dicho conocimiento, las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas.

3° - Entender exactamente qué pueden soportar y qué no.

4° - Comparar esto con la naturaleza y con el poder del hombre, ya que así verá fácilmente cuál es la suma perfección a que el hombre puede llegar”<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> TIE I, 7.

<sup>166</sup> TIE I, 25.



La primera condición supone el autoconocimiento. Esta capacidad de conocernos a nosotros mismos, o reflexionar sobre nuestra naturaleza. Es también el medio de conocimiento de nuestro poder, de nuestro deseo. Se trata de una *vis nativa* primigenia del intelecto, desde la cual puedan progresivamente construirse las demás condiciones, a las que se alude en el pasaje<sup>167</sup>. Ese poder “interior” debe ser afirmado para sanar y es directamente complementario necesariamente al cierto grado de enfermedad del que somos presa. Spinoza considera, de hecho, que el método terapéutico mismo consiste, en el *Tratado de la reforma*, en esta cualidad reflexiva del alma: “... el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea”<sup>168</sup>. Esto es, como se verá, matizado en la *Ética*, donde la reflexión se alía con otras fuerzas para lograr su cometido. Una de ellas, es, de hecho la fuerza para comparar las cosas entre sí –de sus diferencias, concordancias y oposiciones–, aludida también en el pasaje. Esa capacidad, entre otras cosas, permite comparar esas cosas con la naturaleza humana misma, para conocerla y encontrar su poder de cura, los medios para la *emendatio*. Esto, sin duda, es un atisbo de lo que las *nociones comunes* operan en la *Ética*. Fuerza de la propia naturaleza, reflexión y capacidad comparativa o evaluativa, fuerzas que se ponen al servicio de la perfección de la naturaleza humana. Pero, todas estas fuerzas deben ser mostradas en el complejo amasijo afectivo donde tienen lugar regularmente, para poder llevar efectivamente a cabo la cura.

Todo lo dicho supone, no obstante, comprender este espacio de los afectos que involucra nuestra servidumbre y nuestra enfermedad en el amor. Hace falta ver la génesis de la afectividad, en función de cómo los modos siguen ineluctablemente el orden de la Naturaleza. De ahí que sea indispensable, en primer lugar, exponer cómo la metafísica de Spinoza, que ha derivado en el concepto de *orden de la Naturaleza*, puede conciliarse con los individuos aislados y las cosas singulares. El cuarto párrafo de este capítulo tiene ese cometido. Con ello, tratará de la física y de cómo ella constituye los elementos fundamentales para comprender la imaginación. Género del conocimiento en el que acontecen los amores excesivos y enfermos. Imaginar, como se verá en el párrafo quinto, comprende las determinaciones afectivas serviles y la enfermedad que aquí ha sido descrita. No obstante, en ese párrafo también, se verá parte de la segunda fase de la terapia. Una vez reconocida la enfermedad, hay que atender a las fuerzas que reaccionan ante lo enfermo y son claves para salir. Fuerzas que se gestan en medio de la servidumbre. Las fuerzas específicas que se analizarán en el quinto párrafo son la asociación, que permite la comparación y evaluación, así como el impulso a trabar relaciones amorosas con el mundo. Este último es, de hecho, nuestro poder mismo, el núcleo duro e “interior” de la resistencia ante la enfermedad: el deseo profundo de alcanzar una constancia

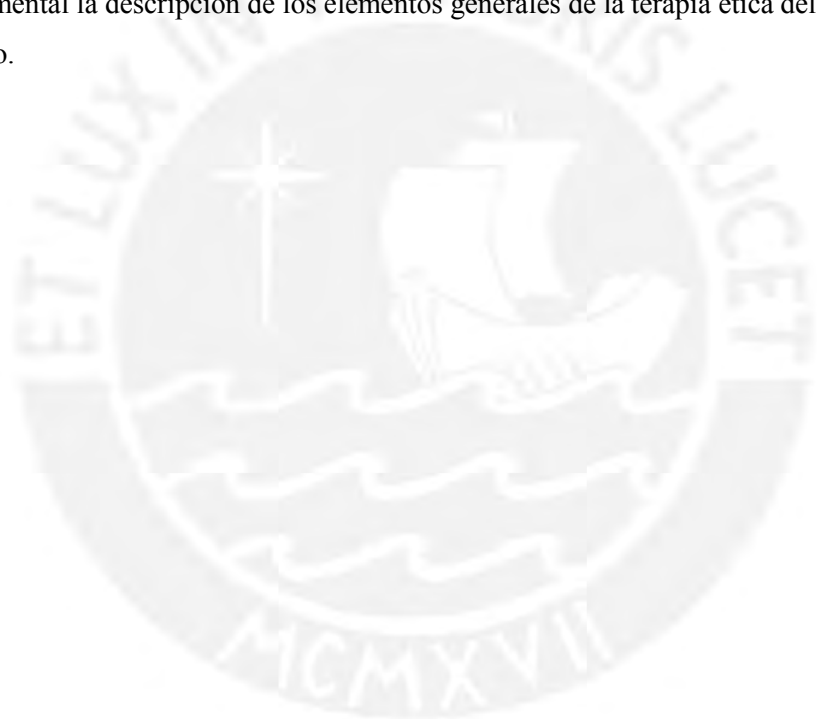
---

<sup>167</sup> Cf. TIE, 31.

<sup>168</sup> TIE, 38.

de la alegría. Con ello, quedará descrito, en líneas generales, el orden imaginario del ser humano, el orden de la servidumbre o enfermedad. El sexto párrafo se concentrará en la gesta de las nociones comunes, que constituyen un último elemento fundamental para comprender la terapia del conocimiento. Se trata de la producción de las ideas adecuadas en general, que permiten la superación del conocimiento imaginario. En la producción de nociones comunes, cabe destacar, se destacar una fuerza del alma particularmente importante: la reflexión. Respecto a esta última, asimismo, se ha destinado todo un apéndice final. En ella, aunque no podrá quedar probado en esta investigación, radican las condiciones del grado más alto de la terapia ética.

Todo este capítulo, por lo tanto, está consignado a establecer la posibilidad misma de un nuevo orden del amor. Un amor libre de la enfermedad. Uno libre y no servil. Con ello, el capítulo tiene como objetivo fundamental la descripción de los elementos generales de la terapia ética del amor mediante el conocimiento.



#### **§4: *Ratio sive natura sive conatus*: el metabolismo individual en medio del individuo infinito**

Una terapia del amor mediante el conocimiento requiere que, en primera instancia, se revisen con detenimiento las condiciones donde toda dinámica amorosa tiene lugar. Y todo amor tiene su génesis, en un primer momento, en la imaginación. Y esta última, a su vez, surge de consideraciones físicas. Con todo, hasta este punto solo se han estipulado las condiciones metafísicas desde las cuales se hace comprensible la física. Se trata, por ello, de una doble génesis: la de la física en la metafísica y la de la imaginación en esta última. Spinoza propone que la física desarrollada en la *Ética* es la que provee de los elementos conceptuales para ejecutar, finalmente, el tránsito desde la metafísica hacia la esfera modal, y es el punto de tránsito hacia la comprensión de los géneros del conocimiento. Este es el objetivo del presente párrafo, cuya pregunta directriz –una pregunta física– puede formularse como sigue: ¿qué relación guarda el *orden* de la totalidad infinita de cosas singulares, atendido en el párrafo previo, con las cosas singulares mismas en cuanto se les considera como individuos aislados? Se busca, con ello, averiguar qué clase de relación mantiene la relacionalidad absoluta y simétrica del atributo con la relatividad múltiple, finita, duradera -asimétrica- de cada modo implicado en Dios. En otras palabras, cómo es que un idéntico orden puede mantenerse en la absoluta variación y otorgar individualidad a todo lo que él contiene. Desde esta pregunta no solo se podrá considerar cómo la *necesidad* metafísica se impone sobre los modos, que existen y son concebidos por la sustancia necesaria absolutamente, sino que también se podrá atender cómo la física establece el contorno de la primera forma de conocimiento, o imaginación.

Esta pregunta física tiene un alcance para la infinita totalidad modal, independientemente del atributo del cual se predique. Y es que la física, para Spinoza, si bien toma como referente al cuerpo, alcanza a todos los atributos pensables. En efecto, la física de Spinoza, de la que pende toda la afectividad humana y el amor, alcanza íntegramente al ser humano, en cuerpo y alma. Para demostrarlo, deben considerarse, primero, cuáles son las fuentes al interior de la obra de Spinoza que nos permiten comprender su física. Se tratan de dos, si prescindimos de las anotaciones al respecto contenidas en su epistolario. Así, por un lado, se tiene el conjunto de lemas, axiomas y postulados que se encuentran entre la proposición 13 y 14 del segundo libro de la *Ética*. Y, por otro, la presentación que lleva a cabo en los *Principios de la filosofía de Descartes* al respecto. No nos representa un motivo de preocupación el que esta última obra esté dedicada a la presentación de una filosofía ajena. En primer lugar, puesto que el solo inicio del libro de los principios deja claro que Spinoza está pensando más

en su sistema que en el propiamente cartesiano<sup>169</sup>; o bien, aquello que él quiere pensar y radicalizar en Descartes<sup>170</sup>. En segundo lugar, porque mucha de su correspondencia remite a esta obra como un referente para la interpretación de su pensamiento. Por último, porque la propia *Ética* nos guía a este texto, en el primer libro<sup>171</sup>, y no parece haber una preocupación por criticar los resultados del mismo. La crítica que realiza Spinoza contra Descartes, por su parte, está asociada al tema de las pasiones y, con precisión, al carácter conflictivo que en la filosofía cartesiana guardan el alma y el cuerpo<sup>172</sup>. Advertimos, tomando en cuenta todo lo dicho, que si bien nuestra argumentación tenderá a sostenerse en la *Ética*, la tendremos profundamente en cuenta y acudiremos a ella pertinentemente. Dicho esto, puede abordarse el primer punto.

La física toma solo al cuerpo como modelo<sup>173</sup>, pero es una física de la totalidad modal, de la existencia de Dios en su unidad explicada en infinitos modos que existen de infinitas maneras. Ahora bien, las declaraciones explícitas de Spinoza respecto de la necesidad de observar el cuerpo para comprender el alma, no deben desatenderse. En efecto, la física aparece inscrita en el del segundo libro de la *Ética*, cuyo cometido declarado, dentro de la deducción, es el desarrollo de los elementos necesarios para la consecución de la suprema felicidad *del alma*. Dicho cometido aparece expresado en el principio mismo del libro:

“Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquella debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino solo las que puedan llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad (... *sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae eiusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt*)”<sup>174</sup>

Queda claro que la *cognitio mentis*, o conocimiento del alma, es el tema central del libro. Y su logro debe conducir a conocer su *summa beatitudo*, o suprema felicidad. La sola aparición de la física en este contexto, definido así por Spinoza, la articula inmediatamente con la *cognitio mentis*. Por su

---

<sup>169</sup> Baste recordar aquí el argumento con el que Spinoza afirma que la existencia de *cogito* no puede ser el principio absoluto, de la que hemos hecho mención.

<sup>170</sup> Al respecto, vale la pena revisar el primer capítulo, “On God”, del texto de Curley (cf. Curley, E., *Behind Geometrical Method*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 3ss).

<sup>171</sup> Cf. E I, 19, esc.

<sup>172</sup> Cf. E V, pref.

<sup>173</sup> Cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2009, p. 27.

<sup>174</sup> E II, pref.

parte, los recursos con los que se cuenta para lograr esta última quedan determinados en los axiomas de este segundo libro: el hombre piensa<sup>175</sup>, el hombre siente un cuerpo afectado<sup>176</sup>, el hombre no puede sentir otra cosa que el cuerpo y sus modos de pensar<sup>177</sup>. Estos axiomas establecen las condiciones de la deducción. Indican, por lo tanto, los únicos recursos o condiciones para la ejecución del conocimiento del alma y la conquista de la alegría constante, que promete la terapia ética. Solo somos capaces de pensar y sentir un cuerpo afectado. Ahora bien, estos limitados recursos deben ser comprendidos, según Spinoza, desde la perspectiva de la física corporal, tal como lo indica la advertencia que cierra dichos axiomas: “Ver los postulados que siguen a la proposición 13”<sup>178</sup>. Los postulados aludidos son, justamente, los que han recibido el nombre de la pequeña física de la *Ética*. Las intenciones de Spinoza resultan indudables. La física debe cumplir un papel preponderante y fundamental en el conocimiento del alma.

No es una sorpresa, por lo tanto, que el conocimiento del cuerpo para el logro del conocimiento del alma se constituye en una urgencia para Spinoza. Se trata de reconocer en el cuerpo la perfección y particularidad del alma. Pero concomitantemente esto nos alerta también sobre nuestra profunda ignorancia respecto del cuerpo:

“y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine (*etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur*)”<sup>179</sup>

La declaración de ignorancia respecto al poder del cuerpo, sobre la que llama la atención Spinoza, resulta, con ello, una declaración de la falta de comprensión que tenemos de la propia alma. La física de los cuerpos no solo es indispensable para nuestra suma felicidad, sino es también el reconocimiento indispensable del poder propio del cuerpo, ante el que solemos estar cegados. La suprema felicidad le corresponde al alma, pero toda comprensión respecto de esta resulta amputada si no se considera la corporalidad.

---

<sup>175</sup> E II, ax2.

<sup>176</sup> E II, ax4.

<sup>177</sup> E II, ax5.

<sup>178</sup> Cf. E II, def. 5.

<sup>179</sup> E III, 2, esc.

Asimismo, la urgencia de este conocimiento físico del cuerpo se funda ontológicamente en la primera forma del “paralelismo” a la que se ha hecho ya alusión. El pasaje que acabamos de emplear respecto de la urgencia del conocimiento del cuerpo, da cuenta indirectamente de este “paralelismo”. En efecto, se ha indicado, en el párrafo previo, que hay un único orden que se expresa siempre el mismo en infinitos atributos. Con ello, el orden que regula el atributo de la Extensión, el modo en el que actúan y padecen los cuerpos, es el mismo e idéntico orden que regula al atributo del Pensamiento, en el padecimiento y operación de las ideas. Si esto es el caso, una sola cosa singular debe ser susceptible de múltiples perspectivas en los infinitos modos que reproducen el orden único de la naturaleza. El pasaje señala, de hecho, que la *naturaleza humana* puede ser comprendida desde la legalidad del orden natural, que corresponde al “...*quatenus corporea tantum consideratur*”. Ella resulta usualmente denostada en su poder y se le considera lejos de toda participación en la potencia de Dios, que solemos restringir al alma humana. Ignoramos, y no solemos atender regularmente, lo que puede un cuerpo. Ahora bien, la existencia de una perspectiva de nuestra naturaleza *en la medida en que (quatenus) es corpórea* parece indicar que ella es también susceptible de una perspectiva *quatenus cogitata tantum*. Y es que puede sostenerse la existencia, acusada por Melamed<sup>180</sup>, de uso técnico del término *quatenus* por parte de Spinoza. En este sentido, existiría un uso lógico del término asociado al análisis de perspectivas o aspectos en la infinita totalidad modal que expresa la unidad idéntica de la sustancia divina. El *quatenus* sería un modalizador ontológico. Indica, por lo tanto, que se está hablando solo de una cierta medida, un cierto grado interior a la absoluta infinitud. Este uso implica, asimismo, que una sola naturaleza singular, al interior del orden de la Naturaleza, admita infinitas perspectivas según el atributo considerado, sin que ello suponga postular una naturaleza singular diversa.

No es casual que la proposición 13 sea el prelude de la pequeña física. Ella formula el “paralelismo” entre atributos, pero dirigiéndose exclusivamente a la relación de coincidencia entre cuerpo y alma. Con ello, queda establecido, en la deducción, la necesidad de comprender la legalidad corporal para comprender la legalidad anímica: “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”<sup>181</sup>. El alma humana no es solo

---

<sup>180</sup> “Spinoza developed this respects analysis into a genuine art. In numerous places, he asserts that a thing may have certain property *quatenus* (insofar as) it is *X*, and a different (or even opposite) property *quatenus* it is *Y*. Thus I can have a causal relationship with a certain body, say a flamingo, *insofar as I am and extended thing*, but, *insofar as I am a mind*, I have no causal relationship with any body (but only with ideas of bodies). It is simply not in the same respect that I am, and I am not, causally related to (the body of) the flamingo” (Melamed, Y., *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought*, Nueva York: Oxford University Press, 2013, p. 35).

<sup>181</sup> E II, 18.

una portadora de ideas, sino que ella misma es solo una idea portada por el atributo Pensamiento de Dios, reproduciendo un orden causal infinito de la Naturaleza del que la idea, que es el alma humana, es solo una parte, un cierto grado de pensamiento. Este orden es, no obstante, el mismo en el atributo de la Extensión y, el correlato del alma ahí, no es otra cosa que un determinado cuerpo idénticamente parcial y limitado. Cuerpo y alma reproducen la legalidad infinita de ese orden de modo asimétrico e idéntico, en plena coincidencia. La pretensión de que una física del cuerpo sirva de modelo explicativo para la totalidad modal queda ontológicamente fundada. El escolio de dicha proposición concluye colocando, como *conditio sine qua non* del conocimiento del alma, al conocimiento del cuerpo. Estos pasajes no dejan lugar a dudas:

“Según esto [el que el objeto de la idea que constituye el alma humana sea el cuerpo] no solo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también qué ha de entenderse por unión del alma y el cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo”.

“Sin embargo, tampoco podremos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente que otra y contiene más realidad, según que el objeto de una sea más excelente que el objeto de la otra y contenga más realidad; y, por eso, para determinar en qué difiera el alma humana de las demás y en qué sea más excelente que las demás, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano”<sup>182</sup>.

La física es, por lo tanto, un paso ineludible en la comprensión adecuada del alma. Es este conocimiento el que hace posible el reconocimiento de la perfección y el poder que la propia alma ostenta. Sin física de los cuerpos no hay terapia. No hay, por lo tanto, posibilidad de que el alma se conozca a sí misma y pueda dirigirse a un adecuado comercio con el exterior que le asegure la alegría. La física de los cuerpos, queda claramente establecido tras todo lo dicho, tiene un alcance universal para Spinoza.

Esta alcanza la totalidad infinita de cosas singulares. Ahora bien, esto no resuelve cómo ella presenta la relación entre el orden infinito de los atributos y las cosas singulares mismas consideradas en su aislamiento. Para ello, es indispensable señalar, ante todo, qué es una cosa singular al interior del

---

<sup>182</sup> Ambos de E II, 13, esc.

sistema spinoziano. De hecho, la física de los cuerpos se desarrolla sobre la base de una definición general de *cosa singular* que abre el segundo libro de la *Ética*: “entiendo por *cosas singulares* [*res singulares*] las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos [*plura individua*] cooperan [*concurrant*] a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”<sup>183</sup>. Se trata de una definición peculiarísima y genética en sentido estricto: en ella no se dan elementos para identificar a un individuo, sino que se declaran las causas eficientes que lo gestan y le otorgan sus propiedades. En efecto, la cosa singular brota de la cooperación articulada entre individuos que se vinculan en la producción de un solo efecto. La definición establece que la esencia individual se determina no por cualidades esenciales estáticas, sino por una determinación dinámica: concurrencia, cooperación, conjugación de *esfuerzos* relativos a la producción de *un solo* efecto determinado.

No obstante, esta definición deja, al menos, tres problemas por afrontar. En primer lugar, la definición no esclarece cómo puede comprenderse un individuo aislado sin atentar contra la unidad e indivisibilidad sustancial. En segundo lugar, y este es un problema complementario al anterior, la definición no da cuenta de si existe un límite para la concurrencia de individuos que cooperan en un solo efecto. En otras palabras, no deja claro si Spinoza considera la existencia de elementos últimos, o átomos, que operen como límites en la concurrencia individual. Por último, la definición tampoco deja claro cuál sea ese *único* efecto determinado por el que la cooperación individual gesta a un nuevo individuo. Se afrontarán los problemas aludidos en lo que sigue. Este desarrollo permitirá que se sugiera el concepto de metabolismo, como ilustración de aquello que Spinoza parece construir en su física. Debe notarse que el primer problema señalado supone comprender cómo puede la definición de cosa singular o individuo resultar concordante con la indivisibilidad sustancial divina al interior de la física corporal. Es necesario, por ello, recapitular algunos elementos fundamentales, desarrollados en el párrafo previo, pero tomando atención a las consecuencias que se siguen de ellos, cuando se considera la Extensión.

Se ha señalado, en primer lugar, que los individuos, abstraídos de la totalidad del orden divino, son asimétricos, o expresiones en diverso grado respecto al obrar y al padecer. En el caso de los cuerpos, se tratan específicamente de grados de movimiento y reposo<sup>184</sup>. El moverse o reposar, considerados como extremos absolutos, expresan la infinita verbalidad de Dios. Desde la perspectiva divina, de hecho, el infinito reposo es idéntico al infinito movimiento. Se trata de expresiones inmediatas de la

---

<sup>183</sup> E II, def. 7.

<sup>184</sup> E II, 13, lem. 3.



fuerza productora de efectos desde sí y en sí del atributo, que atraviesan un proceso infinito de modalizaciones, y cambios, dentro de un orden absoluto e idéntico. Reposar y moverse son ya expresiones determinadas de la infinitud sustancial, pero que la explican, y quedan implicados en ella. Se trata, pues, del modo infinito inmediato, como declara Spinoza a Schuller en su correspondencia<sup>185</sup>. Presumiblemente, la identidad que debe seguirse entre movimiento y reposo pueda resultar síntoma de su inmediatez.

En segundo lugar, todos los cuerpos no solo se mueven o están en reposo, sino que están en infinitos *grados* de velocidad y de infinitas maneras<sup>186</sup>. Ahora bien, la infinitud de movimientos y reposos se modaliza, nuevamente, en una infinitud de grados de movimiento. Cada grado es, por lo tanto, expresión de la infinita infinitud. Desde el absoluto, la infinitud se mueve y reposa, pero en cuanto explica su infinita potencia en sí mismo, el infinito se infinitiza (por echar mano de alguna expresión). Todos los cuerpos construyen infinitos grados infinitamente diversos de movimiento, y expresa en su totalidad lo infinitamente, o absolutamente, infinito. De ahí que Spinoza indique que todos los cuerpos “...convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo; entonces (*deinde*), en que pueden moverse más rápido o más lento, y, en términos absolutos (*absolute*), moverse o estar en reposo”<sup>187</sup>. La infinita gradualidad, en cuanto se le aprehende en uno de los infinitos momentos del proceso infinito de modalización, dan cuenta de la “apariencia” de la Naturaleza en un cierto *momento* del tiempo (en relación al movimiento de la totalidad). El orden siempre constante e idéntico de la Naturaleza aparece inviolado, pero puede verse mediatamente en cada una de las fases de su única y continua variabilidad. Se trata del modo infinito mediato: la faz del universo. Cuando atendemos, por lo tanto, no a lo simétrico del universo, sino a la infinitud moviente en el transcurso de su movilidad –a la infinitud de asimetrías que en su totalidad componen lo simétrico del atributo–, nos topamos con una infinita gradualidad de cuerpos que se mueven y reposan en diversos grados. Se trata de la *facies totius universi*, que “aunque varía de infinitas maneras, permanece siempre la misma”<sup>188</sup>.

La apariencia del universo se expresa toda en función del mismo orden y conexión de causas. Cada cuerpo singular aislado, en cuanto representa un cierto grado de velocidad, lo es solamente al interior de la cadena causal infinita de movimientos corporales. Solo es comprensible en cuanto implicado en

---

<sup>185</sup> Cf. Ep. 64.

<sup>186</sup> “cada cuerpo se mueve, y más lentamente, ya más rápidamente” (E II, 13, ax 2).

<sup>187</sup> E II, 13, lem 2. Hemos modificado la traducción de Vidal Peña, de modo que el conector *deinde* cumpla la función de consecuente, que creemos cumple.

<sup>188</sup> Ep. 64.

el orden infinito del atributo. Los cuerpos se determinan conjuntamente a moverse y reposar los unos a los otros, y componen el infinito movimiento infinitamente estático. Así, en los cuerpos, se reproduce el orden idéntico de la Naturaleza: “un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito”<sup>189</sup>. Las cosas singulares no son sino un cierto fragmento de este orden infinito, una serie limitada de relaciones causales cooperativas, cuya cooperación está necesariamente al interior de la cooperación causal infinita de cuerpos de toda la Naturaleza. Un individuo, como aparece en la definición de *cosa singular* señalada, no sería otra cosa que una cierta proporción de causas cooperativas al interior del orden infinito de las causas. Si el orden de la Naturaleza puede ser comprendido como una red infinita de relaciones, entonces cada cosa singular es un fragmento parcial de dicha red, que no puede ser aislado de la misma, sin que se destruya la totalidad. Puesto que su grado de actividad, aunque infinitamente pequeño, compone la existencia de la infinitud de la que él es solo una cierta parte. La relación entre partes de la Naturaleza no existiría sin los individuos aislados, pero no es parte de dichos individuos.

Como fragmentos del orden de la naturaleza, las cosas singulares deben ser comprendidas solo como una *ratio* que ciertos cuerpos articulan entre sí, en función del cierto grado de movimiento y reposo que es cada uno de ellos. Cada individuo, por lo tanto, no es otra cosa que una determinada relación entre partes, que se mueven y están en reposo de diversas maneras. Y en función de esta relación o cooperación entre cuerpos, que se mueven y reposan, cada cosa singular se individualiza. Los cuerpos no son realmente distintos, sino solo diferentes por una *ratio motus et quietis, celeritatis et tarditatis*, y no por una *ratio substantialis*<sup>190</sup>. Pero, el término *ratio* pasa a tomar un sentido más preciso en el desarrollo spinoziano. Será, en efecto, este *factor de movimiento*, esta conjugación de diversos grados de movimiento y reposo cooperativos, que son actuaciones del absoluto en sí mismo. La *ratio* pasa a tomar el sentido de proporción, relación. Describe, por ende, cuando es aplicada a los cuerpos una relación dinámica que, en cuanto relación, no implica realidad alguna separable. Se trata de una determinación virtual al interior de la realidad indivisible y única. Es, por ello, el principio de individuación de los cuerpos y la condición de su discernibilidad, sin que ello atente contra el continuo infinito del que forman parte indisolublemente. Esta *ratio* es la esencia o naturaleza singular de los

---

<sup>189</sup> Cf. E II, 13, lem 3.

<sup>190</sup> “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo (*ratione motus et quietis*), de la rapidez y la lentitud (*celeritatis et tarditatis*), y no en razón de la sustancia (*non ratione substantie*)” (E II, 13, lem. 1).

modos<sup>191</sup>, y cuando se le considera en relación al movimiento y al reposo es la naturaleza de los cuerpos. Sin la relación entre partes, sin la *ratio*, la cosa no puede darse; pero, dada dicha *ratio*, la cosa resulta también inevitablemente dada<sup>192</sup>. Se trata sin duda de una distinción virtual y de un principio de individuación del mismo orden. Y debe advertirse que Spinoza está pensando ya en esta *ratio* desde temprano, en *Los principios de la filosofía de Descartes*, donde establece la tensión entre cuerpo singular y totalidad, mediante el concepto de *círculo de cuerpos*<sup>193</sup>. El primer problema que preguntaba por cómo puede darse un individuo aislado en el continuo indivisible real de la sustancia, queda superado. En efecto, los cuerpos no se distinguen realmente, sino solo *virtualiter* mediante la *ratio*.

El segundo problema indicado era relativo a la existencia de un límite en el número de individuos que cooperan en la gesta de un individuo. El problema no solo surge de que en la definición de las cosas singulares no queda determinado el número de individuos cooperantes, sino también de que Spinoza declara la existencia de ciertos “cuerpos más simples” (o *corpora simplicissima*)<sup>194</sup>. La expresión es patentemente problemática. Podría conducir a afirmar la existencia de ciertos cuerpos que, siendo cosas singulares, no compartirían el hecho de ser una *ratio* que articula a otros individuos en sí, puesto que podría presumirse que son simples. Si esto fuera el caso, Spinoza estaría afirmando la existencia de cuerpos atómicos e indivisibles, por no ser *rationes* sino entidades simples, distintos unos de otros realmente y no solo mediante una *ratio* virtual. Esta consecuencia, según lo visto, es patentemente absurda. La existencia de átomos es, de plano, inaceptable para Spinoza. En los *Principios*, los niega explícitamente, así como niega la existencia del vacío<sup>195</sup>. Hace hincapié ahí, por el contrario, en la

---

<sup>191</sup> De hecho, en E II, 13, ax. 2, def., Spinoza declara que es una cierta *ratio*, de movimiento y reposo, la que produce que los cuerpos permanezcan en una *unión*. Y, de hecho, afirma que esa unión es el principio de su discernibilidad frente al resto de cuerpos. En E II, 13, lem. IV, dem., Spinoza declara que esa unión, aunque se produzca una continua variabilidad de los cuerpos componentes, se mantiene y, con ello, el individuo mantiene su naturaleza o esencia. Esto aclara que la unión a la que alude Spinoza no es una mera agregación de partes, sino otra cosa que estas partes, incluso en su variación, mantienen entre sí. El lema inmediatamente siguiente deja claro que esa naturaleza dinámica no es otra cosa que la *ratio*.

<sup>192</sup> Nos referimos a la definición de esencia que da Spinoza en E II, def. 2.

<sup>193</sup> Esta idea está desarrollada y está presente en los *Principios de la filosofía de Descartes*, más precisamente en la explicación del desplazamiento de los cuerpos. Se afirma ahí que los cuerpos entran en el lugar de los demás solo cuando aquel se ha desplazado, y solo en ese caso, y lo hacen inmediatamente (cf. PPhC, II, 7-8). El hecho de que la infinitud de cuerpos está concernida en cada movimiento se introduce mediante la noción de círculo de cuerpos, es decir, todo movimiento generado, a través de la mediación de otros cuerpos, retorna como movimiento al primer elemento productor de movimiento (cf. *ibid.*, 8, cor).

<sup>194</sup> Afirma, pues, lo siguiente: “esto por lo que refiere a los cuerpos más simples, a saber, lo que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a los cuerpos compuestos (*composita*)” (E II, 13, lem 3, ax. 2)

<sup>195</sup> Cf. PPhC, II, 5-7.

infinita divisibilidad a la que toda parte de materia puede someterse: “una parte de materia, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza”<sup>196</sup>. El infinito debe infinitarse, y en eso estriba su absoluta infinitud. Que todo cuerpo sea necesariamente divisible implica que todo cuerpo involucra siempre otros cuerpos en sí. Con ello, queda ratificado que todo individuo es siempre una *ratio* de cooperaciones de movimiento y reposo entre otros individuos constituyentes, que son asimismo *rationes*. Y así, hasta el infinito.

Cada cuerpo es una cooperación de cuerpos que, a su vez, establecen dinámicas propias de cooperación. El argumento que Spinoza construye al respecto va directamente en contra de la prueba que, en el *De rerum natura*, hace Lucrecio para demostrar la existencia de los átomos<sup>197</sup>, incompatibles con lo que Spinoza pretende teóricamente. No hay absurdo, señala, en que la infinita divisibilidad de la materia implique afirmar que un infinito está contenido como parte en otro infinito<sup>198</sup>, tal como pretendía Lucrecio. En efecto, el entendimiento humano es limitado para comprender las relaciones que pueden establecerse entre infinitos, y, por ello, si no es infinita la divisibilidad, al menos es *indeterminada* o *indefinida*. Spinoza se vale de la indeterminación, que Descartes reservaba para la extensión del universo<sup>199</sup>, para estos menesteres. Lo absolutamente infinito debe mostrarse infinito en todas sus modalidades, debe ser infinitamente infinito. Spinoza, de hecho, señalada la indeterminación, que corresponde a los cuerpos, como una forma de infinitud, como queda atestiguado en una carta a Meyer<sup>200</sup>. Toda la argumentación contra el atomismo concluye

---

<sup>196</sup> PPhC, II, 5, dem.

<sup>197</sup> “Además, si no existe un mínimo [esto es, un átomo que funja de extremo para la división], los cuerpos más pequeños constarán de partes infinitas, ya que cada mitad siempre tendrá una mitad, y no habrá límite en la división. ¿Qué diferencia habrá, pues, entre lo inmenso y lo infinito? Ninguna; pues aunque el universo sea infinito, las cosas más minúsculas constarán igualmente de partes infinitas. Mas como la razón protesta y no admite que la mente pueda creerlo, debes darte por vencido y reconocer que existen cuerpos que ya no tienen partes y constan de la menor cantidad de sustancia posible...” (Lucrecio, *De la naturaleza*, Barcelona: Bosch, 1976, I, 615).

<sup>198</sup> “Algunos afirman que existen los átomos, porque un infinito no puede ser mayor que otro” (PPhC, II, 5, esc).

<sup>199</sup> “Descartes responde a todo esto diciendo que no debemos rechazar lo que está al alcance de nuestro entendimiento y que, por tanto, percibimos clara y distintamente, a causa de otras cosas que superan nuestro entendimiento o capacidad y que, por tanto, no son percibidas por nosotros más que de una forma muy inadecuada. Efectivamente, el infinito y sus propiedades superan el entendimiento humano, que es finito por su naturaleza. De ahí que sería necio rechazar como falso aquello que concebimos clara y sobre el espacio o dudar de ello, porque no comprendemos el infinito. Por esta razón, Descartes tiene por indefinidas aquellas cosas en las que no advertimos ningún límite, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, etc.”. Al respecto de cómo comprender esta indeterminación dentro del problema mayor de la infinitud del universo, recomendamos la lectura de las páginas que Koyré le dedica a este problema en Descartes en *Del mundo cerrado al universo infinito* (Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 97-120).

<sup>200</sup> Cf. Ep. 12.

en que toda cosa singular es, independientemente de cuán pequeña sea y cuán limitada esté dentro de la infinitud de la Naturaleza, siempre una *ratio*. La extensión de un individuo, de hecho, está dada en que existen, de facto, cosas infinitamente más pequeñas que otras, también infinitamente pequeñas frente a otras.

Pero, esta crítica ofrece también una manera de comprender a los *corpora simplicissima* de la *Ética*. Y la clave radica en el siguiente pasaje: “cada cosa, considerada en sí sola, en cuanto simple e indivisa, siempre persevera, en cuanto de ella depende, en el mismo estado”<sup>201</sup>. Los cuerpos admiten, pese a su infinita divisibilidad y composición, una perspectiva hipotética y no real, la del *como si* fueran simples e indivisos. Y esta es asumida en cuanto no se toman “(...) en cuenta las causas externas, es decir, particulares, sino únicamente la cosa en sí misma”<sup>202</sup>. Si se abstrae a un cuerpo de la totalidad infinita de causas que concurren en la totalidad de modos extensos, a la que necesariamente pertenece, entonces consideramos internamente la *ratio* de movimiento y reposo de ese cuerpo aislado, mediante la cual se conjugan los individuos cooperantes en el individuo en cuestión. El uso que hace Spinoza de la frase “cuerpos más simples”, por lo tanto, no intenta aludir a ninguna forma de atomismo, sino a una cierta consideración de la que la noción de *ratio*, como esencia individual, es susceptible. Esta perspectiva opera abstrayendo al individuo de todas las relaciones causales exteriores que lo determinan en medio del orden de la Naturaleza. Y, con ello, se atiende exclusivamente a la cooperación de individuos que mantienen entre sí una cierta *ratio* de movimiento y reposo, por decirlo así, interiormente.

Pero, no existen átomos en Spinoza y, por lo tanto, el número de individuos que constituyen, de hecho, un cuerpo cualquiera es necesariamente infinito. Cada cuerpo contiene otros cuerpos. Cada uno de los cuales, a su vez, es gestado por la cooperación de otros tantos cuerpos, que contienen otros cuerpos en una *ratio* específica; y, así, hasta el infinito. Se trata de un continuo de individuos inmanentes unos a otros en una cadena infinita. Desde la perspectiva de la infinitud solo puede comprenderse la existencia de la Naturaleza como causándose inmanentemente a sí misma. Pero, también, se puede comprender con algo de mayor claridad que el orden de la Naturaleza no puede admitir una descripción secuencial o mecánica, sino una descripción orgánica. Algo no pasa por causa de otra cosa, sino solo cuando pretendemos abstraer a esos modos del continuo del orden. Cada modo se da por la infinitud absoluta de causas concurrentes. La rosa florece por la infinitud de causas que le otorgan el poder de lograr florecer por sí misma. El infinito en acto se presenta en cada cosa en cuando

---

<sup>201</sup> PPhC, II, 14.

<sup>202</sup> PPHC, II, 14, dem.

que todas las cosas singulares están al interior de su entramado causal. Con esto, se ha afrontado el segundo de los problemas propuestos: no existe un límite respecto a los individuos concurrentes en la gesta de un individuo.

Cabe extraer una consecuencia fundamental respecto de esta crítica al atomismo. Al introducir una consideración abstracta de las cosas singulares, una perspectiva *interior* de la *ratio*, se ha introducido, asimismo, la necesidad de aceptar una contraparte *exterior* de la *ratio*. Cada *ratio*, desde una primera perspectiva, es una pauta de cooperación en el movimiento y reposo entre partes. Como tal, puede abstraerse de la totalidad y ser considerada participando de un cierto grado autonomía, una cierta nota diferenciada de la totalidad. Asimismo, desde una perspectiva exterior, esa misma *ratio* debe aparecer articulada inextricablemente al orden único e idéntico de la Naturaleza. La *ratio*, en efecto, puede ser vista o bien internamente o bien externamente (esto es, integrada al entorno modal). Pero, es una y la misma *ratio* la que sirve de punto de inflexión de ambas perspectivas, como lo atestigua el siguiente pasaje:

“cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos [*coercentur*] por los demás [*a reliquis*] cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación [*ut motus suos invicem certa quadam ratione*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás [*a reliquis*] por medio de dicha unión de cuerpos”<sup>203</sup>.

El resto [*reliqua*] de cuerpos, la totalidad infinita de ellos, *compelen, coactan*, exteriormente a un determinado conjunto de cuerpos a permanecer en una determinada *ratio motus et quietis*, en un determinado factor de movimiento. La totalidad infinita de cosas singulares gesta una determinada naturaleza y gesta, con ello, un individuo singular con una esencia única. La *ratio* cumple su papel de criterio de distinción, de principio de individuación. Los cuerpos así coactados componen, mediante su poder, un cuerpo singular donde la cooperación interna de los individuos mantiene dicha *ratio*. Se trata de dos perspectivas complementarias y no excluyentes<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> E II, 13, Lem 3, Ax. 2, def.

<sup>204</sup> “La disyunción que se presenta en la definición entre las dos nociones de cuerpo no debe considerarse excluyente. Por el contrario, la compulsión que ciertos cuerpos ejercen sobre otros no es distinta de la relación

El modo en que estas dos perspectivas, la interior y la exterior, se articulan puede ser esclarecido con relativa facilidad, si se aprovecha el concepto de *metabolismo*, que Hans Jonas ha propuesto como clave de una lectura orgánica y no finalista<sup>205</sup> de la Naturaleza en Spinoza<sup>206</sup>. Usar este concepto extraño a la letra spinoziana puede ser perfectamente comprensible, si se asume que el poder de la sustancia divina era comprendido por el propio Spinoza como vida. La metafísica de Spinoza es una metafísica de lo vital. Y, los modos, como efectos de la vida absoluta, deben poder ser comprendidos como seres vivientes. La verbalidad esencial divina, el vivir, se expresa entonces en la vida metabólica, u orgánica, de los infinitos individuos, infinitamente compuestos, que cooperan en la Naturaleza y componen su orden infinito.

Comprender la esencia individual, la *ratio* cooperativa entre individuos, mediante la noción espuria de “metabolismo” no fuerza, por lo demás, el texto spinoziano. La noción de *ratio*, para Spinoza, está claramente asociada a funciones que son propias del metabolismo. En efecto, en función de ella, se determina la regeneración, el crecimiento y decrecimiento<sup>207</sup>, así como el movimiento de un cuerpo o de algunas de sus partes<sup>208</sup>. En todos estos procesos, a pesar de la variabilidad a las que las partes componentes están sujetas (en cuanto se cambian por otras, se integran nuevas o se desintegran, o se mueven de ciertos modos), la *ratio* individual permanece y, con ello, permanece la cosa singular como tal. En el cambio, o *metabolein*, se mantiene una cierta relación entre partes, una *ratio*, que las

---

de comunicación de movimientos entre los mismos cuerpos” (Lerussi, N., “Sobre la noción de *cuerpo* en la *Ética* de B. Spinoza”, en: *Spinoza: cuarto coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, p. 290).

<sup>205</sup> La acotación es valiosa en cuanto la noción de órgano, como instrumento, tal como lo ha notado Deleuze (cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 271), dada su asociación con el uso que del término *organon* hace Aristóteles en el *De Anima*, para describir a los seres animados o vivientes, suele implicar una acepción finalista. Desde esta perspectiva, que no es la de Spinoza ni la del concepto de organismo de Jonas, un órgano es una determinada relación de partes que actúan con arreglo a fines y organizada en función de los mismos.

<sup>206</sup> Jonas destaca de manera sugerente, simple y adecuada este carácter dinámico de la esencia individual spinoziana con un ejemplo sencillo, que ejemplifica la noción de organismo (y, con ello, de metabolismo o agrupación de esfuerzos para la conservación de un individuo, noción que destacaremos más abajo) que pretende leer en Spinoza y contraponer a la idea del individuo corporal como una máquina (y que imputa a Descartes): “... once metabolism is understood as not only device for energy-production but as the continuous process of self-constitution of the very substance and form of the organism, the machine model breaks down. A better analogy would be that of a flame. As, in a burning candle, the permanence of the flame is a permanence, not of a substance, but of the process in which each moment the ‘body’ with its ‘structure’ of inner and outer layers is reconstituted of materials different from the previous and following ones, so the living organism exists as a constant exchange of its own constituents, and has its permanence and identity only in the continuity of this process, not in any persistence of its material parts” (Jonas, H., “Spinoza and the Theory of Organism”, en: Grene, M. (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Anchor Press, 1973, p. 265).

<sup>207</sup> E II, 13, Lem 5.

<sup>208</sup> E II, 13, Lem 6.

articula en su variación continua e ineluctable. Esta descripción es, como puede notarse, perfectamente simétrica a la del *metabolismo*. Tomar este concepto como modelo, asimismo, aclara que la *ratio* está necesariamente vinculada con las dinámicas de cambio y adaptación. Producto, estas últimas, de la necesaria mutabilidad a la que los modos están inevitablemente expuestos por ser solo partes de la Naturaleza<sup>209</sup>, cuya infinitud absoluta exige su infinita diversidad. La *unión*, o *ratio*, es aquello que se conserva en las transformaciones<sup>210</sup>. La *ratio* comprendida como la identidad del *metabolein*, introduce la necesaria actividad y transformación a la que dicha *ratio* está sujeta. Y aquí resulta indudable la similitud entre la *ratio*, que articula el cambio en un proceso temporal continuo, y el orden de la Naturaleza, que gesta una unidad eterna de un proceso infinito.

Si se echa mano de una interpretación metabólica, nuevamente, puede decirse que todo metabolismo contiene dentro de sí actividades metabólicas aislables, es decir, otros individuos que mantienen su propia operación. Pero, todo individuo se encuentra, a su vez, inscrito al interior de otro metabolismo mayor. Todo individuo es una matriz virtual de movimiento y reposo de otros individuos, y él mismo forma parte de una matriz virtual superior en la cual él solo es miembro cooperativo y donde participa en la gesta de dicho individuo. Y, con ello, los individuos quedan infinitamente atravesados de regulaciones individuales superiores, de matrices virtuales de movimiento y reposo. Si bien, con ello, el exterior y el interior, en realidad, están confundidos y no tienen límites, sino que forman un continuo infinito; resulta absolutamente legítimo entender la exterioridad como el conjunto de individuos que forman parte de una regulación individual superior que les permite entrar en relación. Todo individuo es, por lo tanto, una matriz de conjugación y regulación de individuos inferiores y es parte de una matriz superior. Cada individuo es siempre un *transindividuo*, para usar la expresión de Balibar<sup>211</sup>. Esto implica, echando mano del modelo propuesto, que cada individuo regula

---

<sup>209</sup> Cf. E IV, 4.

<sup>210</sup> “si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno de su forma”; “(...) esta unión se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos” (E II, 13, lem 4; *ibid.*, dem).

<sup>211</sup> Seguimos aquí, muy de cerca, la argumentación que E. Balibar hace al respecto del carácter trasindividual o relacional de la imaginación. En cuanto evitaré referencias directas a su conferencia, y me concentraré en el análisis de los pasajes de la obra de Spinoza, reproducimos aquí, estructuralmente, lo central en su argumentación en este respecto. Balibar sostiene: 1) que la estructura de la trasindividualidad es una estructura analítico-sintética; esto implica que toda relación entre individuos obliga a que cada individuo se descomponga *virtualmente* y que se recomponga en una nueva relación con otra parte de un individuo, a su vez, también descompuesto *virtualmente*. La trasindividualidad está, asimismo, fundada en la participación de todo individuo en un individuo mayor (cf. Balibar, E., *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Encuentro, 2009, p. 37ss). 2) Las relaciones que permiten esta recomposición y descomposición son relaciones de concordancia o *convenientia* (cf. *ibid.*, p. 40). 3) La imaginación puede verse de manera doble: a) como terreno de la autoconstitución; y b) mediante esta última, como estructura trasindividual.



metabólicamente, mediante pautas virtuales de relación, a ciertos individuos que conservan su propia *ratio*, pero es regulado también por un individuo superior que constituye las regulaciones de toda posible relación con los individuos superiores. El individuo superior es el *entorno* de todo individuo.

Valga aquí, para el lector que pudiese precisararlo, introducir una ilustración que termine de aclarar el modelo metabólico para comprender los cuerpos en Spinoza. Tómese una ilustración metabólica concreta, que puede ayudar a comprender la clase de física que Spinoza pretende construir. En efecto, todo metabolismo efectúa dos clases de acciones: disgregar *rationes* existentes (*catabólisis*) y reintegrarlas a una nueva *ratio* (*anabólisis*). Y estas acciones metabólicas involucran, necesariamente, acción y pasiones en los individuos del entorno. De esta manera, por ejemplo, determinadas células producen enzimas pancreáticas, que dan lugar a un proceso catabólico en un glúcido. Las enzimas descomponen la *ratio* peculiar de este último –efectuando una glucólisis– y, de ello, resulta una determinada *ratio* catabólicamente aislada: el piruvato. Este elemento, un grupo carboxilo, es fundamental para la creación celular de aminoácidos; que luego serán anabólicamente compuestas en proteínas aptas para ser aprovechadas por las células de nuestro organismo. Ahora bien, todo este proceso tiene un marco de regulación sobre el cual puede, y solo en el cual, puede tener lugar. Existe, por ende, un transindividuo que regula a estos individuos. Las enzimas y los glúcidos son individuos que actúan y padecen efectos específicos, por un lado, en favor de su conservación, y, por otro, en función de la conservación del individuo superior en el que cooperan. Todo el entramado complejo de actividades pancreáticas, entre las cuales la glucólisis es solo un evento ínfimo, está en función de nuestro organismo, del que forman parte y que opera como metabolismo o transindividuo. La *ratio* del ser humano regula la *ratio* pancreática y, mediante ella, la *ratio* de las enzimas y glúcidos que le son interiores. Y, esto aplica también para el ser humano. Por ejemplo, los seres humanos son mamíferos que cumplen ciertos efectos dentro de un individuo superior, un metabolismo mayor, al que llamaríamos hoy, quizá, un ecosistema<sup>212</sup>. Y, todo este proceso, en último término, está regulado por la *ratio* infinita del universo en su conjunto. Una *ratio* que no guarda ya relación con otra superior y que, por lo tanto, es una pura relación entre partes, ella misma irrelativa o absoluta: la pura y simple relacionalidad del atributo. Una consideración biológica y metabólica, como la descrita, es

---

<sup>212</sup> La idea de esta comparación la tomamos de G. Lloyd y no solo la compartimos como ilustrativa, sino que, mientras no se introduzcan elementos teleológicos a un ecosistema (lo que resulta relativamente sencillo de hacer), el símil es adecuado. El hecho de que la noción ecosistema le parezca, quizá, no del todo precisa se debe, creemos, a que solo parece aplicarse a elementos macroscópicos: “There is no ready parallel in our own thought for what is involved in his nested embeddings of individuals. But it is nearer our modern concept of an exosystem –an interconnected totality of organism and their environment– than to any idea of the world as a unified body” (Lloyd, G., *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza’s Ethics*, Londres: Cornell University Press, 1994, p. 12).

perfectamente coherente con la física spinoziana y permite comprender la relación específica que la multiplicidad infinita de individuos infinitamente variables es perfectamente consonante con el orden simple e idéntico de la Naturaleza.

Puede abordarse, tras lo dicho, el tercer problema planteado, a saber, cuál es el único efecto que persigue la cooperación entre individuos en una determinada *ratio*. En tal sentido, se busca comprender qué es aquello que interiormente la *ratio* articula. Pero, interiormente el metabolismo solo puede comprenderse como aquello que persevera en sí mismo, a pesar del cambio. Aquello que la *ratio*, mediante la conjugación de individuos, efectúa es la continuidad en su propia existencia. En efecto, el individuo tiene su propia génesis en la cooperación entre cuerpos, en que ellos permanezcan unidos por una misma *ratio*, de modo que el individuo existirá y tendrá poder solo en cuanto se esfuerce por mantener esta.

Ahora bien, este efecto que produce la *ratio*, es denominado por Spinoza como *conatus*. Este, en efecto, “no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”<sup>213</sup>, esencia que ha quedado identificada con la *ratio* y la cooperación activa entre partes, que ella promueve. El *conatus*, de hecho, expresa el carácter activo y dinámico de la *ratio* que se esfuerza por perseverar en sí misma mediante relaciones adecuadas con el entorno:

“En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de esta suerte, se esfuerza (*conatur*) cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser”<sup>214</sup>.

El que nada pueda ser destruido por su propia naturaleza es una proposición evidente y sin necesidad de fundamentación, por más que haga su aparición explícita recién en el tercer libro<sup>215</sup>. Éste principio depende del uso radical del principio de razón suficiente, tal como Della Rocca ha señalado<sup>216</sup>, que indica la necesidad de una causa no solo para la existencia de algo, sino también para su no existencia. De ahí que si algo existe, en virtud de una causa, no podrá dejar de existir por sí mismo, sino en virtud

---

<sup>213</sup> E III, 7.

<sup>214</sup> E III, 6, dem.

<sup>215</sup> Cf. E III, 4.

<sup>216</sup> Cf. Della Rocca, M., *Spinoza*, Nueva York: Routledge, 2008, pp. 1-12

de una causa exterior. Y si nada puede ser destruido por un principio interior, entonces todo individuo procura su conservación. Este *conatus* es la expresión de la potencia de Dios, que ha quedado señalada en el segundo párrafo del capítulo precedente como una fuerza productora de efectos desde sí y en sí. Esta producción de efectos, la potencia de Dios, queda ahora determinada como el esfuerzo conservativo de la *ratio* individual.

Pero, todo lo dicho debe comprenderse bajo la óptica de la noción física de *ratio*. Y se ha indicado que esta solo se mantiene metabólicamente, esto es, mediante una constante interacción con el entorno externo que la modifica. No es casual, por lo tanto, que pasen a ocupar un papel protagónico la regeneración y conservación de la *ratio* en su necesaria relación con los otros cuerpos. Spinoza aplica directamente estas consideraciones al cuerpo humano, que es su objeto de consideración inmediato, sin que la demostración deje de ser universal y aplicable a todos los cuerpos: “el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente”<sup>217</sup>. Esta necesidad de establecer relaciones regenerativas con el entorno puede comprenderse, valiéndose de una noción metabólica, como el carácter homeostático de la *ratio*. La actividad de regeneración, y conservación, está regulada no solo por el dinamismo interno del metabolismo, sino también por la regulación de cooperación que el individuo superior, o transindividuo, establece. El *conatus* es, por lo tanto, la preservación de sí mismo, en función de su entorno y de cómo él afecta a la articulación de sus partes. Es, por lo tanto, el poder de cada individuo para regenerar continuamente su *ratio* determinada *en función* de las leyes de la naturaleza del individuo superior, que brinda el cómo se comporta el entorno. Se ha arribado, desde la física, a una noción fundamental para comprender cualquier dinámica individual en Spinoza: la noción de *conatus*. La misma que, sin embargo, estaba ya determinada en la noción física de *ratio*.

Definido qué es un individuo en la física y desarrollado los pormenores que acarrea dicha noción, resulta sencillo dar respuesta al problema general del párrafo. En efecto, la Naturaleza debe ser comprendida como el individuo infinito, y, por ello, como una *ratio* infinita. El *conatus* de las cosas singulares expresa una potencia parcial y limitada, que corresponde al esfuerzo de una determinada *ratio* en conservarse. Pero, esta actividad está siempre regulada por un individuo superior. Debe pensarse, por ello, un transindividuo infinito, ilimitado, carente de entorno y, por ello, sin obstáculo alguno para el cumplimiento de la conservación de su propia *ratio*. Ese individuo, asimismo, regularía la totalidad de los esfuerzos, que operan, en infinitos grados, en favor de su conservación mediante

---

<sup>217</sup> E II, 13, post 4.

sus esfuerzos singulares. El individuo se regeneraría infinitamente. Un tal individuo no es otro que la propia Naturaleza:

“Por lo dicho, vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno de su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”<sup>218</sup>.

Si la Naturaleza es un individuo infinito, su esencia no es otra cosa que una *ratio*, y un *conatus*: un poder autoconservativo, en función de la cooperación entre partes constituyentes. Ahora bien, el individuo infinito carece de entorno, por lo tanto no está sujeto a ninguna regulación superior, sino que es la regulación absoluta. Dios es causa libre y no es forzado por nada a obrar. No obstante, el orden de su Naturaleza es una *ratio*. Y cumple con mantener la identidad a través del cambio. Y, por lo tanto, la *ratio* de la Naturaleza mantiene la absoluta identidad entre acción y pasión, que corresponde a dicho orden. Se trata de una esencia individual infinita, pero una en la que la acción interior de mantenerse no tiene ya resistencias exteriores para su consecución. Es el metabolismo que permanece exento de toda homeostasis, porque tiene el poder suficiente para regularse solo inmanentemente.

La totalidad infinita de los modos, por su parte, actúa en la cooperación regulada de esa *ratio* infinita en cada atributo. La relación que mantienen los individuos aislados con la Naturaleza es la misma que mantiene los individuos entre sí, con la excepción de que la Naturaleza ya no componen ningún

---

<sup>218</sup> E II, 13, lem 7, esc.

otro individuo superior. Es el entorno para el que no existe más entorno. Su *conatus* es, por ello, *potencia* absoluta e infinita de ser en sí misma.

Si bien Curley no parece justificarse de este modo, su idea de comprender la Naturaleza spinoziana como el conjunto de leyes que rigen la operación de las cosas singulares, como un entramado virtual legal, está lejos de ser absurda<sup>219</sup>:

“la Naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas de la naturaleza”<sup>220</sup>.

La *ratio* de la Naturaleza es un modelo de legalidad entre individuos que opera también en las cosas singulares. Spinoza afirma que en cualquier cosa se hacen patentes las mismas *reglas y leyes de la naturaleza*. Evidentemente, las cosas individuales estarán sometidas a entornos de regulación más precisos, producto de los individuos específicos finitos de los que participan, pero todos ellos permanecen dentro de la regulación única superior: la *ratio* de Dios, el orden de la Naturaleza.

---

<sup>219</sup> Cf. Melamed, Y., *Spinoza's Metaphysics*, p. 3ss.

<sup>220</sup> E III, praef.

No se trata, con ello, en Spinoza de una eliminación de la singularidad, como creía Hegel<sup>221</sup> y algunos otros que lo siguen, lejos del texto de Spinoza<sup>222</sup>, sino de una absoluta proliferación de ella. En toda

---

<sup>221</sup> Al respecto de esta eliminación de singularidades, podemos ver estas afirmaciones en Hegel: “con Spinoza penetra por vez primera en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea” (Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México DF: FCE, 1955, pp. 280-281); “Pues, como hemos visto antes, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre <la> que este descansa. La diferencia entre nuestro punto de vista y el de los filósofos eléatas solo estriba en que el cristianismo hace que exista en el mundo moderno la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu” (*ibid.*, 285); “Spinoza no demuestra esta unidad, ni con mucho, tanto como se esforzaban en demostrarla los filósofos antiguos; pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto” (*ibid.*); “el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero [a saber, la singularidad] solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general; al ser lo que es consigo mismo es también de suyo lo general. El retorno consiste en ser sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza. Lo último en él es la rígida sustancialidad, y no la forma infinita; esta no la conoció, por eso en su pensamiento desaparece siempre la determinabilidad” (*ibid.*, p. 287); “Por lo que se refiere a la transición de Spinoza a las *cosas individuales*, principalmente a la conciencia de sí, a la libertad del Yo, se expresa acerca de esto de tal modo que reduce todas las restricciones a la sustancia más bien que retener lo individual” (*ibid.*, p. 294); “La individuación, lo uno, es una simple *unión*; es lo contrario del Yo o de la ‘mismidad’ de Böhme, ya que en Spinoza solo nos encontramos con la generalidad, el pensamiento, y no con la conciencia de sí” (*ibid.*, p. 297); “Para Spinoza, por otra parte, solo es verdaderamente real la sustancia general y absoluta, como lo no particular, y, en cambio, todo lo particular y lo individual, el que yo sea sujeto, espíritu, etc., como una modificación limitada cuyo concepto depende de otro, no es algo existente en y para sí, tenemos que el alma, el espíritu, en cuanto esencia individual, representa una simple negación, como todo lo determinado en general. Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Sustancia una, cabe perfectamente afirmar que el sistema spinozista es arrojado todo a este abismo de la negación. Pero nada sale de él; y lo particular de que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones, sin que se lo justifique para nada” (*ibid.*, p. 309); Spinoza “se limita a tomar las determinaciones individuales tal y como las encuentra, sin deducirlas de la sustancia. Pero de otro lado lo negativo, en Spinoza, existe solamente como la anda, ya que en lo absoluto no se da modo alguno; no se da absolutamente nada, solamente su disolución, solamente su retorno, no su movimiento, su devenir y su ser” (*ibid.*, p. 310).

<sup>222</sup> Así, por ejemplo, Álvarez: “Spinoza místico. La mística del orden de la necesidad de las ideas y las cosas, por cuanto que proceden deductivamente de la única Sustancia o Naturaleza que es Dios. La mística de un conocimiento que se aparta de la confusión de lo disperso y sus deleites para entrarse por la oscura y complicada trama de las relaciones que investigan las esencias de las cosas en sus causas. La mística de todas las cosas concebidas ‘sub especie aeternitatis’, como de doblar el valor de utilidad a la vida que es inmediato se tratara; o por su senda se pudiera entrar a descubrir la secreta forma en que lo que parece no cumplir más que los fines particulares se encuentra siendo coincidencia con la naturaleza general; la mística del deleite en todo cuanto entendemos que va acompañado por la idea de Dios como causa suya, del que brota un amor intelectual eterno que es el mismo con el que Dios se ama a sí mismo, aunque en otra perspectiva, y de donde viene la gloria y el contento, se despejan los temores y se desprenden los malos afectos” (Álvarez, A., “El místico y el rebelde: dos modos de ser racionalista”, en: *Espinosa: ética e política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 153). Morales se apoya en una cita de Cornelio Fabro para dar cuenta de esta interpretación de Spinoza. La imputación de Spinoza viene a cuenta de la identificación entre sustancia y modos, en este caso, considerando el sistema de Spinoza como un panteísmo: “cuando se habla de un Dios, pero se niega lo que es propio del ser divino, es decir, cuando se afirma solo que es un ser Absoluto, pero se niega que

relación entre individuos, por ínfima y minúscula que pueda pensarse, se están gestando infinitos niveles de individualidad. Y Dios no es una materia inerte y muerta a la que todo se reduce indiferentemente, sino el ser viviente infinito.

\*\*\*

La física, según se advertía al inicio del párrafo, no solo articula la *necesidad* única y absoluta de la metafísica, que recaía en la noción de orden, con los modos considerados en su aislamiento. Ella también dirige a una adecuada comprensión de los límites y recursos con los que se cuenta para conocer nuestra propia alma y lograr la promesa terapéutica de una alegría constante. La metafísica y la física, por lo tanto, derivan en una peculiar forma de comprender al conocimiento, que funge como la herramienta principal o de medio para la terapia misma. La física deriva, como se señaló, en la constitución de los elementos fundamentales del primer género del conocimiento: la imaginación.

Tanto el cuerpo como el pensamiento reproducen el orden único e idéntico de la Naturaleza, de modo totalmente independiente<sup>223</sup>. Y, se ha demostrado que los resultados de la física tienen un alcance universal. Si el cuerpo ha quedado definido como una cierta *ratio*, entonces, el alma, como se puede leer en el *Tratado breve*, no es otra cosa que la idea, o esencia objetiva, de esa misma *ratio*: “así, pues, la esencia objetiva que hay en la cosa pensante, de esa proporción actualmente existente, es lo que nosotros llamamos el alma del cuerpo”<sup>224</sup>. Y esto es perfectamente consecuente con que Spinoza señale que el alma humana es un individuo sumamente compuesto: “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas”<sup>225</sup>, de cuya composición surge la propia alma. El alma es una esencia objetiva, real y actual, que no es otra cosa que una *ratio* entre ideas. Todo cuanto acaezca en la *ratio* corporal habrá de ser percibido por el alma. Y debe

---

es Creador, y no solo Creado, sino también Espíritu libre, Persona y Providencia, entonces no se está hablando, en realidad, de Dios, y el panteísmo es pura y simplemente ateísmo: ‘la noción de panteísmo, lejos de hacer de mediatriz entre ateísmo y teísmo, es intrínsecamente contradictoria porque el concepto de un Dios presupone el de un mundo distinto de Él como correlativo esencial del mismo. Si, por el contrario, el mundo asume su función, entonces el mundo se convierte en un mundo absoluto, sin Dios: por esto el panteísmo no es otra cosa que un eufemismo (*euphemie*) para indicar el ateísmo’” (*ibid.*, p. 43). Sin ánimo ahondar en las digresiones de Morales, pareciera que la culpa del embuste spinoziano, y del idealismo y materialismo –*sive* marxismo- que el propio Spinoza engendró, no es otro que la “escolástica decadente” (*cf. ibid.*, p. 51). Este término le serviría para aludir a toda la escolástica post-tomista; por lo que, parece comprensible, el gran error del pensamiento habría sido el distanciarse de Santo Tomás.

<sup>223</sup> Cf. E II, 7, dem y esc.

<sup>224</sup> TB Ap. 2, 15.

<sup>225</sup> E II, 15.

atenderse correctamente a esto. Solo aquello que involucre la operación del metabolismo en su conjunto será percibido por el alma. No, por lo tanto, aquello que en las *rationes* de los cuerpos involucrados en el cuerpo humano, y que cooperan en el mantenimiento de su existencia, pueda acaecer: “el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano”<sup>226</sup>.

Ahora bien, todo lo que se da en un cuerpo depende con necesidad del modo en que lo determina el orden de toda la Naturaleza. Esto es, cualquier cosa que se efectúe y modifique un cuerpo, lo hace en cuanto Dios expresa un determinado efecto al interior de dicho orden, en favor de la conservación de su propia *ratio*. La idea que es el alma solo percibirá, sin embargo, aquello que Dios haya producido al interior de la *ratio* misma del alma, según se ha señalado. Y, paralelamente, aquello que acaezca en la *ratio* del cuerpo. En consecuencia, define Spinoza la percepción: “...y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea”<sup>227</sup>. El alma humana percibe algo, en cuanto Dios, mediado por infinitos individuos superiores al alma humana, determina un efecto en el que se mantiene la *ratio* del alma humana, a pesar del cambio de la totalidad infinita de cosas singulares. Desde una perspectiva interior al alma, interior a la *ratio*, que es lo único que el alma puede percibir, el alma percibe el dinamismo interior de su *ratio* y las relaciones exteriores por las que está inmediatamente determinada la conservación. El alma siempre es consciente de su *conatus*, de su esfuerzo en perseverar, que conjuga su relación con el entorno: “el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”<sup>228</sup>.

El alma entra en relación, por lo tanto, con las ideas de los cuerpos de su entorno que producen efectos sobre su *ratio*. Esto, empero, no significa que el alma perciba la idea de esos cuerpos, lo que implicaría que perciba su esencia. El alma, por el contrario, solo puede representar aquello que esté implicado en su propia naturaleza. Lo que percibe de los otros cuerpos es, más bien, la idea de una determinada modificación de su propia *ratio*, en la cual está envuelta, o implicada, la idea del cuerpo exterior con el que se entra en relación. Es el modo en que la *ratio* exterior queda señalada en nuestra propia naturaleza mediante una modificación de la misma. Es, en ese sentido, la diversidad en la continuidad

---

<sup>226</sup> E II, 24.

<sup>227</sup> E II, 11, cor.

<sup>228</sup> E II, 9.



de la *ratio*. De ahí que haya una diferencia fundamental entre la idea de un cuerpo y la idea que nosotros tenemos de dicho cuerpo, que es la que se percibe. Esta última solo implica al otro cuerpo, en cuanto él concurre en la génesis de dicha idea:

“Además, entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque este ya no exista, como algo que le está presente”<sup>229</sup>.

La idea del otro cuerpo no es parte de nuestra naturaleza, sino que se tiene solo una idea de cómo esa otra naturaleza nos ha afectado en relación al esfuerzo de nuestro metabolismo en conservarse. Y en dicha idea se encuentra “envuelta”, implicada, la idea del cuerpo exterior. Pero, se encuentra solo en la medida en que transformó nuestra propia naturaleza, nuestro *conatus* o *ratio*. La *ratio* del alma está en un continuo con el resto de ideas, pero solo conoce a lo otro en la medida en que percibe su propia *ratio*. Y, no obstante, solo mediante la interacción con el entorno la esencia del alma se mantiene, y por ello solo puede llegarse a conocer la *ratio* del alma mediante su interacción con el entorno<sup>230</sup>. Esto es perfectamente comprensible en cuanto, como se indicó arriba, la *ratio* es el punto de inflexión entre la cooperación interna de individuos constituyentes, y la totalidad infinita de cosas singulares que *coactan* a la *ratio* en su permanencia. Nos conocemos a nosotros mismos solo en cuanto afectados. Esto es, en cuanto nos transformamos preservando nuestra naturaleza.

A estas ideas, que son propias del alma, pero implican la naturaleza de los cuerpos exteriores en su génesis, Spinoza las denomina imágenes. Ellas constituyen la imaginación, o primer género de conocimiento:

“Además, y sirviéndonos de términos usuales, llamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos

---

<sup>229</sup> E II, 16, esc.

<sup>230</sup> Cf. E II, 23.

estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los ‘imagina’<sup>231</sup>.

Pero esta dinámica imaginaria, que se resume en la génesis de una idea en nosotros que, empero, no solo implica la naturaleza o *ratio* de nuestra alma, sino que también supone la idea de un cuerpo diverso del nuestro, da lugar a lo que Spinoza denomina ideas inadecuadas. En efecto, estas últimas son descritas como sigue: “y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto tiene también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado”<sup>232</sup>. Nuestra parcialidad y limitación dentro de la Naturaleza, como consecuencia de nuestra integración a un entorno con el que inevitablemente entramos en relación, deriva en la posesión de ideas inadecuadas o imaginarias. La imaginación es el rastro de nuestra finitud, del hecho de que nuestra *ratio* está contenida en una infinitud de matrices virtuales de individuos superiores. La inadecuación en las ideas, como bien lo ha señalado Lloyd<sup>233</sup>, proviene de que nuestro ser individual es solo parte de la Naturaleza. Pero, la condición de poseer ideas inadecuadas es aún más importante. El propio conocimiento del alma, que permite el cumplimiento de la terapia y la suma felicidad, no puede darse sino partiendo de la posesión primaria e ineludible de un conocimiento inadecuado. No somos infinitos, y los órdenes y esencias ajenos, nos son inevitablemente inabarcables.

La imaginación es el indicio más claro de nuestro sometimiento a los poderes infinitamente superiores mediante los cuales la Naturaleza impera sobre nosotros. Esta es la raíz misma de la servidumbre ante nuestros afectos.

---

<sup>231</sup> E II, 16, esc.

<sup>232</sup> E II, 11, cor.

<sup>233</sup> Adecuado resulta, en efecto, el comentario de Lloyd a este respecto: “individuality and inadequacy are interconnected. But inadequacy is no less real than the individuality of minds on which it depends” (Lloyd, G., *Part of Nature*, p. 51).

## §5. La ambivalencia imaginaria de la servidumbre: la debilidad y la concesión de fuerzas

No se trata de ver a los seres humanos como querríamos que fueran, sino como realmente son. He aquí el giro contrario a toda teleología, y a toda la filosofía tradicional, que ensaya Spinoza<sup>234</sup>. Y, los seres humanos son, usual y regularmente, siervos de los afectos, presas de las pasiones y los instintos. La terapia del amor mediante el conocimiento (la ética) parte del necesario reconocimiento de esta servidumbre afectiva natural a la que el ser humano está sometido. La enfermedad es, por lo tanto, la experiencia de una falta de constancia de la alegría, fruto de haber puesto nuestro amor en cosas exteriores y perecibles. Querer negar esta dimensión resulta una suprema amputación de la experiencia humana concreta. La servidumbre implica la ignorancia profunda del modo en que los hombres obramos y actuamos al interior del orden de la Naturaleza. Cuando se niega este sometimiento afectivo, se termina por afirmar, con o sin conocimiento, una esfera deontológica, una dimensión normativa o moral, sobre la cual se evalúa al ser humano tal como *debería y querríamos* que fuera<sup>235</sup>. Pero, no hay desviación alguna frente a lo esperado que pueda adjudicarse a la Naturaleza. La servidumbre ante los afectos no es, por lo tanto, una condición moral, sino una condición constitutiva u ontológica en la que se encuentra el ser humano. Si esto es el caso, *en medio* del sometimiento a los afectos, que nos evidencia como partes de la Naturaleza, deben poderse encontrar también las rutas específicas para la superación de la inconstancia de la alegría. *Ahi donde surge la enfermedad, surge también la cura*. La terapia debe introducir esta condición constitutiva servil del ser humano como su punto de partida.

No obstante, ¿qué implica, con precisión, el concepto de servidumbre? Responder esta pregunta requiere desarrollar algunas consecuencias respecto del primer género del conocimiento y su relación con los afectos. No obstante, puede uno legítimamente echar mano de la noción jurídica romana de la *servitudo*, que difícilmente era ajena a Spinoza, para arrojar luces sobre lo que Spinoza pretende sostener:

“La servidumbre concede el derecho a usar o disfrutar de una cosa, respetando siempre la propiedad, que sólo se encuentra gravada y sufre limitaciones, las cuales estarán al servicio del titular de la servidumbre. En otras palabras, al crearse una servidumbre sobre un derecho de propiedad, el propietario estará transfiriendo el *ius utendi* y el *ius fruendi* de la propiedad,

---

<sup>234</sup> Cf. TP, I, 1.

<sup>235</sup> Cf. TP, I.

mas nunca el *ius abutendi*. De esta manera, las servidumbres estarán, según el caso, limitadas, ya que el derecho de propiedad subsiste. Por tanto, el derecho real de servidumbre concede facultades precisas y concretas, pero nunca tan amplias como las que otorga la propiedad”<sup>236</sup>.

La noción de servidumbre del derecho real romano resulta particularmente ilustrativa. La servidumbre no es otra cosa que la concesión del derecho de fructificar e incrementar el propio poder (*ius fruendi*) y de utilizar los recursos (*ius utendi*) del propietario sin, empero, poder hacerse con la posibilidad de destrucción de aquello que se ha dado en concesión (queda negado, pues, el *ius abutendi*). Quien se encuentra en condición de servidumbre puede aprovechar y hacer prosperar aquello que le ha sido concedido, pero le queda prohibido negarle existencia y está obligado a mantenerla.

La simetría con varias de las consecuencias analizadas en el párrafo preliminar es clara. La existencia y el *conatus* de los modos, según se ha visto, es una propiedad concedida por Dios a través del orden de la Naturaleza. Todo modo está sometido a la regulación de un individuo superior (o *transindividuo*) que, limitando su poder en cuanto se reserva el poder de destruirlo en función de su propia conservación, le concede participación en la potencia divina y le permite una agencia en su propia conservación. El transindividuo limita el poder de los individuos en función de su propio *conatus*, pero les brinda también el entorno para que estos puedan utilizar de los recursos y fortalecerse con ellos. El axioma único, que anticipa el libro cuarto de la *Ética*, donde se aborda directamente la servidumbre, hace explícita la posibilidad de ser destruido que atraviesa a todos los modos: “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida”<sup>237</sup>. Todo modo está necesariamente subordinado a algún modo más poderoso que se reserva el poder de destruirlo en función de su propia conservación. Pero, en medio de la sujeción a la posible destrucción, opera también una transferencia de derechos. El siervo ostenta una agencia, pasa a ser un sujeto activo y productivo dentro de las regulaciones que la relación servil establece. Y es esta ambivalencia particular entre agencia y sometimiento la que Spinoza, según pretendemos sostener, construye en su propio concepto de *servidumbre*, que se desprende de su metafísica y su física. Y esta ambivalencia se expresa en el primer género del conocimiento.

Es la ambivalencia de la servidumbre, que concede poder y lo limita, la que se abordará en la primera sección del presente párrafo. Para ello, debe arribarse a un sentido preciso de la servidumbre para

---

<sup>236</sup> Morineu, M. y R. Iglesias, *Derecho Romano*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2000, p. 130.

<sup>237</sup> E IV, ax.

Spinoza, que demuestre que existe una consideración semejante a la del derecho romano. Con ello, no solo se comprenderá nuestro sometimiento existencial a las disposiciones exteriores que decreta un transindividuo, sino también de demostrar el poder de los siervos. Será, de hecho, el reconocimiento de esta potencia individual, al interior de la servidumbre, la que constituye el punto de partida terapéutico, tal como se ha señalado. Tenemos, interiormente, el poder de la cura, que debe hacerse prevalecer. En la segunda sección, se mostrará dos aspectos de esta potencia de la imaginación afectiva, a saber, su capacidad asociativa y su fuerza para evaluar semejanzas. Y fruto de ambas consideraciones, se mostrará la necesidad de reconocer al amor y al odio como los afectos fundamentales de la imaginación. En estas fuerzas la imaginación muestra su individualización, expresa la gesta del individuo humano afectivo desde el interior. La tercera sección, por el contrario, se encargará de mostrar cómo la potencia individual, el *conatus*, se expresa en medio de la servidumbre como un impulso de la imaginación por perseverar en la alegría y por evadir toda forma de tristeza. Se trata de una fuerza que se empeña en trabar vínculos amorosos con el entorno, y que es el principio del poder de la cura ética. La terapia del amor, en Spinoza, parte del reconocimiento de que nuestra destrucción no corre por cuenta propia y nos acecha en el entorno, pero que tenemos a nuestra disposición el *ius* de ser más fuertes y de usar los recursos de nuestro entorno concedido. Este *ius utendi y fruendi* se reflejan en la búsqueda de hacer prevalecer relaciones amorosas con el entorno. En poner en marcha los mecanismos para ser más fuertes y utilizar el entorno radica la primera forma de la cura.

### *La servidumbre en Spinoza*

La naturaleza de todo individuo está necesariamente al interior de una regulación transindividual, y, como tal, está inevitablemente expuesta a sufrir modificaciones y cambios por obra de otros individuos. Se trata de un esfuerzo (o *conatus*) en conservarse continuamente en función del cómo es afectado. Un metabolismo expuesto a un sinnúmero de encuentros con otros cuerpos que lo modifican, pero que, a través de los cambios, se mantiene. En el transcurso de estas modificaciones, acaecen en el alma las ideas imaginarias. Ideas del alma que, como se ha señalado, implican o envuelven la idea de otra cosa singular, aunque solo sean ideas de la modificación de la propia *ratio* del alma, idéntica a la del cuerpo. Las ideas imaginarias son la percepción de la transformación de la propia naturaleza en la continuidad de su propia conservación. En ese sentido, ellas evidencian cómo una cierta medida de cambio, un cierto grado de modificación, permite la conservación de la naturaleza en ellas percibida. Al sufrir afecciones obra de otros cuerpos, experimentamos modificaciones de grado, y nuestra alma percibe estas variaciones graduales mediante las ideas

imaginarias. Las ideas imaginarias son, pues, *afectos (affecta)*<sup>238</sup>: “un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra”<sup>239</sup>. Se trata necesariamente de ideas inadecuadas o confusas, que solo pueden ser explicadas por todas las naturalezas concurrentes en la nueva relación que establece la propia naturaleza en su conservación. Todo afecto, por ello, exhibe la relación entre dos o más naturalezas diversas que articulan una nueva relación entre sí y dan lugar a una nueva *ratio*, en la cual nuestra propia *ratio* queda modificada, pero permanece. Es la idea, en nosotros mismos, de una nueva *ratio*, que es una *ratio inter rationes*, en la que la *ratio* del alma aparece modificada en cierto grado, pero conservada en sí misma.

La definición de los afectos de Spinoza, no obstante, señala algo más: los afectos son *pasiones del alma*. El término “pasión” tiene un uso técnico en la *Ética*. Está asociado a los conceptos de causa parcial y padecer, así como a sus contrapartes: causa adecuada y obrar. Causa adecuada será “aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma”<sup>240</sup>; parcial o inadecuada, por el contrario, la que requiera de otra cosa para dar cuenta de dicho efecto<sup>241</sup>. Una idea será adecuadamente causada, con relación a nuestra alma, si se trata de un modo de nuestra alma para el que no precisamos otra causa que el alma misma. Será inadecuadamente causada, si no cumple esta condición. Estas definiciones de causa adecuada y causa parcial están articuladas, a su vez, con las nociones de *obrar* y de *padecer*:

“digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Así, Spinoza reserva el término *affectio* para cualquier modificación de cualquier modo, independientemente del atributo al que este pertenezca. Y emplea solo el término *affectum* para las modificaciones que el alma percibe (cf. Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 33-34).

<sup>239</sup> E III, Definición general de los afectos.

<sup>240</sup> E III, def. 1.

<sup>241</sup> Cf. E III, def. 1.

<sup>242</sup> E III, def. 2.

Una cosa singular obra en cuanto es causa adecuada de un determinado efecto en sí misma o fuera de sí. Padece, en cuanto solo es causa parcial. El alma humana, por lo tanto, *obra* solo cuando tiene ideas causadas adecuadamente por ella<sup>243</sup>. Los afectos, al quedar descritos como pasiones, hacen patente su carácter inadecuado. Con ello, asimismo, los afectos quedan firmemente inscritos al interior de la experiencia imaginaria, expresión de nuestra parcialidad y pertenencia al continuo de la Naturaleza. Son evidencia de la finitud humana, que la sujeta inevitablemente a dinámicas de comercio con el exterior para su transformación conservativa. Con ello, se hace patente que no nos es posible librarnos de los afectos ni de la dimensión imaginaria, sino que ellos expresan nuestra peculiar constitución ontológica como individuos dentro del continuo de la Naturaleza, del individuo absolutamente infinito. El no ser imperios dentro de otro imperio<sup>244</sup> implica que la afectividad es una condición ineludible. Con ello, el afecto no es otra cosa que el modo por el cual el alma permanece en medio de las transiciones a las que está expuesta.

Los afectos, por lo tanto, hacen manifiesto el carácter gradual de nuestra naturaleza modal humana y su necesaria pertenencia al continuo del orden de la Naturaleza. La instauración de una relación con el exterior requiere de una modificación de la propia *ratio*, esencia o *conatus*, que en el párrafo previo homologábamos al proceso homeostático. De hecho, Spinoza emplea un término fundamental para dar cuenta de este carácter transicional de nuestra naturaleza que, no obstante, se esfuerza por conservarse en medio del cambio de nuestra naturaleza: la *cupiditas* o deseo. Sobre él, afirma: “el *deseo (cupiditas)* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”<sup>245</sup>. El deseo conduce a “...obrar aquellas cosas que sirven para su conservación [la de nuestra propia naturaleza]”<sup>246</sup>. Con ello, debe ser comprendido como idéntico al *conatus* en el sentido físico arriba expuesto, pero en la medida en que toma en consideración el esfuerzo por conservarse a través de las modificaciones de la propia *ratio* que promueve el entorno. Si el *conatus* es una expresión parcial de la potencia de Dios, y esta última

---

<sup>243</sup> Cf. E III, 1.

<sup>244</sup> Cf. TP, II, 6: “Muchos, sin embargo, creen que los ignorantes más bien perturban que siguen el orden de la naturaleza, y conciben a los hombres en la naturaleza como un Estado (*imperium*) dentro de otro Estado (*imperium*). Sostienen, en efecto, que el alma humana no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón. La experiencia, no obstante, enseña hasta la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano” (TP II, 6). No somos independientes de la totalidad modal, sino que estamos inevitablemente vinculados a la totalidad en virtud de ser parte de la naturaleza, ser solo parciales.

<sup>245</sup> E III, def. gen. af., I.

<sup>246</sup> E III, af. def., I, exp.

es una fuerza productora de efectos, entonces, el deseo es la expresión de esta fuerza productora de efectos, en la medida en que se encuentra afectada por el entorno.

Estas transiciones afectivas admiten dos direcciones posibles en la gradualidad del *conatus*: bien puede *acrecentarse* o bien puede *decrecer*. Esto es, cualquier modo deseante puede expresar mayor o menor fuerza para existir, una menor o mayor intensidad del deseo. Y con ello, el alma tiene necesariamente que estar determinada a pensar esas transiciones. Estas dos direcciones que experimenta nuestro *conatus* describen, asimismo, los dos primeros afectos que el alma se ve determinada a percibir. En efecto, escribe Spinoza, “vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría (*laetitia*) y de la tristeza (*tristitia*)”<sup>247</sup>. Alegría y tristeza son los afectos primarios que determinan las dos direcciones posibles de las transiciones del deseo. Respecto de ellos, hay algo que debe ser inevitablemente destacado. La dinámica afectiva, en cuanto imaginaria, involucra la concurrencia de naturalezas exteriores con las cuales la naturaleza humana comercia. La alegría y la tristeza, no obstante, se abstraen de este comercio afectivo con el entorno. En ellas no se atiende a la calidad del individuo afectante, ni a la idea imaginaria que él suscita en nosotros en su relación con nuestra *ratio*, sino que solo señalan cómo nuestra naturaleza se ve modificada en su gradualidad por el entorno. Uno se puede, en efecto, sentir solo alegre o triste sin determinar causa alguna. La alegría y la tristeza consideran, por lo tanto, exclusivamente cuán azuzado o reprimido se ve nuestro deseo, mas no frente a qué el deseo se ve así dispuesto, ni qué efectos produce el deseo ante dichos trances. Resulta adecuado, por ello, denominarlos *afectos monádicos*, solo relativos a la percepción que el alma tiene de su propia naturaleza. Por supuesto, estos afectos descuidan la necesaria integración de nuestra *ratio* al entorno, mediante la cual pasamos a tener ideas de otros individuos inevitablemente.

Se ofreció, al iniciar el párrafo, una noción de servidumbre sobre la base del concepto jurídico romano de la *servitudo*. Se está ahora en condiciones de calibrar nuestra aproximación, en función del texto de Spinoza. En efecto, la *servidumbre* es definida por él como “... la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”<sup>248</sup>. La servidumbre es una expresión de parcialidad, de impotencia, de no independencia, que resulta en una incapacidad para moderar o reprimir el modo en que los otros cuerpos nos afectan. Y a esta dependencia a un poder y

---

<sup>247</sup> E III, 11, esc.

<sup>248</sup> E IV, pref.



orden superior, es al que Spinoza alude cuando refiere que la condición servil se sigue de una sujeción a la fortuna. En efecto, en el *Tratado teológico-político*, indica que esta fortuna no es otra cosa que la expresión del gobierno de Dios, que actúa en los “asuntos humanos”, mediante las cosas exteriores e imprevistas<sup>249</sup>. Ahora bien, Dios obra sobre los individuos en general, y sobre los seres humanos en particular, mediante el *orden de la Naturaleza*. La fortuna implica el orden divino que se diversifica en infinitas *rationes* individuales que están contenidas en este orden, y que regulan el cambio de otros individuos, permaneciendo en este cambio. Y dentro de esa sujeción, el individuo más potente se reserva el poder de hacer obrar lo peor al propio individuo, cuyo límite es la efectucción de la destrucción del individuo. El *ius abutendi* queda reservado siempre a una determinación exterior, para Spinoza.

Se incurriría en error, sin embargo, si se pensara la servidumbre spinoziana en términos morales, como algo no debido o no normativamente correcto. La servidumbre no es una desviación de la Naturaleza, aunque sí implique la debilidad y enfermedad de nuestra naturaleza individual. No hay posibilidad de una consideración tal, en cuanto todo se sigue necesariamente de la sustancia y es perfecto, en cuanto real. No hay finalidad en la Naturaleza sobre la cual se pueda establecer un criterio de corrección. Con ello, tal como ha indicado Zac, la perspectiva spinoziana está *au-delà du bien et du mal*<sup>250</sup>. Desde esta óptica, la servidumbre describe nuestra condición ontológica de seres inevitablemente imaginativos y afectivos. Un juicio moral, sobre el hecho de que nos encontramos a la intemperie afectiva, pierde de vista que la participación en Dios no es solo testimonio de nuestra impotencia, sino una condición ontológica y constitutiva. Ahora bien, ser partes de la Naturaleza revela nuestra participación en la existencia de Dios y nos ubica como expresiones parciales de su potencia. Se trata también de la concesión de un derecho, de un determinado poder de conservarse en función de las determinaciones del entorno. Y este poder debe ser también comprendido en medio de la servidumbre. He aquí el poder que instaura toda cura posible, toda alegría constante.

De ahí que no haya que rechazar los afectos de plano, pues en ellos está también el germen de nuestra fortaleza. Por esta razón, Spinoza se esmera en no denostarlos, sino en comprenderlos en su naturalidad: “... me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino

---

<sup>249</sup> Spinoza denomina “fortuna”, en el TTP, como el estar sometido a la expresión de la *ratio* divina mediante las cosas externas que modifican la actividad humana. En efecto, ahí dice: “finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externa e inesperadas” (TTP, III, 20).

<sup>250</sup> Cf. Zac, S., *Le morale de Spinoza*, p. 57ss.

entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma no como vicios de la naturaleza humana, sino 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”<sup>251</sup>. Y, como se ha indicado, al comprenderlos como naturales los redime e integra a Dios. Nuestra servidumbre, nuestra afectividad, es el punto de hibridación de la impotencia y la potencia que se mantienen en tensión en nosotros. Se trata de la expresión de nuestro *conatus* en cuanto imbricado a un *conatus* superior, que necesariamente lo regula, pero que le concede su poder. Es también mediante los afectos que experimentamos la permanencia en el esfuerzo de conservar la propia esencia o *ratio* singular. Y es mediante ellos, asimismo, que percibimos que nuestro cuerpo está en una condición de riesgo para su conservación, y podemos así determinar el deseo para evadir dicha situación. La alegría no es, desde esta perspectiva, algo a denostar, sino el gesto de un fortalecimiento de nosotros mismos. Y, la tristeza, aquello en lo que debe empeñarse todo el poder para evitarla. La ética de Spinoza, por lo tanto, está lejos de la *apatía* e invulnerabilidad ante los afectos, sino que busca cómo hacer prevalecer en ella el poder, la alegría. La parcialidad de la imaginación y la afectividad es necesariamente bifronte: revela nuestra debilidad en las acechanzas de la destrucción, y revela también el poder ser más fuertes.

Un buen ejemplo de esta ambivalencia de la servidumbre, lo provee el metabolismo animal. En efecto, en cuanto el entorno es propicio y le provee fuentes de alimento constante para conservar su actividad, el organismo puede robustecerse. Lo hace mediante una concesión de poder. En efecto, sus miembros comenzarán, por ejemplo, a acumular lípidos y a robustecer el tejido muscular. No obstante, el metabolismo animal se reserva el poder de destruir esto, y destruir las propias partes de su cuerpo en función de su propia conservación. Si bien el organismo comenzará a destruir los lípidos ante la falta de alimento, puede también destruir los propios tejidos musculares para poder sobrevivir. Esta tensión que supone siempre la efectuación de un orden, esta ambivalencia entre delegación de agencia y reserva del poder de destrucción, es la que Spinoza pretende elaborar. La percepción de este proceso ambivalente, de ejercicio del poder y afirmación de nuestra debilidad ante el entorno, acontece en la imaginación y la afectividad. En la *servitudo* se da una delegación de poder o derecho, y la conservación del derecho o poder de la destrucción.

Son cuatro, de hecho, los elementos que constituyen las evidencias de las fuerzas del alma que permiten el tránsito desde la imaginación hacia una esfera superior del conocimiento. Todos ellos, sin

---

<sup>251</sup> TP I, 4.

embargo, aparecen constituyendo, o atravesando, la esfera imaginativa. El primero supone considerar a la dimensión imaginaria como productora de efectos desde sí y no meramente como pasiva, como partícipe también de la potencia divina. En efecto, ella no es otra cosa que la percepción que nuestra naturaleza tiene sobre sí misma, en cuanto está afectada por el entorno. Esta fuerza del alma, según se verá, se expresa fundamentalmente en su capacidad asociativa y en su poder para evaluar semejanzas. Este es el primer recurso con el que cuenta el alma para sobreponerse al poder exterior de la enfermedad

### *La asociación imaginativa*

Debe llamarse la atención, nuevamente, sobre el pasaje donde Spinoza define la imaginación: “llamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los ‘imagina’”<sup>252</sup>. La imaginación envuelve la idea de los cuerpos *como si nos estuvieran presentes* y permite comprender que no existe en Spinoza una diferencia entre imaginar y sentir. Puede hablarse, como lo hace Cohen, de una *percepción alucinatoria* y de una *alucinación perceptiva*<sup>253</sup>. Esta identificación entre la imaginación y la sensación implica que todo evento sensible debe ser analizado sobre la base de la acción que lleva a cabo la imaginación. En cuanto esta, como se mostrará, es una actividad constituyente, la sensibilidad debe ser comprendida también en este sentido y nunca como un resquicio pasivo del alma.

Prueba del carácter constituyente de la imaginación es comprender que en cualquier evento imaginario hay mucho más que una alteración mecánica del cuerpo, que se refleja en el alma. El conocimiento imaginario, por el contrario, implica la producción de ideas por parte del alma y en el alma. El afecto implica la concurrencia de otra naturaleza, esto es, de la idea de otro individuo que causa un efecto en nuestra *ratio*. Esto produce la imagen de un cuerpo exterior, y esta imagen es una idea de nuestra alma, en la que se percibe una modificación y conservación de su *ratio*, en la que ese otro individuo está envuelto o implicado. Se indicó esto en la discusión del ejemplo en el que Spinoza diferenciaba la idea de Pedro, que representa directamente su esencia, y la idea de Pedro en Pablo. Esta última no es la idea de la naturaleza de Pedro, sino el modo en que la naturaleza de Pedro afecta

---

<sup>252</sup> E II, 17, esc.

<sup>253</sup> Diana Cohen, por ello, ha afirmado que la percepción en Spinoza puede comprenderse como una “percepción alucinatoria” (cf. Cohen, D., “Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva”, en: *Spinoza: cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008, p. 295).

a la de Pablo y produce un nuevo individuo ideal en el alma de Pablo, que se articula a su *ratio* modificándola. Esta imagen de Pedro en Pablo, sin duda, está asociada a un afecto, una cierta transición del deseo, pero ella es algo por sí mismo. La nueva idea que produce la imaginación de Pablo queda asociada, necesariamente, al incremento o decrecimiento del deseo. Con ello, puede verse que la imagen es la producción de una idea específica a la que, asimismo, queda asociada una forma específica del deseo. Y, en esta asociación, la imagen debe pasar a considerarse causa externa de la modificación del deseo (si bien dicha imagen es solo un efecto). En efecto, Pablo considerará que Pedro determina su naturaleza en un cierto sentido, y aumenta o hace decrecer, su propio *conatus*.

Prueba de que Spinoza considera la relación entre el afecto y la imagen de la causa como una asociación es que considera, coherentemente, que la imagen de la naturaleza afectante y el afecto pueden ser desasociados:

“Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos”<sup>254</sup>

La posibilidad de que esta separación entre causa exterior y afecto tenga lugar supone la existencia de un vínculo entre la imagen de la cosa afectante y el afecto que, no obstante, puede ser perfectamente desmontado. La imaginación afectiva es, por lo tanto, una dimensión que exhibe una productividad propia en las asociaciones que ella promueve y en la producción de las imágenes que quedan vinculadas a las transiciones del deseo. Esto no se opone, en absoluto, a que dichas asociaciones sean promovidas por determinaciones externas y por los encuentros fortuitos que el alma establece al interior del orden natural. Pero, dichas asociaciones superan la mera concurrencia de la idea en el alma y la transición del deseo, de modo que expresan cómo el alma se conserva a sí misma en las dinámicas exteriores. La productividad imaginaria está siempre en función de determinaciones pasivas que el entorno le impone. No es casual, por ello, que Spinoza sugiera que la imaginación es una virtud, una fuerza, pero una que no es causa libre, sino necesariamente determinada de modo extrínseco<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> E V, 2.

<sup>255</sup> La tesis no es novedosa y ha sido expuesta con acierto por Deleuze: “para tener una idea adecuada, no basta con aprehender lo que hay de positivo en una idea de afección. Es, sin embargo, el primer caso. Puesto que, a partir de esa positividad, podremos formar la idea de *lo que es común* al cuerpo afectante y al cuerpo afectado, al cuerpo exterior y al nuestro” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 146)

Pero, la productividad asociativa de la imaginación, va mucho más allá del evento imaginario singular. La asociación funda la memoria y, con ello, todo el entramado de relaciones que gestan la individualidad del sujeto imaginante. En efecto, si la conservación de la *ratio* a través del cambio era el principio de individuación en Spinoza, la memoria es la percepción de todas las transformaciones de la *ratio* del alma, que permanece ella misma a través del tiempo. Al respecto de la memoria, señala Spinoza:

“El alma imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior. Ahora bien: el cuerpo humano ha sido dispuesto de tal modo que el alma imagine dos cuerpos al mismo tiempo; luego así los imaginará en adelante, y, en cuanto imagine uno de los dos, recordará inmediatamente el otro”<sup>256</sup>.

Esta capacidad asociativa de varias imágenes con un solo afecto funda la memoria, que “... no es otra cosa que cierta concatenación [*concatenatio*] de ideas que implican la naturaleza de las cosas del cuerpo humano, y que se producen en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano [*secundum ordine et concatenatio affectionum corporis humani*]”<sup>257</sup>. La imaginación constituye un *orden* específico al interior del orden de la Naturaleza. Teje los vínculos entre diversas cosas, mediante la memoria, según el modo en que ha sido afectada nuestra esencia, y da cuenta de la variabilidad y permanencia de la misma. En efecto, una vez imaginada alguna cosa, se imaginará con ella el conjunto de las cosas asociadas, según el orden de la memoria individual<sup>258</sup>. Si cuando estamos con un amigo oímos una canción, al volver a oír esa canción, en otras circunstancias, nos lleva a imaginar inmediatamente a nuestro amigo. Y, en cada uno de esos casos, la imaginación percibirá su propia individualidad. Y, si, además, hemos asociado a nuestro amigo la imagen de una acción suya, que derivó en tristeza; entonces, el oír la canción nos derivará en tristeza también. El poder asociativo de la imaginación forja entramados sumamente complejos de asociaciones y, con ello, modos en los que nuestro deseo queda habituado de diversas maneras. El sustrato de habitualidades del deseo forja nuestra individualidad imaginaria.

---

<sup>256</sup> E II, 18, dem.

<sup>257</sup> E II, 18, esc.

<sup>258</sup> Al respecto, léase con detenimiento E II, 44, esc, donde se muestra cómo la imaginación queda dispuesta afectivamente a esperar ciertas cosas y a percibir las, en función de las asociaciones en la memoria.

En efecto, la imaginación gesta un sustrato de habitualidades, de relaciones, una costumbre o *consuetudo* en el alma, en la que nuestra naturaleza queda definida en el tiempo. Y es el lenguaje, para Spinoza, una expresión directa de esta costumbre que la imaginación mnémica gesta:

“Y según esto entendemos claramente, además, por qué el alma pasa inmediatamente del pensamiento de una cosa a la de otra que no tiene ninguna semejanza con la primera. Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre [*consuetudo*], en los respectivos cuerpos”<sup>259</sup>.

Las palabras son producto de asociaciones de la memoria y son, por ello, evidencia del orden particular que estas asociaciones fundan. Se trata, si se quiere, de la gramática individual, dentro de la gramática de la sustancia. El lenguaje revela el entramado afectivo constituido en la memoria imaginativa, instituye la permanencia y variabilidad de nuestra experiencia. Cada quien vincula en la memoria imaginaciones diversas y, con ello, forja un entramado afectivo plenamente peculiar.

En cada palabra, por lo tanto, se expresa todo un sinnúmero de imágenes y afectos. Spinoza se aproxima, así, a ciertas investigaciones contemporáneas, como la que Pakman realiza sobre la terapia psicoanalítica. Pakman sostiene que la imaginación cumple un papel clave en el método psicoterapéutico. Da cuenta, precisamente, de cómo en la actividad de poner nombres para salvar la confidencialidad y anonimato de los pacientes, envuelve una clara remisión a las asociaciones y vínculos imaginarios pertinente en la terapia psicológica:

“Cuando imaginamos un nombre para un paciente en una sesión de consulta como esta, con una audiencia, por motivos de confidencialidad, estamos tomando del repertorio de nombres que circulan en una cultura, aquel que, de algún modo, probablemente desconocido para quien elige en el momento de la elección, nombra aspectos de esa persona que nos tocan, insertándola en la historia de significados asociados al imaginario social que los nombres propios habitan. Juan [el terapeuta] está nombrando algún aspecto pertinente de la situación

---

<sup>259</sup> E II, 18, esc.

en la que se encuentra [la actividad terapéutica que lleva a cabo], de la cual el nombre es parte y testimonio. Y todos nosotros nos podemos sumar durante esta consulta a esa situación que ahora nos incluye... Solemos hacer una especie de autopsia del habla que se extrae de la experiencia vívida pero, por suerte, nunca lo logra completamente... En la tradición talmúdica se dice que, al nombrar un niño, los padres se encuentran en un estado profético, que el nombre no es azaroso sino relacionado con el alma del niño por nacer; es decir, en lenguaje secular y psicológico, relacionado con el lugar que el niño viene a ocupar en la trama histórica en la que la familia se inserta, así como en los deseos y expectativas de los mismos. Algo parecido ocurre cuando rebautizamos a un paciente”<sup>260</sup>.

Independientemente del carácter social (que será abordado en su relación con la imaginación en el octavo párrafo) es patente que todo nombre y, en general, todo evento imaginario se encuentra al interior de un decurso histórico particular y trasluce dicho decurso histórico. Todo evento imaginario hace patente un organismo psíquico viviente, una forma de vida. Toda imaginación, que recurra a la memoria para obrar (como en el nombrar), supone un sinnúmero de asociaciones dadas y, con ello, asociaciones específicas con deseos y afectos. La imaginación, mediante la forja de hábitos en la memoria, adquiere su peculiar e irreplicable textura. El lenguaje expresa, con ello, toda la individualidad anímica imaginaria.

La imaginación en su función asociativa se exhibe como creadora de relaciones y como eminentemente relacional. Nunca considera, aisladamente, las transiciones monádicas del deseo (la alegría o tristeza que siente), sino que provee a estas transiciones de ideas de una causa mediante una asociación<sup>261</sup>. Si esto es el caso, se constata que la imaginación no puede ser, en ningún caso, monádica. No puede percibir las transiciones de su deseo sin adjudicarle causas imaginariamente construidas. Con ello, los afectos prioritarios habrán de ser aquellos donde la causa de esas transiciones quede efectivamente puesta. Todo afecto involucra necesariamente tanto la naturaleza afectada como la afectante<sup>262</sup>, si bien revela más la primera que la segunda. Cuando atendemos las transiciones del deseo, en función de los afectos, desde la perspectiva del primer género del conocimiento, la alegría y la tristeza resultan del todo insuficientes para describirlas. El amor y el odio, por el contrario, como afectos que consideran no solo las transiciones del deseo, sino también

---

<sup>260</sup> Pakman, M., *Texturas de la imaginación*, Barcelona: Gedisa, 2014, pp. 16-17.

<sup>261</sup> Al respecto, cf. Bove, L., *La estrategia del Conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*, pp. 21-27, en las que analiza esta capacidad relacional o asociativa del alma en Spinoza mediante el concepto de “hábito”.

<sup>262</sup> Cf. E II, 16.

sus causas<sup>263</sup>, pasan por ser los afectos fundamentales de la imaginación. La terapia del amor mediante el conocimiento, que es la ética spinoziana, parte de reconocer en los afectos relacionales del amor y el odio como los fundamentales y prioritarios de la primera dimensión cognoscitiva en Spinoza.

No solo hay una asociación de la memoria producto del haber sido afectados por dos cosas al mismo tiempo, sino que podemos también efectuar asociaciones afectivas accidentalmente<sup>264</sup>. Esto es, con relación a cosas que no nos han afectado de hecho. Transferimos, usualmente, afectos a cosas que no nos han afectado antes. Los seres humanos son afectados por cosas, que aunque *efectivamente* no nos afectan ni de alegría ni de tristeza, son causa *accidental* de estos afectos mediante una asociación<sup>265</sup>. Si hollamos un poco más profundo, reconocemos que la asociación accidental se funda en otro poder del alma: la capacidad del alma de evaluar semejanzas<sup>266</sup>. Basta que con que se identifique que una cosa se asemeja a otra, sobre la que hemos proyectado un afecto, para que la semejanza nos conduzca proyectar ese mismo afecto a una cosa semejante. Se trata de la construcción de afectos mucho más complejos que la alegría y la tristeza: el odio al padre que, por ejemplo, se transfigura en un odio a la autoridad; el ambiente de violencia entre los padres que se convierte en un “amor” violento hacia el otro. En efecto, podemos experimentar afectos encontrados, o, como los llama Spinoza, *fluctuaciones del ánimo*<sup>267</sup> (*fluctuationes animi*). Si alguien sufrió violencia doméstica por obra de su padre, y

---

<sup>263</sup> Cf. E III, def. aff., 6, 7.

<sup>264</sup> Cf. E III, 15.

<sup>265</sup> Con lo dicho hasta el momento, podrá notarse que no nos distanciamos demasiado de la postura de L. Bove, si bien no nos introducimos en la génesis del tiempo en la imaginación que el pretende deducir desde la actividad corporal misma de formar asociaciones. No obstante, y para no dejar de reconocer la simetría entre lo que nosotros decimos y lo que Bove afirma, queremos presentar esquemáticamente la postura concerniente a la capacidad asociativa del cuerpo y su influencia sobre la imaginación. Bove parte, en primer término, del carácter imaginario del tiempo (cf. E II, 44 esc); dicho tiempo, en cuanto que es comprendido como un modo de pensar que efectúa una comparación entre cosas (entre cosas que dura o cosas que se mueven, por ejemplo), requiere una capacidad previa a la imaginativa, a saber, la capacidad de establecer comparaciones y, con ello, asociaciones, la misma que estaría dada en una aptitud del corporal-imaginaria (cf. E II, 18, esc). Esta capacidad, según Bove, “se origina en una aptitud especial del cuerpo para unir sus propia afecciones”, con lo que queda expuesto que “el cuerpo no es meramente pasivo” (cf. Bove, *La estrategia del Conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*, p. 22). Habida cuenta que los modos se definen por un *esfuerzo* o *conatus*; dicho *conatus* resultaría incomprensible fuera de las determinaciones temporales. Es decir, solo puede comprenderse el perseverar en el ser, en cuanto se le atribuye una duración en el ser: “sin la duración, unida en el cuerpo y amalgamada en el alma, la esencia eterna no sería ‘esfuerzo’, es decir, temporalidad vivida, existencia continua” (cf. *ibid.*, p. 29). Ahora bien, el hábito introduce una pauta fundamental: si dos afectos se dan, serán asociado como un hábito, al punto que, cuando se de cualquiera de esos dos afectos, se *esperará* al otro (cf. *ibid.*, p. 24; en su comentario de E II, 44). Esta *espera* que engendra el hábito, esta relación esperada, sería la posibilidad, según Bove, de que el propio organismo pueda entablar relaciones de conveniencia y utilidad; es decir, el hábito fundaría la dimensión apetitiva del ser humano (cf. *ibid.*, p. 32); el propio deseo, en su base, tendría esta disposición de crear relaciones. Se verá, pues, que nosotros vamos en un sendero sumamente semejante.

<sup>266</sup> Cf. E III, 16.

<sup>267</sup> “Esa *disposición del alma que brota de dos afectos contrarios*, se llama *fluctuación del ánimo*” (E III, 17, esc).



desarrolló un odio hacia él; cuando encuentre algo que ama, pero que se asemeja a la figura paterna, muy probablemente le transferirá, a la vez, el odio que experimentaba por el padre. Las asociaciones accidentales dan cuenta no solo de un sustrato de habitualidades afectivas en la memoria (si bien quedan indudablemente articuladas con este sustrato), sino de una dimensión evaluativa del alma, cuyo ejercicio es el reconocimiento de semejanzas entre cosas. La imaginación humana tiene el poder, que ya a Benjamin había inquietado profundamente, de reconocer semejanzas<sup>268</sup>.

Esta potencia para evaluar semejanzas resulta también la fuerza constitutiva de lo social. En efecto, las dinámicas asociativas y de reconocimiento de semejanzas, dan lugar a la capacidad social de *imitar los afectos*:

“Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa semejante a nosotros, en esa medida seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo”<sup>269</sup>.

Aquí, pues, se cumple lo siguiente: 1) hay una semejanza entre cosas, en este caso, mi propia naturaleza y la de otro ser humano (aceptado que su cuerpo y el mío guardan la mayor semejanza); 2) cuando el otro humano experimenta un afecto nosotros experimentaremos un afecto semejante, si amamos al otro ser humano, y contrario, si lo odiamos; 3) la cosa sobre la que se proyecta un afecto, no es otra que el otro ser humano sobre la base de la relación que tenga con una cosa exterior: contrario a su afecto, si odiamos a algo semejante; semejante si la amamos. Así, por ejemplo, los hombres llegan a odiar y amar lo que los otros odian y aman. Esta es, pues, la posibilidad de fundar un comunidad imaginaria; una comunidad de relaciones entre afectos humanos. Se revisará las

---

<sup>268</sup> Lo que resulta especialmente interesante respecto del desarrollo de la “facultad mimética” (la capacidad de reconocer semejanzas) en Benjamin, es que él la inscribe al interior de las dinámicas propiamente naturales y solo atribuye al ser humano el exhibirlas con especial intensidad. En efecto, la capacidad de reconocer semejanzas es parte del carácter adaptativo e integrado de un individuo frente a su entorno: “la naturaleza produce semejanzas. Basta con pensar en el mimetismo animal. Pero la más alta capacidad de producir semejanzas es característica del hombre. El don de percibir semejanzas, que posee, no es más que el resto rudimentario de la obligación en un tiempo violento de asimilarse y de conducirse de conformidad con ello” (Benjamin, W., “Sobre la facultad mimética”, en: *Angelus novus*, Buenos Aires: Edhasa, 1971, p. 167).

<sup>269</sup> E III, 27, dem.

consecuencias de esto con detalle en el octavo párrafo. El orden de la imaginación se constituye, con ello, mediante la asociación y la evaluación de semejanzas de múltiples maneras en cada individuo.

Vemos que los afectos, que nos revelaban como partes de la Naturaleza y como siervos de las pasiones, tienen también una productividad propia: la asociación que instituye la imaginación. Esta da origen a la posibilidad de la memoria, como expresión de la individualidad imaginaria. Asimismo, se ha podido observar que la imaginación es profundamente relacional y que, por lo tanto, son los afectos del amor y del odio los fundamentales al interior de la experiencia imaginaria. La imaginación contiene, dentro de sí, por ello, todo un *orden de los afectos*, una síntesis articulada de los mismos, que denominaremos el *orden de la imaginación*, donde los vínculos del amor y el odio son necesariamente principales. Este orden adquiere niveles de complejidad altísimos cuando se repara en la evaluación de semejanzas que es también expresión del poder del alma. Ahora bien, hasta este punto la exposición se ha concentrado en la apariencia interna que ostenta la imaginación, en el modo en que ella urde las propias relaciones afectivas y las imágenes. El orden de la imaginación es, no obstante, también expresión de la relación ineludible que mantenemos con el entorno, del que somos partícipes. Se trata, por lo tanto, del esfuerzo de la imaginación por constituir asociaciones con otras cosas que le permitan cumplir la función de todo individuo, a saber, permanecer en la existencia. El *conatus* del alma, en cuanto se le considera desde su expresión imaginaria, es lo que se denominará el impulso amoroso: el esfuerzo por transitar hacia la alegría trabando vínculos amorosos con el entorno.

### *El impulso amoroso*

La imaginación, en cuanto revela nuestra condición ontológica de individuos parciales y de seres afectivos, no es sino la expresión psíquica del metabolismo físico y su esfuerzo por preservarse. La parcialidad que nos declara como siervos, nos hace también partícipes del derecho a usar y fructificar o fotealcernos (*ius utendi et fruendi*) en la existencia que nos concede el orden de la Naturaleza. Existe un esfuerzo en el alma por permanecer, una búsqueda por no decrecer en el grado de su fuerza por existir, sino, por el contrario, de esforzarse en incrementar ese grado. En otras palabras, hay un deseo constante de experimentar tránsitos alegres y que fortalezcan el alma. Hay una fuerza en la alegría y en su búsqueda, que no se exhibe en la tristeza, de modo que resulta verdad el proverbio hebreo: “la risa se oye a más distancia que el llanto”.

Spinoza profundiza en el esfuerzo o *conatus* del alma por ser afectada de alegría:

“...mientras el alma humana considera como presente un cuerpo externo, esto es, mientras lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de ese cuerpo externo, y así, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, este es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar, y, consiguientemente es aumentada o favorecida la potencia de pensar del alma, y, por ende, el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar esas cosas”<sup>270</sup>.

El pasaje aclara la coincidencia que entre el cuerpo y el alma se da. Ambos buscan la prevalencia de la propia naturaleza, de la *ratio* particular, que comparten. En cuanto el alma expresa su poder percibiéndose, pensando, todos los afectos alegres le permitirán incrementar este poder. La alianza entre la jovialidad y el pensamiento queda consumada; y es, en cuanto la imaginación promueve siempre de causas para el deseo, la alianza entre el pensamiento y el amor. El alma se empeña en pensar amorosamente. Pero, esta búsqueda de prevalecer en la alegría tiene una contraparte necesaria en el esfuerzo de desplazar o destruir todo aquello que nos promueve a la tristeza: “cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquellas”<sup>271</sup>. La imaginación involucra un proceso *activo* de búsqueda de las cosas que promueven la alegría. Y, correlativamente, un proceso *reactivo* de destrucción o desplazamiento de las causas de la tristeza. El amor queda colocado como un afecto activo; y el odio, como uno reactivo.

Ahora bien, tanto la actividad amorosa como la reactividad odiosa surgen del impulso del alma de perseverar en la alegría. Y, no obstante, ambos afectos se relacionan de manera diversa con el alma, a tal punto que el ejercicio reactivo del odio resulta, en realidad, un impulso de debilidad y destrucción frente al amoroso. El odio prueba la lucha por preservarse en la alegría de un alma que está sometida a obstáculos para su despliegue natural. Esto es, prueba el hecho de que no somos independientes del orden de la fortuna y, por ende, que la destrucción nos acecha. Prueba de ello es que la reactividad del odio solo tiene sentido en cuanto es ya la expresión de un poder y del *conatus* conservativo. El impulso originario del alma no es el de destruir la tristeza, sino el de mantenerse en la alegría. La reactividad es ya un amor hacia la destrucción de aquello que obstaculiza el impulso a la alegría del

---

<sup>270</sup> E III, 12, dem.

<sup>271</sup> E III, 13.

alma. En cuanto ejercicio del poder, el deseo que surge del odio intenta buscar hacerse más fuerte y conservarse a sí mismo. En los afectos amorosos se debe considerar la relación entre nuestra propia naturaleza y la naturaleza del individuo afectante como una comunión que refuerza el deseo, que nos da más poder. Mientras que, en el caso de la tristeza, es solo el poder de nuestra naturaleza, contra el poder del individuo afectante, el que puede ser considerado; y solo en la medida en que nuestro deseo está experimentando un decrecimiento en su grado de intensidad, que se resiste a experimentar y ante el cual reacciona<sup>272</sup>. Resulta claro que la alegría tiene necesariamente más fuerza que la tristeza, y el amor más fuerza que el odio. El hombre desea constantemente vincularse amorosamente con el mundo, en la medida en que se esfuerza por conservarse a sí mismo.

Existe, no obstante, una dimensión particular del esfuerzo amoroso, o activo, que lo mostrará desde una nueva perspectiva. En efecto, la expresión de este *conatus* del alma, en cuanto evento imaginario y propio del modo humano, supone una consideración temporal. No se ha reparado, sin embargo, en su fundamental importancia. La temporalidad está, de hecho, supuesta en la búsqueda de perseverar en la alegría y es constitutiva de las asociaciones que fundan el orden de la imaginación. Es sobre el telón de fondo de los afectos pasados, del *cómo fuimos afectados*, que estructuramos nuestra actividad o reactividad presente. No solo se desea trabar vínculos amorosos y de fortalecimiento con el entorno, sino conservarlos. Si fuimos afectados de amor por un determinado placer, una determinada actividad, una persona, o cualquier otra cosa, entonces nuestro deseo tenderá a esforzarse en mantener la presencia imaginaria de ese individuo o en buscar que dicha presencia retorne. Asimismo, el que el deseo sea un esfuerzo, remite necesariamente a un impulso futuro a conservar la alegría experimentada o a desplazar la causa de tristeza. En todo individuo se hacen patentes los determinantes de la memoria, y ejecuta su poder en función de cómo fue afectado y del impulso por perseverar en el amor.

Spinoza, por su parte, incluye explícitamente al tiempo como una determinación imaginaria, que pende de la gradualidad diversa en el movimiento de los cuerpos que nos afectan: “por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros”<sup>273</sup>. La introducción de la temporalidad en las determinaciones imaginarias transmuta y modaliza a los afectos. El amor y el odio toman nuevas formas que, empero, remiten a la experiencia de la actividad y la reactividad,

---

<sup>272</sup> Cf. E IV, 18, dem.

<sup>273</sup> E II, 44, esc.

en cuanto integradas al entorno temporal que efectivamente les corresponde. Lo hacen, en la medida en que la temporalidad introduce un nuevo nivel de complejidad en los afectos:

“Llamo aquí pretérita o futura a una cosa, según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, según que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya sido o nos vaya a ser útil, o dañosa, etc. En cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no experimenta afecto alguno que excluya la existencia de la cosa; y de esta suerte, el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si ella estuviera presente. Sin embargo, puesto que sucede, en general, que los que han experimentado muchas cosas, al considerar una de ellas como futura o pretérita, fluctúan, y dudan muy seriamente de su efectividad, resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa”<sup>274</sup>.

Asociamos eventos contrarios con un mismo hecho en la memoria. Con ello, nuestra alma tiende a fluctuar cuando se enfrenta a las determinaciones temporales de los afectos, de modo que al imaginar algo su memoria la lleve a imaginar tanto su existencia como su no existencia. Podría suceder que un cierto día martes veamos, por ejemplo, a un amigo y que, no obstante, el siguiente martes no lo veamos. Cuando imaginemos el martes futuro tanto la idea de la presencia de nuestro amigo como su ausencia habrán quedado asociadas en nuestra memoria, haciéndonos imposible considerar si estará o no el martes que nos imaginamos. Las asociaciones de la memoria permiten que describamos la existencia modal como contingente<sup>275</sup>, constituyen el que no podamos sino dudar de la existencia o inexistencia de los individuos que nos han afectado. En nuestras consideraciones sobre el futuro esto es absolutamente usual, dado que el entramado de nuestras asociaciones es inevitablemente múltiple y variado.

Y, no obstante, puede verse que la imaginación provee también las condiciones para imaginar eventos como asociados con absoluta necesidad. Por ejemplo, podemos comprender que todo recipiente que disponga de una perforación, indefectiblemente, perderá progresivamente el líquido que en dicho recipiente depositemos. Esta posibilidad de imaginar las cosas futuras ya como contingentes, ya como necesarias, es el origen de las transfiguraciones de los afectos del amor y del odio:

---

<sup>274</sup> E III, 18, esc 1.

<sup>275</sup> Cf. E II, 44, esc.

“En virtud de lo que acabamos de decir, entendemos qué son la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la satisfacción [*gaudium*] y la insatisfacción [*conscientia morsus*]. En efecto: la esperanza no es sino *una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos*. Por el contrario, el miedo es *una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa*. Si de estos dos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la *seguridad*, y del miedo, la *desesperación*; es decir, *una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos tenido o esperado*. La *satisfacción*, a su vez, es *una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado*. La *insatisfacción*, por último, es *una tristeza opuesta a la satisfacción*”<sup>276</sup>.

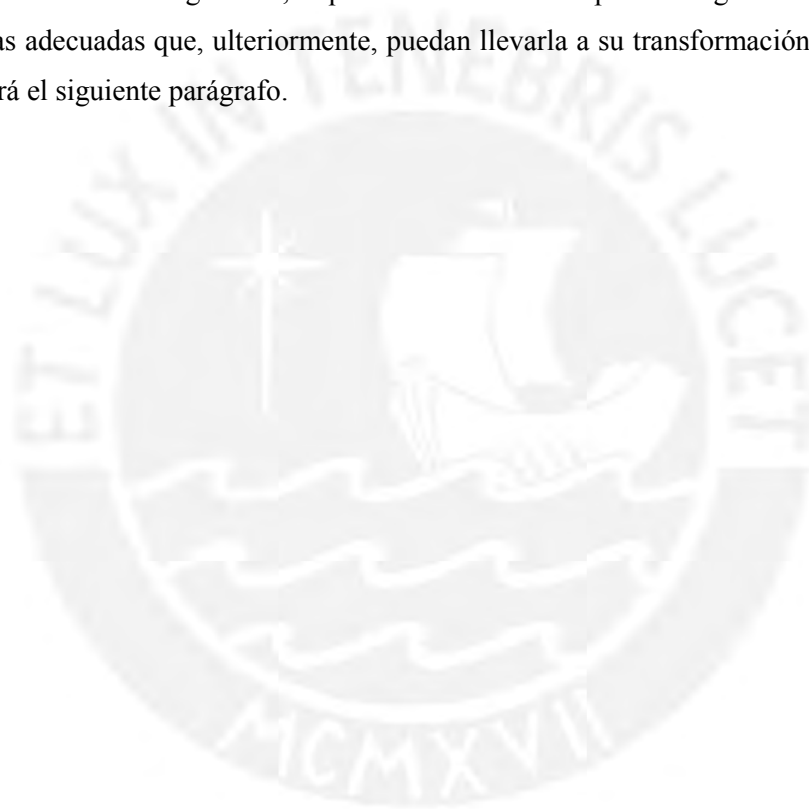
El esfuerzo activo en amar y el reactivo de odiar, de modo que nuestro metabolismo persevere, debe ser comprendido al interior de estas determinaciones temporales. Con ello, puede verse que estamos, en cuanto nos encontramos en medio de la servidumbre, sometidos a la concurrencia de un sinnúmero de causas que nos modifican y que producen asociaciones imaginarias sumamente diversas en nosotros. Nuestro deseo será afectado, con ello, de miedos y esperanzas respecto a su propio perseverar. Experimentará el miedo reactivo, que constituye un odio hacia una tristeza futura y contingente; pero, asimismo, y correlativamente, estará esperanzado en que una alegría advenga. Es, no obstante, quizá el afecto de la seguridad el aquí fundamental. Ella no es sino la certeza de que algo futuro que me promoverá una alegría acontecerá necesariamente. Cuando el alma está afectada de seguridad no solo traba un vínculo amoroso con el entorno, sino que conoce que dicho vínculo se mantendrá en el tiempo. La *securitas* determina al deseo en esforzarse en que lo amado (la imagen de la causa de la alegría) advenga o permanezca en el futuro. Si esto es el caso, el impulso amoroso de la imaginación, desde una consideración temporal, puede ser comprendido como un impulso de afectar al alma de seguridad. El impulso amoroso es, por lo tanto, un impulso asegurador del amor del alma, un impulso por asegurarse en la alegría constante.

La terapia ética se encuentra fundada, por lo tanto, en el fortalecimiento de este poder asegurador del amor, que acabamos de describir. Puesto que la terapia consiste en el fortalecimiento del poder concedido en medio de la servidumbre (la reserva del derecho sobre la destrucción individual que opera todo individuo superior y continente de otros individuos). Se trata, por ello, de un método para permitir que prevalezcan en la imaginación, que percibe también los constantes tránsitos a la tristeza,

---

<sup>276</sup> E III, 18, esc 2.

y la limitación de nuestro poder en la determinación de la fortuna, la percepción del constante fortalecimiento del *conatus*, que se esfuerza constantemente en conservarse. Se trata de la estrategia para llegar a la constancia de la alegría mediante vínculos amorosos con el entorno. El método terapéutico de Spinoza no busca conocer cómo anular todas las condiciones afectivas, sino cómo lograr que solo aquellas que expresan nuestra actividad amorosa y conquistan la seguridad perseveren. Se está siempre, por un lado, necesariamente sujetos y sometidos a regulaciones extrínsecas, que nos hacen patente nuestro carácter eminentemente afectivo. Pero, por otro, esta parcialidad involucra también la explicación de una potencia y, con ello, un esfuerzo por lograr el fortalecimiento por obra de lo que nos es útil en el entorno. Terminar de considerar cómo la terapia se vale del poder del alma, que se expresa en el orden imaginativo, requiere revisar cómo el poder imaginativo del alma puede dar lugar a ideas adecuadas que, ulteriormente, puedan llevarla a su transformación terapéutica. De esto se encargará el siguiente párrafo.



## §6. Descenso en uno mismo como ascenso en el conocimiento: reflexión y adecuación

Sócrates suele ser el arquetipo filosófico por excelencia. Y lo es, muy probablemente, porque su agrafía ofrece la suficiente amplitud como para adecuarse a la imaginación de cada quien. Pero, entre los tantos Sócrates producidos por los hombres parece ser constante atribuirle tanto una impronta ética, como la exigencia de reconocer la ignorancia para el logro de todo posible saber. El reconocimiento de la imperfección y debilidad se traduce para Sócrates en un reconocimiento de lo perfecto, y lo bueno, en nosotros mismos. El autoconocimiento, que revela la imperfección, pasa a ser la pieza clave de su propuesta. Hay que reservarse en el conocerse a uno mismo para acceder al conocimiento absoluto. Y es quizá Kierkegaard quien imagine, con ejemplar sagacidad, este modelo del maestro socrático:

“Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se entendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo y así tendría que entender su relación con los demás, con permanente humildad y orgullo. Sócrates tuvo, al efecto, el coraje y la prudencia de bastarse a sí mismo, aunque siendo siempre en relación a los otros, incluida la gente más torpe, una mera ocasión”<sup>277</sup>.

Puede sostenerse que el modelo socrático kierkegaardiano del conocimiento es perfectamente simétrico a aquel que la terapia ética spinoziana promueve. Spinoza, en efecto, sostiene que el camino para el conocimiento de la necesidad del absoluto proviene del conocimiento de sí, que ejecuta el modo en su parcialidad. Y, por lo tanto, puede inferirse que toda su pedagogía se mueve al interior del brindar la ocasión al aprendiz para que se conozca a él mismo. Este autoconocimiento que alienta la terapia del amor para la conquista de la alegría constante debe ser expuesto en detalle.

Para ello, debe considerarse que la urgencia, la enfermedad, a la que atiende la terapia es producto de que nuestra naturaleza se encuentra dentro del orden de la fortuna. Un orden cuya premisa es reservarse el poder de destruir todo individuo inferior o contenido en pos de la propia conservación del individuo superior o contenedor. En el orden de la fortuna, en la servidumbre, nuestra actividad supone regímenes de afectividad que no están bajo nuestro poder, sino en la jurisdicción de un individuo superior (y en términos absoluto, del orden de la Naturaleza como *ratio* del individuo absolutamente infinito). No somos imaginariamente afectados como deseamos, pues a pesar que

---

<sup>277</sup> Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2007, p. 29.



deseamos estar constantemente alegres, transitamos muchas veces hacia tristezas y pesares. Y todo ello pende del ser solo parciales e imperfectos, infinitamente pequeños ante la infinitud de la Naturaleza. Si se pudiera, no obstante, lograr una perspectiva completa desde nuestra imperfección, el conocimiento de nuestra alma se liberaría de los poderes extrínsecos y obraría desde sí misma en sí. Una tal percepción, no cabe duda, nos permitiría alcanzar un grado de percepción diverso al imaginario y podría proveer de herramientas para paliar la sujeción servil a las tristezas. Cómo se lleva a cabo esa transformación del deseo mediante el conocimiento del absoluto se expondrá en el siguiente párrafo. En este, deben establecerse las características del conocimiento absoluto, o adecuado como lo denomina Spinoza, y el modo en el que él se gesta desde la perspectiva imaginaria que resulta constitutiva del ser humano.

Debe quedar establecido, para desarrollar la conjugación de fuerzas del alma para la producción de conocimiento adecuado, que la transformación del conocimiento acontece mediante diversos géneros de percepción o conocimiento de los que el alma es capaz. Es necesario comprender estos géneros, de los que se ha descrito solo el primero con detenimiento, para luego atender a cuáles son las características de las ideas adecuadas y cómo ellas se producen. Tres géneros de conocimiento son descritos en la *Ética* del siguiente modo:

“En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento: y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’, o ‘imaginación’; *tercero*, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes o ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este modo de conocer lo llamaré ‘razón’ y ‘conocimiento del segundo género’. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero –como mostraré más adelante–, al que llamaremos ‘ciencia intuitiva’. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”<sup>278</sup>.

---

<sup>278</sup> E II, 40, esc. 2.

El pasaje hace evidente los vínculos entre el primer género y la inadecuación, del modo en que quedaron descritos en los párrafos precedentes. En efecto, el primer género solo trata con ideas confusas, mutiladas y ajenas al orden del propio entendimiento. Alude indirectamente, asimismo, a la capacidad asociativa y de evaluación de semejanzas, que la imaginación ostenta, mediante la indicación de que ella solo comercia con *signos*. Estos últimos son, en efecto, asociaciones fundadas en la semejanza entre las cosas. Ahora bien, queda también indicado que hay dos géneros del conocimiento que comercian con universales. Imaginariamente solo se perciben la primera y la segunda clase de universales descritos en el pasaje, a saber, los que son formados por experiencia vaga y los signos. El segundo género del conocimiento, por su parte, percibe una tercera clase de universales<sup>279</sup>. Son, es de esperarse, universales diversos de los de la imaginación, por el hecho de ser adecuados<sup>280</sup>. Estas, asimismo, son denominadas *nociones comunes* y, según el pasaje, describen las propiedades de las cosas. En el presente párrafo, entonces, la exposición se concentrará en la génesis, mediante la operación y fuerzas del alma, de estas nociones comunes, o universales adecuados del segundo género del conocimiento.

Es importante destacar que el pasaje donde se describen los géneros del conocimiento alude a un tercer género de conocimiento, o *ciencia intuitiva*. Este último no percibe universales y toma, coherentemente, un lugar aparte en la enumeración del pasaje revisado. De hecho, el que se trate de un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas singulares implica, tal como se ha expuesto, un conocimiento de la *ratio* absolutamente singular que cada cosa tiene, y no admite universalidad alguna. La relación entre esencia e individuo en Spinoza, como se desprende del cuarto párrafo de esta investigación, es una relación recíproca e inalienable, de modo que esencia y cosa singular se coimplican: “digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la

---

<sup>279</sup> Hay quienes han indicado que las ideas de la razón no serían propiamente universales o serían universales *sui generis*. Respecto de este último punto, no parece haber indicación en los textos de Spinoza sobre una clase peculiar de universales. Queda como una interesante especulación que, quizá, pueda iluminar algunas perspectivas spinozianas. Es decir, es una hipótesis informada y nada más. Respecto del carácter universal de las nociones comunes del segundo género, en cambio, hay evidencia sobrada: "he pensado que merecía la pena observar eso aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto poder tiene sobre las cosas singulares que he llamado intuitivo o del tercer género, y cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género" (E V, 36, esc).

<sup>280</sup> El hecho de que los “objetos” de la razón son universales, pero en un sentido peculiar y diverso de la imaginación, ha sido notado por Deleuze (cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 270) y por Zac (“mais en un sens on peut dire qu’elles sont des ‘universaux’, en tant qu’elles constituent les principes communs d’explication des choses particulières” (Zac, S., *La morale de Spinoza*, p. 18)).

cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse”<sup>281</sup>. Sin la cooperación específica entre partes, que constituye la esencia, no se da el individuo; y dado el individuo no puede darse la *ratio* específica que permanece en la transformación. La *ratio* es la conjugación virtual de los esfuerzos para conservarse de los individuos constituyentes y que permanece a través de sus modificaciones. Qué implica esta aprehensión de las naturalezas individuales que progresa desde algún atributo sustancial, quedará como una incógnita de la que esta investigación solo ofrecerá las premisas.

Ahora bien, el tercer género del conocimiento involucra, por otra parte, una declaración fundamental para comprender el segundo género del conocimiento, al que se está atendiendo. En efecto, en un pasaje del quinto libro de la *Ética*, Spinoza declara: “el esfuerzo o deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo”<sup>282</sup>. Esta proposición no solo deja clara la dinámica de continuidad y ascenso entre el segundo y el tercer género de conocimiento, sino que hace patente la relación que acontece entre el conocer, por un lado, y el deseo y esfuerzo, por otro. El deseo, que se constituía al interior de las dinámicas imaginarias y afectivas, tiene un papel fundamental en la actividad del conocimiento. Debe haber en el alma un deseo de conocer y de ser afectada de modo que ello acontezca. Hay, pues, una continuidad que atraviesa a los géneros del conocimiento en cuanto se considera al deseo como un elemento fundamental en la actividad que el alma opera tanto en la imaginación, como se vio en el párrafo previo, como en los géneros del conocimiento superiores. Las nociones comunes del segundo género, con ello, guardan una relación ineludible con el deseo, de modo que mediante dicha relación el orden de la imaginación pueda eventualmente quedar transformado. La terapia del amor mediante el conocimiento involucra una transformación del deseo, como fuente de todo impulso amoroso<sup>283</sup>. El modo en que propone Spinoza que esto ocurre se verá en el siguiente párrafo.

Ahora bien, revisadas las características de las ideas de la razón, su universalidad y relación con el deseo, puede verse qué implica la adecuación en Spinoza. Y lo primero que debe determinarse es que, si bien la adecuación y la verdad son conceptos indesligables, no son absolutamente idénticos. Spinoza alude a esta diferencia desde las definiciones independientes de idea adecuada y de idea verdadera. En efecto, el conocimiento al que puede alcanzar el ser humano es solo adecuado, y solo mediante la adecuación puede arribar al terreno más amplio de la verdad. Spinoza define las ideas

---

<sup>281</sup> E II, def. 3

<sup>282</sup> E V, 28.

<sup>283</sup> Cf. De Paula, M., “A transformação do desejo em Espinosa”, en: *Conatus*, I, 1 (2007).

adecuadas como sigue: “entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”<sup>284</sup>. Tras esta definición, Spinoza enfatiza el carácter intrínseco que tiene la adecuación e invoca al lector a no tomarla como una relación de conformidad extrínseca entre *idea* e *ideatum*<sup>285</sup>. El territorio de la adecuación son las determinaciones interiores de la idea.

La verdad se define, por el contrario, mediante esa determinación extrínseca negada a la adecuación, a saber, como una concordancia o identidad entre la *idea* y el *ideatum*: “la idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella”<sup>286</sup>. Esta clase de conformidad, si reparamos en lo desarrollado, puede existir solo en una condición. A saber, en cuanto la idea y lo ideado por ella son idénticos. Pero, las ideas cumplen esta condición, tal como la primera formulación del paralelismo lo declara, solo desde la perspectiva de Dios, en cuanto en él existe una identidad entre sus infinitos atributos. Y, conforme con esto, Spinoza declara que “todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas”<sup>287</sup>. Todas las ideas son verdaderas en Dios, independientemente de si son adecuadas o inadecuadas en relación al ser humano<sup>288</sup>. Las ideas que suele percibir el ser humano en cuanto imagina, en cambio, no son idénticas a las cosas en ellas conocida. En efecto, la idea de algo es solo la presencia de lo otro en la medida en que nos afecta y en que nos preservamos en nuestra naturaleza. La idea del sol que imaginamos no es idéntica al sol mismo, sino solo la percepción de cómo el sol modifica nuestra naturaleza y queda en ella implicado<sup>289</sup>. Solo Dios percibe al sol y a su idea en su identidad absoluta, en cuanto expresiones de un orden idéntico en dos atributos distintos. Sin duda la verdad implica un ámbito diverso y más amplio que el de la adecuación. Esta distinción no implica, empero, que sean conceptos mutuamente excluyentes. Todo lo contrario, como se pondrá en evidencia, la adecuación es la manera en el que el modo puede conocer la verdad necesaria, propia de Dios, sin contravenir empero su perspectiva parcial y servil.

La adecuación en las ideas debe definirse negativamente como opuesto directo al concepto de inadecuación expuesto previamente, y que era propio de la percepción imaginaria. Cuando se abordó este punto, en la presentación del concepto spinoziano de servidumbre, se anotó que la inadecuación

---

<sup>284</sup> E II, def. 4.

<sup>285</sup> “Digo ‘intrínsecas’ para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella (*nempe convenientiam ideae cum suo ideato*)” (E II, def. 3, exp.).

<sup>286</sup> E I, ax. 6.

<sup>287</sup> E II, 32.

<sup>288</sup> Y este es el sentido de E II, 36, en cuanto es la misma necesidad, en la simetría de acción y pasión del orden de la Naturaleza que se expresa en el Pensamiento, la que produce en nosotros las ideas inadecuadas y las adecuadas.

<sup>289</sup> Tal como se indicó, en el cuarto párrafo, con el ejemplo de la idea de Pedro y la idea de Pedro en Pablo.

de las ideas dependía de que nuestra alma fuera solo causa parcial y no total de las mismas, lo que hacía evidente su sujeción al poder superior del orden de la Naturaleza. Las ideas inadecuadas, que son conocidas por la imaginación, tienen su origen no solo en la potencia de Dios expresada solamente en la actividad conservativa del alma humana, sino también a la concurrencia de la idea de otra cosa que expresa también la potencia de Dios. La idea inadecuada, o el afecto, surge de la relación entre nuestra naturaleza y la naturaleza de otros individuos del entorno mediante la cual se modifica nuestra naturaleza para conservarse ante los poderes extrínsecos a su naturaleza. Se estará en posesión de ideas adecuadas, por el contrario, si somos causa adecuada -exclusivas o totales- de una determinada idea. En otras palabras, tenemos ideas adecuadas si una idea se sigue exclusivamente de la naturaleza de nuestra alma sin implicar la concurrencia de alguna otra idea o de alguna otra naturaleza individual. Esta es la definición positiva y genética de las ideas adecuadas. La percepción adecuada pende solamente de una determinación intrínseca a la que el alma accede. Debe entenderse, en adelante, la adecuación dentro de esta lógica de causalidad exclusiva del alma. En las dinámicas de adecuación, por lo tanto, se prescinde de la sujeción a un poder superior, y solo se exhibe la agencia que le concede el orden de la Naturaleza al individuo humano.

La exclusividad causal aclara la vinculación entre la adecuación y la noción de verdad. En efecto, esta última dependía de un conocimiento en el que la idea quedaba identificada con el *ideatum*. Ahora bien, si algo se sigue solo de la naturaleza de nuestra alma, esto es, si tenemos una idea adecuada, la producción de esa idea está sujeta al orden total de la Naturaleza. Dicho orden, en efecto, determina que un cierto individuo se siga exclusivamente de nuestra naturaleza, y lo determina así para todos los atributos. Cuando se tiene una idea adecuada, entonces, se tiene una idea tal que, al solo involucrar nuestra naturaleza como causa, involucra esa relación exclusiva para todo atributo concebible. Si queda conocida en el alma esta relación de producción entre nuestra naturaleza y el individuo producido en ella adecuadamente, queda conocida esa relación en todo atributo posible. La idea adecuada es, por esto, una idea verdadera, una idea que alcanza la perspectiva del absoluto conteniéndose en los límites exclusivos de la naturaleza humana y de lo que de ella se sigue con exclusividad. Si esto es el caso, estaremos en la posesión de un conocimiento cabal de un fragmento del orden de la Naturaleza, en función de que solo percibimos nuestra propia naturaleza. La adecuación, como puede verse, deriva en verdad: “toda idea que en nosotros es absoluta, o sea adecuada y perfecta, es verdadera”<sup>290</sup>. Ahora bien, si consideramos también que la naturaleza no es otra cosa que una un esfuerzo en conservarse mediante la conjugación regulada del esfuerzo de las

---

<sup>290</sup> E II, 34.

partes componentes, entonces conocer algo que solo involucre nuestra naturaleza implica conocer una cierto modo en el que ella regula a sus partes para conservarse. Esta conservación, según se vio, está siempre atendiendo a un entorno que obliga a la naturaleza a modificarse para permanecer en el cambio, pero implica también dinámicas de transformación regulada de la propia naturaleza para permanecer. Leyes que solo dependen del poder y fuerza de la naturaleza individual en cuestión. Captar un fragmento del orden de la naturaleza involucra conocer algo respecto a las leyes mediante las que nuestra *ratio* se conserva en relación al entorno, y que la definen en su individualidad. Y, esa regulación, ese orden con el que opera el alma, en cuanto solo depende del alma como su causa, es necesariamente adecuado y verdadero.

Comprender qué implica la falsedad, como opuesto directo a la verdad de las ideas adecuadas, resulta un camino importante para ratificar cómo aquello que constituye la verdad es la percepción de nuestra propia naturaleza o *ratio*. Para Spinoza solo existe falsedad en la imaginación o primer género de conocimiento<sup>291</sup>. El conocimiento adecuado está, como indica Spinoza, envuelto, implicado, en las ideas imaginarias; pero nos encontramos privados usualmente de dicho conocimiento: “la falsedad consiste en una privación de conocimiento implícita [*involvunt*] en las ideas adecuadas, o sea, mutiladas y confusas”<sup>292</sup>. Aquello que conduce a la falsedad es que el alma, cuando imagina, está amputada de la percepción de un aspecto envuelto o latente en ella misma<sup>293</sup>. El error o la falsedad no son, por lo tanto, nada positivo contenido en las ideas<sup>294</sup>, sino una privación de un conocimiento respecto de esas mismas ideas que nos inducen al error. Hay un fundamental escolio que sintetiza lo

---

<sup>291</sup> Cf. E II, 41. Es acertado, en este sentido, el comentario de Zac al respecto del primer género de conocimiento: “l’une et l’autre nous font connaître les choses à travers les modifications de notre corps et non pas telles qu’elles sont en elles-mêmes. La connaissance sensible enveloppe la nature de notre propre corps autant et même plus que la nature des corps extérieurs” (Zac, S., *La morale de Spinoza*, p. 14). Y resulta también correcto, siempre que se interprete correctamente, el carácter discontinuo y fragmentario que atribuye a la imaginación (“la connaissance imaginative saisit les choses, pour la plupart, comme des fragments discontinus de la réalité, sans les rapporter à l’ordre nécessaire des choses qui les rend intelligibles” (*ibid.*, p. 16)). Será correcto, a nuestro entender, si el carácter fragmentario es interpretado como si las cosas estuvieran exentas de relaciones, como si los modos (necesariamente relativos) son interpretados como elementos aislados.

<sup>292</sup> E II, 35.

<sup>293</sup> Esta noción de falsedad, comprendida esta como el hecho de que la imaginación engloba o lleva implícita dentro de sí la propia causa de su falsedad, ha sido tematizada por Deleuze: “debemos distinguir dos aspectos de la idea inadecuada: ella ‘engloba la privación’ del conocimiento de su causa, pero es también un efecto que ‘engloba’ esa causa de alguna manera” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 145); “la imagen engloba su propia causa, a pesar que no la expresa” (*ibid.*, p. 146). Este carácter no expresivo de la imagen puede ser comparado, e incluso identificado, con el carácter impotente que nosotros le adjudicamos a la idea falsa.

<sup>294</sup> El TIE también contiene ya este carácter no positivo de las ideas falsas: “las ideas falsas y ficticias no tienen nada de positivo (como ampliamente hemos mostrado), por lo que se digan falsas o ficticias, sino que se consideran tales por el simple defecto de conocimiento” (TIE, 110).

dicho, y da pie a desarrollar la noción de falsedad en Spinoza, así como para aclarar la relación que él establece entre lo falso y el conocimiento implícito<sup>295</sup>:

“Así también, cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, a la par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en cuanto el cuerpo mismo es afectado por este [*sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eode, afficitur*]”<sup>296</sup>

No hay nada positivo en la idea que indique su falsedad, sino que la falsedad se constituye porque ignoramos algo, porque se está privado de un conocimiento con el que podría contarse. La falsedad requiere, además de la mera percepción de la idea, del cumplimiento de una doble ignorancia, una doble privación de conocimiento. Por un lado, requiere que no se conozca otra idea en la que quede conocida la distancia verdadera del sol. Se ignora la idea que suspende la afirmación de que la idea imaginaria nos muestra la cosa como realmente es. Y, por otro lado, requiere de la ignorancia respecto de las causas que nos llevan a imaginar al sol de la manera en que lo hacemos. Esto es, requiere también que ignoremos las causas de que imaginemos de la manera en que imaginamos. La falsedad es, por lo tanto, esta doble ignorancia: ignorancia de la idea que excluye a la idea falsa e ignorancia de las causas de la propia imaginación.

---

<sup>295</sup> Bennett, en general, repara correctamente en que Spinoza, dentro de lo que él califica como una “extraña terminología” (cf. Bennet, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México D. F.: FCE, 1990, p. 167), afirma que entre idea y volición no media distinción: “no hay ninguna decisión (...) que tengamos que hacer acerca de lo que *creeremos*” (*ibid.*). No obstante, no comprende que el núcleo de la perspectiva spinoziana está en la noción de potencia y en la noción de *conatus*; no comprendido esto, entonces todo aparece como oscuro y nebuloso, evidentemente. La noción de positividad y de cómo es que esta puede variar y desplegarse en diversa medida, que viene aparejada a la noción de potencia, le resulta igual de oscura. Es por ello que se embarca en un análisis acerca de cómo “la gnoseología de Spinoza, de manera notable, no deja ningún espacio propio para las creencias falsas” (*ibid.*, p. 174). Esto es absolutamente falso, evidentemente. Por supuesto, que para Spinoza el error nunca se da completamente. El punto es notar, en este sentido, que la falsedad es una cuestión de grado y no de absoluta. Bennett, evidentemente, está preocupado por otros problemas loables y magnánimos, pero no, evidentemente, por los mismos que conciernen a Spinoza y en los que debe uno concentrarse para interpretarlos de manera medianamente *adecuada*. Con todo, es muy probable que ellos dejen relucir también la potencia de su pensamiento y sean perfectos en cuanto reales.

<sup>296</sup> E II, 35

Si se analizan estos dos elementos constituyentes de la falsedad, puede verse que cada uno mantienen una relación peculiar con la noción de adecuación y no son igual de pertinentes para comprender las nociones comunes. En efecto, conocer la idea de la verdadera distancia del sol nos conduce a excluir la existencia efectiva del sol como aparece en la imaginación. Pero, este conocimiento no implica de por sí una idea adecuada, según los criterios que esta idea debe cumplir. Quien conoce la distancia verdadera del sol no yerra, pero tampoco tiene una idea adecuada o una noción común. Solo se está en posesión de esta, en cuanto el alma es causa adecuada o total de la idea en cuestión. Y solo en ese caso nuestro conocimiento puede ser considerado auténticamente verdadero. La distancia verdadera del sol, en cambio, puede habernos perfectamente venido de oídas o de una experiencia vaga. Podría tratarse de una mera *opinión verdadera*, de un *mero conocimiento verdadero*. Sin duda, la posesión de una idea que excluya la afirmación de la idea imaginaria falsa nos permite evadir la falsedad, pero no nos asegura estar en la adecuación o en la verdad.

Otro es el caso con la ignorancia de las causas de la imaginación, cuyo vínculo con la adecuación resulta necesario. La causa de que imaginemos algo, según declara el ejemplo, depende de la disposición particular de nuestro cuerpo, de la naturaleza singular del mismo. Ignoramos no solo cómo es realmente lo que nos afecta, sino también *cómo* nos afecta lo que nos afecta. Si este es el caso, el conocimiento del porqué imaginamos las cosas, al sol en el ejemplo, del modo en que lo hacemos, involucra necesariamente un conocimiento o una idea de nuestra propia naturaleza. Ahora bien, ese conocimiento se seguirá exclusivamente de nuestra alma y será, con ello, adecuado. Y lo será en cuanto que aquello conocido no es sino la propia alma en cuanto a cómo ella es afectada. Es decir, en cuanto el alma tiene necesariamente una percepción de los cambios de su propia *ratio* en los cuales ella queda conservada. Nuestra propia naturaleza es la que pasa regularmente desapercibida<sup>297</sup> y nos conduce a incurrir en falsedad. Con ello, el problema de la imaginación radica en el desconocimiento de nuestra *ratio*, *conatus* o *deseo*, que en ella solo está implicado y oculto, pero no explicado y conocido por el alma. Si la adecuación, por lo tanto, depende de la causalidad exclusiva de una idea por parte del alma en la que ella conoce un fragmento del orden de la naturaleza, la falsedad depende, coherentemente, del desconocimiento de la propia naturaleza que es concomitante a la producción de toda idea en el alma.

La ignorancia del deseo, del apetito corporal, como fuente de todo error y falsedad, ya había sido insinuada por Spinoza, cuando atendíamos en el segundo párrafo a la crítica a la concepción

---

<sup>297</sup> Al respecto, recomendamos el muy sugerente primer capítulo de Laurent Bove (cf. Bove, L., *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*, p. 21ss.).



teleológica de la Naturaleza. Dos razones son indicadas por él como el fundamento de esa errada concepción finalista de la acción de la potencia divina: “que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes”<sup>298</sup>. La ignorancia de las causas, en el sentido al que alude Spinoza, conduce incluso a la ilusión de independencia de la Naturaleza, en que “los hombres se imagin[e]n libres”<sup>299</sup>. Spinoza, por el contrario, sostiene que los seres humanos no eligen libremente lo que les parece mejor entre múltiples fines, sino en la medida en que están internamente dispuestos internamente por su esfuerzo en mantenerse en el ser. La ignorancia de las causas del apetito propio, del deseo, son las que causan la ilusión de ser causas libres. Es la ignorancia respecto al dinamismo del *conatus* de la que derivan todos los demás prejuicios y errores del conocimiento humano. Este es *el prejuicio de todos los prejuicios*. Tal desconocimiento, como se ha visto, resulta en “que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación”<sup>300</sup>. La disposición de nuestro propio cuerpo, y consecuentemente de la *ratio* singular que comparten él y el alma, es lo que regularmente la imaginación descuida. Cuando se olvida que los afectos revelan nuestro cuerpo y pasan a ser tomadas como descripciones adecuadas de la realidad, entonces el error y la falsedad advienen. No se incurre en falsedad, en Spinoza, al tomar las apariencias como cosas en sí o realidades, sino al no atender a lo comprometida que está nuestra naturaleza en lo que nos muestra la imaginación. De ahí que, la adecuada perspectiva sería reconocer que “todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son solo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino solo la contextura de la imaginación”<sup>301</sup>. En otras palabras, debe reconocerse que lo imaginado revela la especial tesitura de nuestra naturaleza. Y deben redirigirse los esfuerzos, operarse un *reducere*, a nuestra propia naturaleza para evitar los prejuicios y la falsedad.

Contenerse en la adecuación es contenernos en los márgenes de nuestra propia naturaleza (de nuestro *conatus*, deseo o *ratio*). Pero, las nociones comunes, además de adecuadas, son universales, como quedó señalado en la presentación general de los géneros del conocimiento arriba realizada. Es necesario profundizar en la producción de las ideas universales en general, para atender a cómo podría encontrarse aquellos que son adecuados. En efecto, indicar tan solo que los universales del segundo género son adecuados no resuelve nada, si no se señala cómo es que estos universales adecuados pueden surgir. Solo así, además, se comprenderá cuán distintos son los universales de la razón de los de la imaginación (que se señaló también percibe universales, pero inadecuados). Citemos

---

<sup>298</sup> E I, ap.

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*

extensamente el pasaje de Spinoza, de modo que podamos comprender la complejidad que las nociones universales para él ostentan:

“...Con todo, para no omitir nada que sea preciso saber, añadiré algunas cosa acerca de la causa de los términos llamados trascendentales [*termini transcendentales*], como ‘ser’, ‘cosa’, ‘algo’. Estos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar distinta y simultáneamente, solo un cierto número de imágenes; si es número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí. Siendo ello así, es evidente..., que el alma humana podrá imaginar distinta y simultáneamente tantos cuerpos, cuantas imágenes pueda formarse simultáneamente en su propio cuerpo. Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de ‘Ser’, de ‘Cosa’, etc. Ello puede también ser consecuencia del hecho de que las imágenes no tienen siempre igual vigor, y de otras causas análogas a estas, que no es necesario explicar aquí, pues para el fin que perseguimos nos basta con tener en cuenta una sola, ya que todas vienen a parar en lo mismo: que dichos términos remiten a ideas sumamente confusas. De causas similares [*ex similibus causis*] han surgido también las nociones llamadas *universales* [*notiones universales*], como ‘hombre’, ‘caballo’, ‘perro’, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar [*vis imaginandi*] queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias [*parvae differentiae*] entre los seres singulares (como el color de cada uno, o el tamaño, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y solo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo [*et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur*] (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra ‘hombre’, predicándola de infinitos seres singulares. Ahora bien, debe notarse que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa [*pro ratione rei*] por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente”<sup>302</sup>.

---

<sup>302</sup> E II, 40, esc. 1.

Es un pasaje extenso, pero revelador. Introduce una distinción entre los *termini transcendentales*, que son en sumo grado confusos, y las *notiones universales*. Los términos trascendentales y las nociones universales tienen un origen semejante, en cuanto responden ambos a que la imaginación se ve superada en su capacidad. En esta superación, la imaginación resulta obligada a confundir las imágenes entre sí y a dejar de lado las *parvae differentiae*. Se trata, por lo tanto, de una percepción del alma de una idea que asocia la diversidad de cambios de la naturaleza del alma, que son semejantes entre sí, y que por ello resultan percibidos en lo que tienen de semejantes y no en sus pequeñas diferencias. Aunque Spinoza no es claro ni directo al respecto, es de esperarse que en la gesta de universales, tal como ha sido descrita, entra en vigor la capacidad evaluativa del alma de reconocer semejanzas, así como la asociación de muchas imágenes, que son fundamentales en la gesta de la memoria imaginativa. Pero, hay algo más que imaginación en la producción de ideas universales.

El pasaje indica también que las nociones universales no implican el mismo grado sumo de confusión que los términos trascendentales. Hay un remanente adecuado en ellas, una imaginación distinta y no confusa. Y esto no es otra cosa que *aquello que conviene o concuerda entre la totalidad de las cosas singulares y nuestro cuerpo*. Es imprescindible atender a la presencia de nuestra naturaleza corporal individual en la constitución de los universales y que ella forma el remanente adecuado que en ellos puede ser conocido. Aquellos cuerpos que afectan más a menudo a nuestro cuerpo y que, por ello, se ha constituido en algo constantemente asociado a otros eventos para la memoria imaginativa, dejan una cierta pauta de concordancia y conveniencia entre nosotros y el mundo que permanece como susceptible de un conocimiento adecuado. Aunque, repetimos, se trata de un proceso sumamente complejo y que Spinoza no desarrolla pormenorizadamente. En resumen, la producción del universal implica: el reconocer semejanzas entre cosas y crear asociaciones que unifiquen muchas cosas en una sola imagen que descuida las pequeñas diferencias. Pero, en dicha producción, el alma se hace también capaz de percibir un remanente adecuado y no imaginario, respecto de estas semejanzas y regularidades habituales que constituyen<sup>303</sup>. Un remanente adecuado donde la presencia de nuestra naturaleza corporal, en la medida en que el entorno la afecta, es lo principal. Es de esperarse, por lo tanto, que ese remanente adecuado de la idea universal sea la noción común que percibe el alma en el segundo género del conocimiento.

---

<sup>303</sup> En esta misma línea, Deleuze propone que “las nociones comunes se sirven de las leyes de la imaginación para liberarnos de la imaginación misma. Su necesidad, su presencia y su frecuencia les permite insertarse en el movimiento de la imaginación, y desviar su curso en ventaja de ellas” (cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 290).

Antes de proponer cómo es que consideramos que se gestan las nociones comunes en función de este remanente adecuado de los universales, vale la pena atender a un último punto comprometido en la percepción de la adecuación, que se ha ubicado como remanente en la producción de los universales. En efecto, no debe descuidarse que para que el alma pueda reconocer su propia naturaleza en la producción de los universales, esto es, para que capte aquello de lo que ella es causa exclusiva en los universales, debe entrar en juego una última fuerza del alma. En efecto, captar un efecto exclusivo de la naturaleza propia implica captar esta naturaleza reflexivamente y, con ello, se requiere una fuerza del alma que le permita ejecutar esa reflexión sobre la propia naturaleza<sup>304</sup>. Sin duda, Spinoza considera que el alma posee una actividad reflexiva que es propia de todas las ideas: “se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana, cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano”<sup>305</sup>. Y la idea reflexiva es una nueva idea que se sigue, empero, con necesidad de la idea del cuerpo humano (esto es, del alma humana): “digo, pues, que la idea del alma y el alma misma resultan darse en Dios, con la misma necesidad, a partir de la misma potencia del pensar. Pues, en realidad, la idea del alma –esto es, la idea de la idea– no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto esta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto. En efecto, en cuanto alguien sabe algo, sabe sin más que lo sabe, y sabe a la vez que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito”<sup>306</sup>. Cuando se percibe algo, cuando se tiene una idea, se percibe también la propia percepción a la vez que lo percibido. De toda idea se sigue, por ello, una idea de esa idea, y una idea de la idea de esa idea, y así hasta el infinito. Las ideas tienen la peculiaridad de producirse infinitamente, a diferencia de los cuerpos, en cuanto puede reflexionarse sobre ellas. Se destinará el apéndice de este capítulo para un análisis algo más profundo, aunque no completo, de

---

<sup>304</sup> Deleuze tematiza este aspecto haciendo énfasis en la conexión entre el TIE y E. De hecho, él ubica como una primera fase de la adecuación el conocimiento de la propia potencia o del deseo (conocimiento que se brinda a partir del *método reflexivo* del TIE, de la idea de la idea o conocimiento de la forma de la idea, que no es otra cosa que el propio ser conocido de la idea): “el método no tiene por meta el hacernos adquirir tal idea, sino el hacernos ‘reflexionar’ aquella que tenemos, el hacernos comprender nuestra potencia de conocer” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 125); “la primera parte del método concierne al fin del pensamiento: este consiste menos en conocer alguna cosa que en conocer nuestra propia potencia de conocer” (*ibid.*, p. 134). Nada puede quedar más lejano a esta interpretación nuestra de Spinoza, entonces, que la perspectiva de Wienpahl –aunque muy sugerente en la aproximación entre la metafísica spinoziana y budista–, quien termina por preocuparse de hacer más una exposición del budismo que atender al texto mismo. La idea de que la búsqueda de Spinoza sería la de una búsqueda de encuentro con la no-egoidad, al modo del budismo: “la visión budista de la vida es que esta se caracteriza por el sufrimiento causado por la ilusión del ego. Un segundo principio budista es que el sufrimiento puede aminorarse y que es posible producir diversos grados de felicidad viendo a través de esta ilusión. Podríamos decir también, entendiéndola” (Wienpahl, P., *Por un Spinoza radical*, p. 93). Wienpahl apelaría a que el progreso del entendimiento spinoziano nos conduce a una unión con la insubstancialidad divina (que él considera el modelo de naturaleza humana que Spinoza propone al iniciar el libro cuarto de la *Ética*) (para una exposición detallada al respecto, *cf. ibid.*, pp. 92-119).

<sup>305</sup> E II, 20.

<sup>306</sup> E II, 21, *esc.*

la fuerza reflexiva y sus fundamentos. Quede aquí indicado, en todo caso, que en esta cualidad reflexiva, en el poder poseer ideas de ideas, el *Tratado de la reforma* establecía el fundamento del método terapéutico.

Dicho esto se está en condiciones, finalmente, de proponer cómo es que se gesta el conocimiento adecuado del segundo género del conocimiento. Deben revisarse las proposiciones, que en el segundo libro de la *Ética*, se dedican directamente al tratamiento de estas nociones comunes. En ellas se presentan las siguientes pautas: 1) lo común a todas las cosas no constituye la esencia de ninguna cosa singular<sup>307</sup> (se ratifica, con ello, que son nociones universales); 2) “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente”<sup>308</sup>; 3) “de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada”<sup>309</sup>. El primer punto ubica el plano en el cual se mueven las nociones comunes: la universalidad de lo común entre las cosas, que es ajena a la esencia o *ratio* singular de cualquier cosa (que, repetimos, es absolutamente singular y nunca común). Por lo tanto, si lo que queda conocido en las ideas adecuadas del segundo género es la naturaleza humana singular del percipiente, no lo es por una intuición inmediata de la misma<sup>310</sup>. El alma humana percibe su propia naturaleza mediante las nociones comunes mediante una actividad necesariamente mediata que se vale de propiedades universales y comunes a varias cosas.

Los dos últimos puntos señalados introducen, por otro lado, dos clases diversas de nociones comunes identificables. En efecto, el segundo punto alude a propiedades que describen la totalidad de las cosas singulares. Y, en cuanto el alma humana es parte de dicha totalidad, queda conocida ella misma en función de las propiedades de la totalidad. Se trata, por ello, de *nociones comunes universales*. El tercer punto, en cambio, corresponde a otra clase de universalidad, una más específica, donde se toma en consideración solo a algunos cuerpos en relación a nuestro propio cuerpo y pueden ser llamadas *nociones comunes particulares*<sup>311</sup>. Con todo, se trata, en ambas clases de nociones comunes, de pautas

---

<sup>307</sup> E II, 37.

<sup>308</sup> E II, 38

<sup>309</sup> E II, 39.

<sup>310</sup> De hecho, se ha indicado en el cuarto párrafo que el alma no se puede percibir a sí misma sino mediante las afecciones de su cuerpo, esto es, primariamente mediante el conocimiento inadecuado.

<sup>311</sup> De aquí Deleuze, y lo toma, asimismo, de Gueroult, extrae la existencia de dos grandes especies de nociones comunes: “las menos universales (pero también las más útiles) son aquellas que representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 269); y, “en el otro polo, las nociones más universales [que] representan una

de concordancia que describe propiedades coincidentes entre nuestro cuerpo y los cuerpos que nos afectan. En cuanto, ambas clases de nociones comunes solo se diferencian por abarcar más o menos cosas singulares, se atenderá solo a la génesis de las nociones comunes particulares. En efecto, explicada la gesta de las nociones comunes más particulares, queda necesariamente explicada la gesta de las nociones comunes universales.

La demostración respecto del porqué las nociones comunes particulares son adecuadas es la siguiente:

“Sea *A* aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores, y que se da igualmente en el cuerpo humano y en dichos cuerpos exteriores, e igualmente, en el todo y en la parte de cualquier cuerpo exterior. De *A* se dará una idea adecuada en Dios, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano, como en cuanto tiene las ideas de los cuerpos exteriores supuestos. Supóngase ahora que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior en virtud de aquello que tiene en común con él, es decir, en virtud de *A*; la idea de esta afección implicará la propiedad *A*, y de esta suerte, en cuanto implica la propiedad *A*, será en Dios adecuada en cuanto está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es, en cuanto constituye la naturaleza del alma humana; y así, esa idea es también adecuada en el alma humana”<sup>312</sup>.

El pasaje, aunque sumamente complejo, puede ser comprendido sobre la base de lo expuesto a lo largo de este parágrafo. En primer lugar, debe quedar claro que aquello que Spinoza ejemplifica con la propiedad *A* es una noción común. *A* es una propiedad común al cuerpo humano y al cuerpo exterior, en el todo y en la parte. En efecto, *A* no es una *ratio*, sino una cualidad o propiedad de una *ratio*, que comparte un cuerpo exterior y nuestro cuerpo. De ahí, que ella pueda ser compartida por varios individuos y, con ello, no describe una esencia singular y única. Pero, una propiedad común al cuerpo en el todo y en la parte debe ser una pauta mediante la cual un individuo se mantiene siendo él mismo en su individualidad. En otras palabras, la propiedad común debe comprenderse como una cierta regulación que el todo individual posee, al igual que las partes que lo componen. Y, asimismo, dicha regulación individual es una propiedad compartida por nuestra naturaleza y la naturaleza del individuo afectante. Por lo tanto, la regulación *A*, mediante la que se percibe la conservación del

---

similitud o comunidad de composición, pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde *su propio* punto de vista” (*ibid.*). En estas nociones comunes “menos universales” -es decir, la que muestran la conveniencia de nuestro cuerpo y solo de *ciertos cuerpos exteriores*- parece no reparar Zac: “les ‘notions communes’ sont communes à toutes les choses” (Zac, S., *La morale de Spinoza*, p. 17).

<sup>312</sup> E II, 39.

cuerpo exterior, es necesariamente idéntica a la propiedad *A* de nuestra propia naturaleza. El alma, al percibirla, percibe algo que se sigue también exclusivamente de su propia naturaleza (así como se sigue también de la naturaleza del cuerpo exterior). Por lo tanto, la idea de la propiedad *A*, interior a nuestra naturaleza, puede ser comprendida como causada exclusivamente por nuestra naturaleza (así como es causada exclusivamente también por la naturaleza del modo afectante), aunque venga motivada por un determinado individuo que nos afecta. La propiedad común es aquello en que el afectado y el afectante convienen, y es la mediación por la cual se logra el autoconocimiento en medio de la afectividad. Esta pauta de conveniencia aparece, empero, solamente cuando *algunos* o *todos* los cuerpos exteriores nos afectan, ergo, supone en las dos formulaciones de Spinoza una universalidad, varios individuos afectantes.

Es de suponerse, con ello, que la pauta de conveniencia que quedaba como remanente adecuado en la producción de los universales es idéntica a la propiedad común que el alma percibe en las nociones comunes. Spinoza no es directo ni claro en el proceso de la gesta de las nociones comunes, tal como el pasaje expuesto declara. Enfatiza, más bien, el cómo una propiedad común al alma y a otros individuos promueve la existencia de un conocimiento adecuado. Pero, puede asumirse, tras lo expuesto, que en la génesis de una noción común entran en vigor todas las fuerzas del alma descritas hasta el momento: la capacidad asociativa, evaluativa del alma, así como su capacidad reflexiva. En efecto, en primer lugar, la noción común requiere que podamos formar, en algún momento, una cierta idea *reflexiva* de nuestra propia naturaleza en, al menos, el aspecto en el que somos afectados. Tras ello, hemos de ser capaces de formar una idea imaginaria universal de los cuerpos afectantes mediante la *evaluación y asociación de sus semejanzas*, de modo que pueda verse una propiedad común que comparten ellos. Es decir, que podamos dar cuenta de una regulación que se sigue tanto en el todo como en la parte de los individuos afectantes. Y, fruto de una nueva evaluación de semejanzas entre nuestra naturaleza conocida reflexivamente y los universales, el alma debe ser capaz de conocer una propiedad que se sigue exclusivamente de su naturaleza y que comparte con los otros cuerpos. Una propiedad que ya estaba contenida, de hecho, en la idea universal formada por el alma. Solo en este punto, estamos en posesión de una idea adecuada propia del segundo género del conocimiento.

Es fundamental redundar en el hecho de que toda esencia, toda *ratio*, es una relación metabólica o cambiante, que permanece en el transcurso del cambio. Ergo, las propiedades comunes entre nuestra naturaleza y las exteriores deben comprenderse al interior de estas dinámicas de conservación de la propia naturaleza en el cambio. No será una noción común una propiedad que determine un cierto rasgo esencial y siempre presente, sino un rasgo necesariamente dinámico e interior al cambio. Esto

es, las nociones comunes son aprehensiones de la regulación y legalidad que rige nuestra naturaleza y la conserva. Y, en cuanto esta naturaleza se define por su esfuerzo conservativo y está exenta de toda posible destrucción (que se reserva el individuo superior), serán común a nuestra naturaleza, y se seguirá exclusivamente de ella, aquello que aumente su potencia de ser. Aquello que, por lo tanto, nos conduzca a ser afectados de amor, y conserve la potencia de nuestro cuerpo. Lo que describe la noción común es la regulación singular de nuestra propia naturaleza que, inevitablemente, se esfuerza en conservarse y, con ello, en ser tan potente y fuerte como esté a su alcance.

Se conocen ya las diversas fuerzas del alma que urden en la imaginación el tránsito hacia una nueva forma de ideas. Se ha dado cuenta de una transformación del medio o herramienta con el que cuenta la terapia, una vez que ha quedado establecido el ineludible carácter de la servidumbre humana. Se tiene, por ende, un conocimiento respecto de cómo se gestan las ideas adecuadas, que pertenecen al segundo género del conocimiento, pero en función del encuentro con el poder que se da en medio de la servidumbre. Esto es, se ha visto las rutas por las cuales la propia imaginación, que refleja la ambivalencia servil de poder y limitación, puede proveer ciertas fuerzas que constituyen un conocimiento absoluto, pero al interior de nuestra propia limitación. Es de esperarse que este conocimiento verdadero permita la consecución de la terapia ética del amor mediante el conocimiento que propone Spinoza. El siguiente capítulo se encargará de analizar una primera forma de la terapia que se procura investigar. A saber, la terapia ética que opera la razón, tanto al nivel del deseo individual, instituyendo un nuevo orden para los afectos, como algunas de sus consecuencias a nivel político.



## Apéndice

La idea de Spinoza como el pulidor de cristales expone no solo un motivo poético borgiano<sup>313</sup>, sino también la constancia de un filósofo que no suscribía la necesidad de apartarse de los sentidos y de la imaginación, sino de darle herramientas para hacerla más fina y más potente. Las pasiones tristes que provienen del “amor de las doncellas” y de la “fama”, son juegos de reflejos en los que nosotros mismos quedamos distorsionados: “sueños en otros sueños”. Se trata de imaginaciones donde la idea de otra cosa se vuelve protagonista y envolvemos (en cuanto dejamos solo como *implícita*) nuestra propia naturaleza. La metáfora óptica tiene, según parece, otro alcance además del político<sup>314</sup>, y permite un alcance descriptivo respecto del régimen de inadecuación y servidumbre antes expuesto. No obstante, el reflejo distorsionado tiene su propia productividad y fertilidad. En efecto, sin reflejos distorsionados de la imaginación, no puede comprenderse el ascenso hacia un conocimiento más poderoso mediante el cual lograr la terapia del amor. Con lo expuesto en los dos últimos párrafos de este capítulo no solo se ha logrado desarrollar los elementos fundamentales que constituyen aquello que Spinoza comprende por el segundo género de conocimiento o razón, sino que se ha insinuado también, de modo más claro, lo que el pensamiento puede y no puede el cuerpo. En efecto, la ignorancia del cuerpo es ignorancia del alma, pero solo el alma puede conocer esta ignorancia y parcialidad.

---

<sup>313</sup> “Las traslúcidas manos del judío  
Labran en la penumbra los cristales  
Y la tarde que muere es miedo y frío.  
(Las tardes a las tardes son iguales).  
Las manos y el espacio de Jacinto  
Que palidece en el confín del Ghetto  
Casi no existen para el hombre quieto  
Que está soñando un claro laberinto.  
No lo turba la fama, ese reflejo  
De sueños en el sueño de otro espejo,  
Ni el temeroso amor de las doncellas.  
Libre de la metáfora y del mito  
Labra un arduo cristal: el infinito  
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas” (Borges, J.L., “Spinoza”, en: *Antología personal*, Madrid: Alianza, 1971).

<sup>314</sup> Cf. Tatián, D., “Imaginación política”, en: *Spinoza: filosofía terrena*, Buenos Aires: Colihue, 2014.

La causa de este mayor poder del pensamiento tiene su origen en la segunda forma del “paralelismo” al que Deleuze<sup>315</sup> (y a través de la lectura de este, Melamed<sup>316</sup>) atiende con cautela y cuyo desarrollo quedó reservado para este apéndice. En efecto, esta segunda forma del “paralelismo” no implica la identidad del orden de la Naturaleza en la infinitud atributaria, sino que funda la peculiaridad reflexiva que tiene el pensamiento en el que toda idea resulta tener un poder para producir infinitas ideas desde sí. Por decirlo así, el pensamiento es, además, paralelo a sí mismo. La segunda forma del “paralelismo” es descrita, de hecho, en la proposición 7 del segundo libro de la *Ética* (aunque no todos los intérpretes le prestan atención, y muchos la confunden con la primera formulación): “todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión”<sup>317</sup>. El pasaje no indica que el atributo Pensamiento tenga el mismo orden que el atributo de la Extensión, sino que *todo* cuanto se sigue *formalmente* de Dios, se sigue en su idea *objetivamente*. El paralelo está entre el ser formal de cualquier cosa singular, entre su existencia, y su ser objetivo. La identidad se da, en esta segunda forma del paralelismo, entre el *ordo et conexio idearum* y el *ordo et conexio rerum*, donde las *res* aludidas no se limitan a los modos extensos, sino a cualquier cosa existente<sup>318</sup>. La idea de Dios no solo expresa el mismo orden que otro atributo cualquiera, sino que conoce que ese orden idéntico se expresa en los absolutamente infinitos atributos que necesariamente se siguen de Dios. Se denominará a esta, en adelante, como segunda forma de “paralelismo” o como *paralelismo cosa-idea* (término espurio a la obra de Spinoza, pero esclarecedor en su exposición)<sup>319</sup>.

Dentro de dicha perspectiva, la indicación de Vidal Peña, respecto a una ontología spinoziana trimembre, puede tener sentido, aunque resulta sumamente confusa por su terminología hegeliana<sup>320</sup>. Nos encontramos con dos atributos infinitos –pensamiento y extensión– y con un tercer miembro: la idea de Dios. Esta última si bien sigue las pautas de independencia del atributo pensamiento, y revela el único orden de la Naturaleza, ostenta una peculiaridad. En efecto, la idea de Dios tiene la capacidad de representar la infinitud atributaria y aprehender, por ello, la infinita complejidad divina: “hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia”<sup>321</sup>. Y esto implica que la idea de Dios no solo conoce aquello que efectivamente existe

<sup>315</sup> Cf. Deleuze, G., “Las dos potencias y la idea de Dios”, en: *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 106ss.

<sup>316</sup> Cf. Melamed, Y., “Spinoza’s Two Doctrines of Parallelism”, en: *Spinoza’s Metaphysics*, p. 139ss.

<sup>317</sup> E II, 7, cor.

<sup>318</sup> E II, 7, lat.

<sup>319</sup> Nos valemos de una traducción de los términos que Melamed ofrece (cf. Cf. Melamed, Y., “Spinoza’s Two Doctrines of Parallelism”, en: *Spinoza’s Metaphysics*, p. 139ss.)

<sup>320</sup> Cf. Peña, V., *El materialismo de Spinoza*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

<sup>321</sup> E II, 3.

en él en un determinado momento del tiempo, sino que conoce la absoluta infinitud de su existencia, su infinita infinitud. La misma que involucra también la infinitud de modos que todavía no son en el tiempo, pero que son ya en el orden eterno de la Naturaleza de Dios que está contenido y es explicado en cada uno de los atributos. A eso parece referirse, en efecto, la difícil proposición octava del libro segundo de la *Ética*: “las ideas de las cosas singulares –o sea, de los modos– no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”<sup>322</sup>. La idea de Dios no es un modo cualquiera, sino un modo infinito que aprehende su propia infinitud, y es, por ello, una infinitud que se conoce como infinita: una infinita infinitud modal.

¿Qué le concede a la idea este poder de captar la absoluta infinitud de Dios y ser ella una infinita infinitud de pensamiento? Queremos sugerir que todo esto se debe al hecho de que toda idea, en general, tiene un carácter absoluto y simple. En efecto, toda idea es un conocer e, inmediatamente, es un ser conocido: su ser formal es idéntico a su ser objetivo. Y, con ello, todo modo del atributo Pensamiento replica, a diferencia de los cuerpos singulares, la identidad entre pasión y acción en el atributo. Esto implica el hecho de que toda idea puede ser captada reflexivamente y, con ello, toda idea alcanza una cierta infinitud al interior de su parcialidad modal. En efecto, la idea, a diferencia del cuerpo, puede producir infinitas ideas desde sí misma, en cuanto puede reflejarse a sí misma ilimitadamente. Esta propuesta parece calzar, asimismo, con el hecho de que si bien Spinoza distingue entre modos infinitos inmediatos y mediatos para la Extensión (a saber, entre el movimiento y el reposo, y la apariencia del todo el universo), no hace una distinción semejante para el atributo Pensamiento<sup>323</sup>. Se limita a indicar un solo infinito: el entendimiento absolutamente infinito. De modo que puede comprenderse que tanto el modo infinito inmediato, esto es, la expresión directa de la actividad divina sobre sí misma, como la consecuencia de esa actividad en el tiempo (el modo infinito mediatos), en el caso del Pensamiento, no guardan distinción alguna. Pero, esta identidad entre el conocer y lo conocido involucra, asimismo, que toda idea, que se sigue de la idea infinita de Dios, refleja esta misma característica. Y esta reflexividad de la idea sobre sí misma, que le permite producir infinitas ideas desde sí, pareciera ser el fundamento mismo de la capacidad del pensamiento humano de captar la eternidad de Dios. Spinoza parece estar especialmente preocupado con este problema, cuando analiza, en el quinto libro de la *Ética*, cómo es que la cierta perspectiva de eternidad de la razón está fundada en el carácter eterno que expresa el alma humana. Pero, aseverar esto, requeriría

---

<sup>322</sup> E II, 8.

<sup>323</sup> Cf. Ep. 64.

el desarrollo del tercer género del conocimiento en Spinoza, lo que excede los márgenes de esta investigación.

Este carácter reflexivo de las ideas, empero, debe comprenderse como una auténtica productividad de las ideas. La reflexividad multiplica las ideas, en cuanto las modaliza. En efecto, al darse una idea se dan también *necesariamente* la idea de la idea. Y esto, en cuanto no puede existir algo en la Naturaleza de lo que no se siga algún efecto. Así, por ejemplo, no solo se da la idea del cuerpo, que es el alma, sino que de dicha idea se sigue *necesariamente* una idea del alma, que el alma también percibe y mediante la que queda ella conocida. Esta idea de la idea del cuerpo, o idea del alma, es justificada en función de la segunda forma del paralelismo que se ha detallado líneas arriba:

“El Pensamiento es un atributo de Dios; y así debe darse necesariamente en Dios una idea, tanto de Él mismo cuanto de todas sus afecciones; y, por consiguiente, debe darse también en Dios, necesariamente, una idea del alma humana. Además, no se sigue que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios en cuanto es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular. Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas; luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios, y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo”<sup>324</sup>.

El pensamiento se multiplica infinitamente en paralelos a sí mismo. La existencia de algo justifica ya la existencia de una idea de ese algo. Y si ese algo es una idea, como el alma, habrá de existir necesariamente también la idea de dicha idea. Pero, con ello, se sigue que el alma es capaz de pensar en nuevas ideas en función de las ideas que ya posee por reflexión. Así, por ejemplo, el alma no solo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de dichas afecciones<sup>325</sup>. Las ideas se reflejan con necesidad y esta cualidad será fundamental para comprender la terapia ética que la razón ofrece frente a los afectos.

Si hay en el atributo Pensamiento una idea para todo modo, esto debe incluir a la totalidad infinita de atributos que explican la esencia de la sustancia. Por lo tanto, existe una idea no solo de nuestro cuerpo en el atributo de la Extensión, sino también una idea del modo que existe en un atributo desconocido para el ser humano. Pero, si esto es el caso, cabe preguntarse el porqué nuestra alma solo

---

<sup>324</sup> E II, 20, dem.

<sup>325</sup> Cf. E II, 22.

conoce dos de sus atributos, a saber, la Extensión y el Pensamiento. De hecho, el barón de Tschirnhaus perspicazmente reclamó una demostración directa para esto<sup>326</sup>. Pedido al que responde Spinoza con una demostración que él considera directa y positiva, revisémosla *in extenso*:

“...digo que el alma humana solo puede alcanzar aquel conocimiento que implica la idea del cuerpo existente en acto o lo que se puede inferir de esta misma idea. Por la potencia de cada cosa solo se define por su esencia... pero, la esencia del alma... consiste solo en esto, en que sea la idea de un cuerpo existente en acto, y, por tanto, el poder de entender del alma, se extiende solo a las cosas que contienen en sí esta idea del cuerpo o que de la misma se siguen. Pero esta idea del cuerpo no implica ni expresa ningún otro atributo de Dios fuera de la extensión y del pensamiento. Pues el objeto de esta idea, es decir, el cuerpo... tiene como causa a Dios, en cuanto es considerado bajo el atributo de la extensión, y no bajo ningún otro atributo, y así... esta idea del cuerpo implica el conocimiento de Dios, solo en cuanto es considerado bajo el atributo de la extensión. Además, esta idea, en cuanto es un modo de pensar, tiene también... como causa a Dios, en cuanto es una cosa pensante y no en cuanto es considerada bajo otro atributo; y de este modo... su idea implica la idea del conocimiento de Dios, en cuanto Él es considerado bajo el atributo del pensamiento y no bajo otro atributo de Dios... Y así concluyo que el alma humana no puede alcanzar con el conocimiento ningún atributo de Dios, fuera de esos. Que es lo que nos habíamos propuesto demostrar”<sup>327</sup>.

El argumento podría reconstruirse, habida cuenta del paralelismo cosa-idea del que hemos hablado, como sigue. Para cada modo existente en acto de los infinitos atributos de Dios, existe formalmente una idea que lo representa. El alma humana es la idea de un modo específico del atributo de la Extensión, y de ningún otro modo. Con ello, dicha idea alcanza el conocimiento de las afecciones que dicho cuerpo experimenta<sup>328</sup>, pero nada más. En efecto, “el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y nada más (*et nihil aliud*)”<sup>329</sup>. El *nihil aliud* es, pues, una pieza clave para la comprensión exacta del sentido de la proposición: el alma humana depende *exclusivamente* del cuerpo humano. Y se entiende que la unión que existe entre ambos modos no es accidental, sino la de una absoluta identidad en la *ratio*.

---

<sup>326</sup> En efecto, a través de Schuller, Tschirnhaus hace llegar esta inquietud a Spinoza: “a saber: si le agradaría a usted [a Spinoza] convencernos con una demostración directa, pero no por reducción al absurdo, que nosotros no podemos conocer de Dios más atributos que el pensamiento y la extensión” (Ep. 63).

<sup>327</sup> Ep. 64.

<sup>328</sup> Cf. E II, 13, dem.

<sup>329</sup> E II, 13.

La reflexión juega un papel trascendental en el método terapéutico spinoziano que no podía dejarse de destacar. Vale, con todo, redundar en el hecho de que estas son solo anotaciones indispensables para nuestro desarrollo respecto de la primera forma de terapia del amor, que ofrece la razón. Habría, sin duda, muchísimo más que decir, pero ello implicaría sumergirse en el árido y nebuloso terreno del tercer género del conocimiento spinozano, como se ha insinuado.

Tras todo lo indicado en este capítulo, puede darse finalmente el tránsito hacia el trance terapéutico propiamente dicho.



### 3. La primera forma de la terapia ética del amor mediante el conocimiento: amor conveniente y concordia

El ser humano se encuentra, usual y regularmente, en condición de servidumbre. Pero, dicha condición involucra tanto un sometimiento a determinaciones extrínsecas y contrarias a nuestra naturaleza, como la concesión de ciertas fuerzas del alma y del cuerpo: el *ius fruendi et utendi* del entorno. En ello estribaba, en efecto, la ambivalencia que la imaginación ostenta. Entre esas fuerzas, se ha reconocido el impulso amoroso (que es la expresión misma del *conatus* en la imaginación), la asociación, la evaluación de semejanzas y la reflexión. Estas tres últimas fuerzas, asimismo, conducen a la gesta de los objetos con los que comercia el segundo género del conocimiento: las nociones comunes. Los amores imaginarios y serviles, a los que estamos atados usual y regularmente cuentan ahora con fuerzas del alma contrarias para hacerles frente; antídotos en medio de la enfermedad. Se ha llegado, por fin, al estadio en el cual la experiencia imaginaria nos permite resolvernos en la institución de un nuevo orden de vida que altere la dictadura del orden de la imaginación sobre el deseo, que nos somete a la tristeza y los pesares. Así lo declara Spinoza cuando se propone una enmienda del entendimiento:

“La experiencia (*experientia*) me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; veía que todo lo que para mí era causa u objeto de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que excitaba en mi alma: resolví (*constitui*) finalmente investigar si no habría algo que fuera un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; un bien con cuyo descubrimiento y posesión gozara de una alegría continua y máxima por la eternidad (*continua ac summa in aeternum fuereri*). Digo resolví finalmente, porque a primera vista parecía insensato renunciar a algo seguro por algo inseguro. Veía, por cierto, las ventajas que nos procuran el honor y la riqueza y cuya persecución debería abandonar si quería contraerme seriamente a algún propósito nuevo; si la felicidad suprema residía en ellos, debía renunciar a poseerla; y en el caso de que no la contuvieran, el apego exclusivo a esas ventajas me la haría perder igualmente. Se inquietaba mi alma por saber si acaso era posible intuir una vida nueva (*novum institutum*), o cuando menos adquirir alguna certeza respecto de ello, sin cambiar el orden antiguo (*commune institutum*) ni la conducta ordinaria de la vida. Muchas veces lo intenté en vano. Pues lo más frecuente en la vida, lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres

cosas: riqueza, honor y placer sensual. Cada uno distrae el espíritu de cualquier pensamiento relativo a otro bien: en el placer el alma queda suspensa como si descansara en un bien verdadero, lo que le impide en absoluto pensar en otro bien; por otra parte, al goce sucede una tristeza profunda, que si no suspende el pensamiento, lo perturba y embota. La persecución del honor y de la riqueza no absorbe menos el espíritu; especialmente cuando a la riqueza se la busca por sí misma, pues entonces se la supone el bien supremo, pues entonces se la supone el bien supremo. El honor absorbe el espíritu más exclusivamente aún porque siempre se le considera como algo bueno en sí y como un fin último al que se refieren todas las acciones. Además, el honor y la riqueza no son seguidos de arrepentimiento, como sucede con el placer; por el contrario, cuanto más poseemos de ellos, el gozo experimentado acrece, de donde se deriva la constante excitación a aumentarlos; y si algunas veces se frustra nuestra esperanza, sentimos extrema tristeza. El honor, en fin, constituye un gran impedimento porque para lograrlo es preciso vivir según la manera de ver de la gente, es decir, huir de lo que ella huye y buscar lo que ella busca”<sup>330</sup>.

El sentido del pasaje es hacer patente la frustración constante del *conatus* con la que se enfrenta el *commune institutum*, el modo en el que usual y regularmente vivimos, así como su inevitable devenir hacia la *tristeza*. Se trata de la *marca* de nuestra servidumbre imaginaria: la experiencia regular de falta de *securitas* y todos los obstáculos a los que nuestro esfuerzo por perseverar en la alegría se enfrenta. En el *commune institutum*, nuestro impulso por trabar relaciones amorosas con el entorno se ve constantemente defraudado.

Pero, debe repetirse, existe una clara ambivalencia en la imaginación, en la servidumbre. Por un lado, nuestra potencia singular se exhibe, en cuanto *conatus* o expresión de la *potentia Dei*. Se trata del dinamismo de nuestra *ratio* singular que persevera en su afirmación y pervivencia. Por otro lado, hemos visto que en un régimen de necesidad, toda dinámica individual está necesariamente regida por el poder que establece el orden de la Naturaleza, y, en general, de todas las *rationes* de los individuos superiores. Al interior del *commune institutum*, es la impotencia la que triunfa dentro de la ambivalencia de la imaginación. Se trata de una constatación experiencial por parte de Spinoza, y una constatación que todos los seres humanos podemos hacer. Pero, paralelamente, se trata de la posibilidad de establecer un giro, un cambio, una modificación que venga propiciada por el uso de las fuerzas del alma al interior de la condición de servidumbre, de modo que las regulaciones

---

<sup>330</sup> TIE I, 1.



extrínsecas queden dispuestas para ser aprovechadas conforme a lo que nuestra naturaleza individual determina y exige. En otras palabras, si en el orden de vida usual nuestra relación con el exterior deviene inevitablemente en tránsitos tristes, cabe pensar un orden en el que las determinaciones del entorno logren una alegría constante (que es el esfuerzo que define esencialmente nuestra naturaleza).

Se ha de reconocer, por lo tanto, la patología del orden común por el que usualmente nos guiamos. No hay en el afán de atender a las cosas naturales tal como son de Spinoza ninguna suerte de conformismo con la realidad, ni una mera resignación respecto de lo que está dado. Se trata, por el contrario, de ensayar una terapia que, sirviéndose de las fuerzas y herramientas con las que contamos, supere las constantes tristezas y pesadumbres de las que somos presa. El esfuerzo debe dirigirse a ensayar un *novum institutum*, un nuevo orden en medio del régimen de afectividad ineludible. Uno que considere la necesidad dinámica que imponen las *rationes* superiores, pero que se valga de ella de modo tal que el impulso amoroso prevalezca. El nuevo orden, el objetivo de la terapia ética tendrá un objetivo claro: introducir reglas y orden a los afectos, como propondrá la *Ética*<sup>331</sup>, de modo que la perseverancia en la acción del *conatus* (del ser corporal y del conocer del alma) quede asegurada.

Las reglas de ordenamiento del *novum institutum* se caracterizan, según el *Tratado de la reforma*, por una búsqueda de asegurar que los afectos de amor creen relaciones afirmativas, seguras y constructivas. Volvemos a la *terapia* spinoziana de la que hicimos mención al inicio de esta investigación:

“Por lo demás, esos males parecían provenir de que toda nuestra felicidad o infelicidad reside en un solo punto: ¿a qué clase de objeto estamos apegados por el amor? En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputa; no estaremos tristes si se pierde, ni sentiremos envidia si cae en posesión de otro; ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma (*commotiones animi*). Pero estas pasiones son nuestra herencia cuando amamos cosas percederas, como aquellas de que hemos hablado. Mas el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta el alma con una alegría pura y exenta de toda tristeza; bien grandemente deseable y que merece ser buscado con todas nuestra fuerzas. Por cierto no he escrito sin razón estas palabras: solo si podía reflexionar seriamente (*Verum non absque ratione usus sum his verbis: modo possem serio deliberare*). Pues por más claramente que mi espíritu

---

<sup>331</sup> Cf. E V, 1, donde el orden de las ideas implica el orden de las afecciones del cuerpo. Las siguientes proposiciones de la quinta parte dan cuenta de la posibilidad de este *novum institutum*.

percibiera lo que precede, aun no podía desprenderme por entero de toda avidez, deseo de placer y de gloria”<sup>332</sup>

Este *serio deliberare*, esta posibilidad de librarse de pasiones tristes (que es lo que Spinoza comprenderá como libertad), se logra mediante la actividad de la razón que produce reglas respecto de aquello que es digno de amar, aquello que es conveniente amar. Esto no implica una ruptura con la condición imaginaria. Muy por el contrario, se trata de un ejercicio que el conocimiento racional impone a la imaginación y, mediante el cual, pueden efectivamente transformarse las relaciones amorosas imaginarias en relaciones de amor que no procuren futuras tristezas y frustraciones de la tendencia del alma a perseverar en la alegría. Ser libres en medio de la servidumbre; ser potentes en medio de la impotencia. Esta peculiar tensión dinámica, y su relación con el amor, es la que determinaremos en el séptimo párrafo. Mostraremos cuál es el fundamento del amor hacia lo conveniente y realmente digno de amor (que veremos se funda también en otra dinámica amorosa: el amor a sí mismo). Se desarrollará cómo la razón juzga en medio de la afectividad aquello que es conveniente, y lo que no, al interior de la terapia ética.

El último párrafo, por su parte, indagará la condición inevitablemente política del ser humano y las tensiones particulares que ella presenta. En efecto, la política es la creación de un nuevo individuo: el Estado. Y este, al igual que el ser humano, tendrá su propio orden común, un orden imaginario y sometido a las derivas de la imaginación. Pero, un orden que es también susceptible de la actividad de la razón y, con ello, de una reforma o terapia ética del amor. Se tratará de una segunda dimensión de la terapia ética, mediante la cual se logra una nueva forma del amor político, la *concordia*, pero se aseguran también, con mayor vigor, las condiciones para toda terapia ética pensable.

---

<sup>332</sup> TIE I, 3.

## §7. La razón amorosa y el mundo: el orden del amor conveniente

El capítulo anterior solo ha indagado por las fuerzas del alma, en cuanto se expresan en la imaginación; así como por los mecanismos que, en medio de la servidumbre, dan lugar a las nociones comunes. Según cuán bien dispuesto esté el cuerpo humano<sup>333</sup> a ser afectado y permanecer en el cambio<sup>334</sup>, el alma podrá llegar a ser afectada suficientemente por varios individuos y tendrá el poder suficiente para formar universales. Mediante una reflexión, el alma podrá crear otra idea que solo atienda al remanente adecuado que esos universales envuelven. Este remanente es una cierta pauta de conveniencia entre nuestro cuerpo y el de los individuos afectantes. Una semejanza entre nuestra naturaleza y la del individuo afectante. Este remanente adecuado es denominado, como se ha visto, noción común. No puede perderse de vista, sin embargo, que todo este proceso de constitución de las nociones comunes demanda un cierto grado de potencia, de *conatus*. Con ello, el forjamiento de estas nociones está necesariamente asociado al impulso o esfuerzo del alma<sup>335</sup>. Esfuerzo, este último, que quedaba descrito en el impulso por trabar vínculos amorosos con el entorno. El alma se empeña en imaginar cosas que la alegren, se empeña en el amor. Pero, en el capítulo precedente las nociones comunes y el impulso han sido tratados solo aisladamente y no han mostrado cómo están articulados entre sí. Esta articulación es, de hecho, la que termina de definir a la actividad de la razón o segundo género del conocimiento. Dar cuenta de esto es el objetivo del presente párrafo. Y, con ello, dicha articulación debe dar cuenta de cómo, considera Spinoza, se puede constituir el *novum institutum*, que la terapia del amor mediante el conocimiento pretende efectuar.

Debe considerarse que el vínculo entre el impulso amoroso y las nociones comunes aparece con claridad en la noción de virtud, que propone la *Ética*. Con ello, la interrogación por la vinculación entre estos dos elementos se transforma en el desarrollo de qué implica, para Spinoza, la acción virtuosa. Ahora bien, para Spinoza obrar con virtud implica el obrar guiados por la razón. Y, con ello, se hace necesario indagar respecto de qué entiende Spinoza por esta guía de la razón. Actuar así

---

<sup>333</sup> La buena disposición primaria del cuerpo humano, aquella que depende si se quiere del nacimiento, requisito indispensable para el ascenso racional, no está a merced de cada individuo, sino a merced del orden de la Naturaleza en su conjunto. De ahí que Spinoza indique, en el *Tratado político*, que "la experiencia, no obstante, enseña hasta la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano" (TP II, 6).

<sup>334</sup> Se alude, de esta manera, a la función metabólica que hemos identificado como elemento fundamental del dinamismo del *conatus* corporal. Esto ha sido desarrollado en el cuarto párrafo.

<sup>335</sup> De otra manera se muestra esta necesaria vinculación entre *nociones comunes* e *impulso amoroso*. Como sigue: al seguirse exclusivamente de nuestra naturaleza las nociones comunes y al no mediar distinción entre el *conatus* y la naturaleza; aquello que se sigue exclusivamente de la naturaleza de nuestra alma está asociado al impulso amoroso, que es el esfuerzo mismo de nuestra naturaleza, en cuanto se expresa en el atributo del Pensamiento.

guiados, según se verá, no es otra cosa que seguir las prescripciones y dictámenes que la propia naturaleza o *ratio* (en el sentido físico del término) establece en su actividad regulada o legislada con el propósito de conservarse. Si esto es el caso, el dictado fundamental de la razón, que conduce a la virtud, será observar solo nuestra naturaleza y buscar que sus regulaciones se cumplan a toda costa. La guía de la razón estriba, por lo tanto, en un amor a sí mismo que debe ponerse como fundamento de las determinaciones de nuestro deseo. La primera forma racional del amor, que es la piedra de toque para la superación de los amores imaginarios, es el amor hacia uno mismo. Y toda actividad del *conatus* y el dinamismo de la *ratio* pasan a poder ser comprendidos como efectos de este amor a sí. Ahora bien, quien amándose a sí mismo quiere seguir auténticamente los dictámenes de su propia *ratio* y lograr una acción virtuosa, habrá de considerar que esta se encuentra en una inevitable relación con el entorno. De ahí que la razón no solo dicte un amor a sí mismo, como regla afectiva de la virtud, sino también dicta la necesidad de evaluar, tomando el amor hacia nosotros mismos como criterio, qué debe amarse en el entorno de modo que el amor hacia uno mismo no quede mellado. El impulso amoroso queda, por lo tanto, legislado y regulado por el amor hacia uno mismo, siempre que se sigan los dictámenes de la razón. Y, con esta consideración respecto de lo que el amor hacia uno mismo exige amar del entorno, puede comprenderse la asociación que los conceptos de virtud y razón guardan con el sentido spinoziano de libertad. El desarrollo preliminar de estos conceptos resulta ineludible para comprender la articulación entre nociones comunes e impulso amoroso, en cuanto todos estos conceptos remiten a la condición ya articulada de ambos elementos. Por ello, el análisis de estos se llevará a cabo en la primera sección de este parágrafo.

El amor de sí como fundamento racional, en relación con el entorno, experimenta una transformación necesaria. Al vincularse inevitablemente con el entorno, el amor a sí mismo se transforma en un amor por lo útil (o bueno). Lo útil es aquello que ama aquel que se ama a sí mismo y que, por consiguiente, obra con virtud según los mandatos de la razón. Reconocer cómo esta última puede determinar lo *verdaderamente* útil será la labor de la segunda sección. Spinoza ofrece un criterio para lograr determinarlo. Si se toma el amor a uno mismo como fundamento de la razón, el criterio racional de evaluación del entorno surge de inmediato: es verdaderamente útil aquello que es semejante a nuestra naturaleza, a la que la propia razón exige amar por sobre todas las cosas. Verdaderamente útil es lo que *conviene* con (a) nuestra naturaleza, en cuanto por *conveniencia* Spinoza entiende semejanza. Así, la razón regula al impulso amoroso a amar lo conveniente, de modo que no resulte en un amor frustrado o contraproducente. Ahora bien, si el amor del segundo género determina a amarse a sí para, según este amor, amar lo semejante, se vuelve inevitable que contemos con un conocimiento respecto de nosotros mismos para poder evaluar aquello que *conviene* con nuestra naturaleza y que es, por lo

tanto, aquello con que el impulso amoroso de nuestra alma queda asegurado. Y, en cuanto solo las nociones comunes permiten este conocimiento de uno mismo, quedará establecida con claridad la articulación entre los dos elementos que motivaban las indagaciones del presente párrafo: las nociones comunes y el impulso amoroso. Solo podremos tener seguridad para el logro de este último, en la medida en que contemos con nociones comunes.

Tras haber revisado el fundamento racional del amor, así como los criterios para su logro, se han de dar, por decirlo así, unos pasos atrás. En efecto, debemos comprender el carácter servil con el que necesariamente lidia la razón y por el cual se encuentra infinitamente superada. Después de todo, Spinoza reconoce que todos persiguen lo útil, pero que, incluso así, muchos luchan por su servidumbre como si se tratara de su libertad<sup>336</sup>. Esta noción imaginaria, o falseada, del bien y lo útil pueden conducir a la depredación de nuestra propia naturaleza o *conatus*. Veremos tanto un caso emblemático (aquellos que hacen el bien por evitar el mal), como los fundamentos de la génesis imaginaria del bien. Pero, no solo pueden existir nociones falseadas del bien, sino que la razón es del todo impotente si no puede convertir las nociones verdaderas de bien y mal en afectos. Y esto es otro indicio de nuestra condición de servidumbre. Los afectos, considera Spinoza, solo se combaten con afectos y si algo ha de hacer el conocimiento verdadero, debe resolverse en el terreno afectivo. Si esto es el caso, se comprende que la razón, en cuanto nuestra naturaleza está sometida al entorno, cumpla con evaluar qué afectos son concordantes, y cuales contrarios, a ella misma. Aparecerá, en este contexto, una forma del amor que es contradictorio con el amor conveniente que impone la razón: el *amor excesivo*. Tras la evaluación de los afectos, todavía se debe aclarar cómo la razón puede transfigurar el orden afectivo de la imaginación y adecuarlo al orden conveniente del amor. Esto se logrará mediante un ejercicio imaginario, según se verá, que está al menos insinuado por Spinoza. Por último, deberá reconocerse que incluso evitando las formas imaginarias del bien, produciendo adecuadas evaluaciones de los afectos, evitando el amor excesivo y practicando el ejercicio imaginario para transformar el orden imaginario en uno racional; el entorno sigue operando y siendo determinante. No tenemos poder para tener un alma libre, porque tampoco lo tenemos para tener un cuerpo sano. Del análisis de los falseamientos del bien y de la relación entre afectividad y razón se encargará la última sección de este párrafo, y daremos por terminado el análisis sobre la primera forma del amor racional.

---

<sup>336</sup> E IV, pref.

### *La virtud como amor a sí mismo*

Las premisas que han establecido los capítulos anteriores han dado cuenta de elementos que debemos retener en la memoria. En cuanto seguimos el orden de la imaginación y somos siervos, la frustración de nuestro impulso por estar alegres resulta inevitable. Estamos usual y regularmente expuestos a la regulación de individuos de los que somos solo parte y que nos superan en poder. El deseo, sometido a una regulación superior, experimenta constantemente transiciones contrarias a su naturaleza, reactividades odiosas y tristezas. Frente al imperio de la Naturaleza, nada podemos. Nuestra posible destrucción asedia constantemente y debe llegar inevitablemente. Y esto, ya sea porque la conservación del individuo superior así lo amerita, o porque la relación con un individuo superior diverso (interacción regulada, a su vez, por un individuo incluso superior), así lo dispone. Así, por ejemplo, se hace inevitable que suframos tránsitos de tristeza o la propia muerte en función de que ocurra algún desastre natural en nuestra localidad (en cuanto solo somos partes del individuo geográfico al que pertenecemos). Así también, nos entristeceremos por la pérdida de algo amado, por ser presas de alguna enfermedad, o porque otros hombres nos promueven afectos odiosos mediante el miedo o la violencia. Todas estas son consecuencias de nuestra servidumbre, producto de que nuestro poder y control es limitado y alcanza auténticamente solo el poder de la propia conservación del cuerpo. Somos solo parciales, y como declara Spinoza, “es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer otras mutaciones que las que puedan entenderse por su sola naturaleza y de las cuales sea causa adecuada”<sup>337</sup>.

No obstante, existe la promesa terapéutica del *novum institutum* como contraparte. Este nuevo orden está ligado a la posibilidad de lograr que el impulso amoroso no se frustre, con tal de que nos valgamos del poder del conocimiento sobre el amor. Y esta acción del conocimiento sobre el amor es lo que Spinoza propiamente define como *virtud*. En efecto, quien actúa virtuosamente resulta expuesto en menor grado al régimen de la fortuna propio de la condición servil. Su impulso amoroso resulta, por ello, menos expuesto a la frustración. Nunca podremos evitar ser solo partes, de eso está cierto Spinoza, pero podemos hacer que todo el poder del que somos capaces (todas nuestras posibilidades auténticas de producir efectos desde nosotros mismos) sea llevado a cabo en máximo grado. Y el logro de esta menor exposición a la frustración del impulso amoroso, queda enlazado también a las nociones comunes, mediante el concepto spinoziano de virtud. El análisis de esta, por lo tanto, es inevitable para ratificar la conexión que entre las ideas del segundo género del conocimiento y el

---

<sup>337</sup> E IV, 4.

esfuerzo por trabar vinculaciones amorosas con el entorno establece Spinoza. Y esta articulación sigue, al menos, tres etapas.

Primero, Spinoza identifica, desde su definición, la virtud con el *conatus*: “por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza”<sup>338</sup>. Ser virtuoso es hacer prevalecer la fuerza generadora de efectos que expresamos en cuanto partícipes de la esencia de Dios, pero en la medida en que se expresa exclusivamente por nuestra naturaleza y no determinada imaginariamente por el entorno. Se trata de la determinación interior de nuestra naturaleza (de nuestra *ratio*). Ahora bien, esta determinación interna, como se vio en el cuarto párrafo, no es otra que la conservación de sí misma: “el esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud”<sup>339</sup>. Y, con ello, el principio de la virtud es el hecho mismo de perseverar en la existencia propia: “nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”<sup>340</sup>. La virtud recupera, en Spinoza, su sentido auténticamente latino, que la asocia con el sustantivo *vis*: fuerza, fortaleza, vigor, energía. Virtuoso es, pues, quien expresa su fortaleza conservativa.

Se es virtuoso en cuanto nuestra naturaleza, expresada en el alma y el cuerpo, se vuelve causa eficiente exclusiva de las cosas que desde ella pueden ser explicadas. La virtud es lograr ser razón suficiente en mayor grado de las acciones que produce nuestra naturaleza<sup>341</sup>. No admite, por lo dicho, ser comprendida como la adecuación a ciertas normas de acción exteriores (ya determinadas por la naturaleza, por la cultura, o por un ente supremo), sino como una acción donde prevalece la determinación interna, y conservativa, de la actuación individual. Se es virtuoso en la medida en que se llega a ser en el máximo grado (tanto cuanto nuestro poder alcanza) uno mismo. En la medida en que se posee virtud ética, por ende, se es más auténtico. La conservación del propio *conatus* se comprende, por ello, como un esfuerzo por permanecer en uno mismo. Si esto es el caso, y este es el segundo paso en la articulación entre impulso amoroso e ideas adecuadas mediante el concepto de virtud, habrá de considerarse qué implica este *conatus* para el cuerpo y qué, para el alma. Ahora bien, debe considerarse que este esfuerzo esencial, tal como se mostró en el capítulo precedente, solo tiene sentido cuando se considera en un comercio fluido con el entorno. Así, por ejemplo, el cuerpo cumple

---

<sup>338</sup> E IV, def. 8.

<sup>339</sup> E IV, 22, cor.

<sup>340</sup> E IV, 21.

<sup>341</sup> Cf. Della Rocca, M., *Spinoza*, pp. 1-12.

su propia conservación, y obra virtuosamente, en la medida en que pueda hacer que su metabolismo interactúe con el entorno de tal modo que asegure su perseverancia. De la misma manera, el alma logra su virtud solo en cuanto puede promover vínculos amorosos con el entorno y, por ello, tránsitos constantes hacia la alegría. La conservación metabólica y el impulso amoroso son, de hecho, el modo específico en que una y la misma *ratio*, nuestra *ratio* humana, se expresa en cada uno de los atributos que le competen. Son las dos expresiones de *conatus* de dicha *ratio* y, con ello, sus expresiones de virtud.

El tercer paso, que da Spinoza, es atender a que si se comprende la virtud como un volverse causa de los efectos que se deducen de la propia naturaleza, ella no solo queda vinculada al *conatus*, sino también a la causalidad adecuada. Con ello, finalmente, la virtud queda involucrada también con la producción de ideas adecuadas, así como con el impulso amoroso. No es extraño, por ende, que Spinoza coloque como un elemento determinante de la virtud a las ideas adecuadas: “no puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino solo en la medida en que está determinado por el hecho de entender”<sup>342</sup>. Las nociones comunes se constituyen, por lo tanto, como condiciones determinantes para el logro de la virtud. No sabemos, empero, cómo cumplen este papel. Con todo lo dicho hasta el momento podemos dar por probado aquello que pretendíamos, a saber, que la virtud articula patentemente las nociones comunes con el impulso amoroso o *conatus* del alma. Pero, paralelamente, la pregunta por cómo se engarzan el impulso amoroso del alma y las nociones comunes se transforma en una indagación respecto a cómo es posible el régimen de la virtud en Spinoza. Quien obra con virtud, en efecto, cumple constantemente su impulso amoroso y lo hace determinado por ideas adecuadas.

Para Spinoza, asimismo, quien actúa con virtud obra necesariamente guiado por la razón (*qui ratione ducitur*)<sup>343</sup>. Esto, por lo demás, se sigue del hecho de que quien obra con virtud lo hace determinado por ideas adecuadas. Si esto es el caso, la indagación por el régimen de la virtud resulta idéntica a la indagación respecto del ser guiados por la razón. Por lo tanto, si se ha de indagar por cómo opera la virtud para lograr el objetivo principal de este párrafo, resulta ineludible intentar comprender de qué se trata esta guía de la razón de la que habla Spinoza. Aunque no existe una definición explícita de esta guía, la actividad de la razón aparece descrita en un importante escolio de la *Ética*:

---

<sup>342</sup> E IV, 23.

<sup>343</sup> La siguiente proposición de la *Ética* ratifica lo dicho: “Obrar absolutamente por virtud no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar el ser (estos tres términos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad” (E IV, 24).



“Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan (*convenient*) con las reglas de la razón humana (*rationae humanae regulis*), y cuáles, en cambio, son contrarios (*contrarii sint*) a ellas. Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento. Como la razón no exige nada contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte. Supuesto, además, que la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan su naturaleza”<sup>344</sup>

La razón, según se lee en el pasaje, tiene para Spinoza un rol fundamentalmente prescriptivo y evaluativo. La razón determina cuáles afectos convienen con sus prescripciones y cuáles no. Ahora bien, la formulación de Spinoza nos permite inferir algo más y que, incluso, pasa por ser la definición de razón buscada. En efecto, la razón (*ratio*), dice Spinoza, solo prescribe aquello que es conveniente, y nunca contrario, con las reglas de la propia naturaleza, que hemos visto es idéntica a la *ratio* (en el sentido físico del término). Comprendida así, la actividad racional no es otra cosa que la exigencia que la esencia del ser humano se impone a sí misma: la *ratio* no exige sino lo que la *ratio* dispone<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> E IV, 18, esc.

<sup>345</sup> Hay quien ya ha señalado que esta igual denominación para la relación entre las partes de un individuo y para la razón, como segundo género de conocimiento, no es una mera homonimia, sino un componente fundamental para la comprensión del sistema spinoziano. Al respecto, Lin señala: “There must be then some other kind of *psychological* pattern [así traduce el latín *ratio*] that ideas must realize in order for them jointly constitute a single complex idea. Just what kind of psychological pattern is this? Spinoza’s answer can be found in his word for pattern, ‘ratio’ which in Latin means both pattern and reason. The mind strives to preserve its rationality. Rationality is the psychological pattern that defines the existence of the mind” (Lin, Martin, “The Power of Reason in Spinoza”, en: *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 6-7). Nos valemos de dicha aproximación por resultarnos no solo sugerente y pertinente, sino una clave sencilla para comprender el vínculo entre la razón y la propia naturaleza (o *ratio*) de manera inmediata.

La razón implica seguir las exigencias que las leyes de la naturaleza individual prescriben en la regulación de los individuos componentes. Y, en cuanto la naturaleza individual no es nada distinto del *conatus*, se hace patente que entre la actividad virtuosa y la guiada por la razón no media distinción alguna. Y atender a las exigencias de la *ratio* resulta el desarrollo de la actividad virtuosa que, asimismo, articula en su interior al impulso amoroso y las nociones comunes que nos ocupan.

Las exigencias de la *ratio*, según indica el pasaje previo, son cuatro: que cada quien se ame a sí mismo, que busque la propia utilidad, que apetezca ser más perfecto o transitar a la alegría y, como consecuencia primordial del virtuosismo, que cada quien se conserve en la existencia. Las últimas dos consecuencias –el deseo de transitar a la alegría y la perseverancia en la existencia– son una y la misma cosa, como se ha señalado líneas arriba. Se reservan los comentarios respecto de la búsqueda de la propia utilidad para ser atendidos con detalle luego. Es, por lo demás, la primera prescripción de la razón la que debemos destacar aquí y mostrar en su carácter primario y fundamental, a saber, el amor a uno mismo. Se mostrará, hasta qué punto, este amor a sí es, realmente, el fundamento último de la guía de la razón y, por consiguiente, el fundamento último de la virtud.

El primer dictamen de la razón señalado, el amor a sí mismo, debe comprenderse como la expresión del esfuerzo con que el alma busca preservarse en su propia esencia. Se trata, de hecho, del fundamento auténtico de la virtud, como expresión directa de la conservación de sí. Fundamento que, no podía esperarse otra cosa, remite a una determinación afectiva amorosa. Ahora bien, si se define con Spinoza qué implica este amor a uno mismo, habría de procederse como sigue: este es una alegría cuya causa reconocemos en nuestra propia naturaleza. Esta definición, y es lo que debe considerarse con atención, coincide completamente con la definición que da Spinoza de la *satisfacción de sí mismo* o *contento de sí* (*acquiescentia in se ipso*). Esta es “... una alegría nacida de que el hombre se considera a sí mismo y considera su propia potencia de obrar”<sup>346</sup>. Según la definición, este afecto no es otra cosa que la experiencia de un tránsito hacia la alegría que tiene a nuestra propia naturaleza o *conatus* como su causa. El amor a uno mismo y el contento de sí resultan ser, por ende, uno y el mismo afecto. Tan fundamental es este amor a sí mismo, que Spinoza llega a afirmar que “la satisfacción de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar”<sup>347</sup>. Sin duda, en cuanto amo mi propio esfuerzo, procuraré que su dinamismo de trabar vínculos amorosos con el entorno prevalezca y me cuidaré, según los medios que tenga a disposición, de que así sea. Solo en cuanto el amor a uno mismo persevera, puede perseverar también el impulso por conservarse y,

---

<sup>346</sup> E III, def. aff., 25.

<sup>347</sup> E IV, 52, esc.

consecuentemente, el impulso amoroso (que hemos señalado, constituyen los dos últimos dictados de la razón).

Pero, el amor a sí mismo no solo funda la virtud mediante su relación con el impulso amoroso, sino que resulta ser la virtud misma y el resultado del ser guiados por la razón. Pues, no solo determina el deseo a cuidar la realización del impulso amoroso, sino que, quien se ama a sí mismo, solo puede poseer –según Spinoza– un conocimiento adecuado:

“La satisfacción de sí mismo es una alegría nacida del hecho de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar. Mas la verdadera potencia de obrar del hombre, o su virtud, es la razón misma por la que el hombre se considera clara y distintamente. La satisfacción de sí mismo nace, pues, de la razón. Además, ningún hombre, mientras se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea adecuadamente, sino lo que se sigue de su potencia de obrar, esto es, lo que se sigue de su propia potencia de entender; por tanto, de esta sola consideración nace la satisfacción más alta que puede darse...”<sup>348</sup>

El pasaje es explícito: en cuanto el ser humano se considera a sí mismo, se ama, y en tal medida no puede sino tener ideas adecuadas. El amor a sí mismo reúne el propio *conatus*, expresado en el impulso amoroso del alma, con las ideas adecuadas. Y, con ello, el amor a uno mismo resulta idéntico a la virtud. Si bien no hay una alusión directa de Spinoza respecto de esto, queda claro por lo dicho que las exigencias de la razón no pueden sino motivar el amor a sí y estar fundadas en él. Si esto es el caso, el hombre busca lo útil, la alegría y la conservación, los otros dictámenes de la razón, porque se ama a sí mismo en el más alto grado. La virtud supone este amor a sí primitivo y originario; un narcisismo primordial<sup>349</sup>. Este amor es, por lo demás, la determinación amorosa del propio *conatus*. En conclusión, no solo hay un impulso de trabar vinculaciones amorosas con el entorno, sino que este último, es expresión del amor hacia uno mismo que expresa afectivamente el dinamismo del propio *conatus*.

Obramos con virtud y seguimos las exigencias de la razón, solo en la medida en que amándonos a nosotros mismos atendemos a que prevalezca el impulso amoroso. Ahora bien, en cuanto este último supone la ineludible interacción con el entorno, la actividad racional y virtuosa debe enfrentarse a las

---

<sup>348</sup> E IV, 52, dem.

<sup>349</sup> Es, sin dudas, elocuente la simetría entre esta propuesta y la del psicoanálisis (cf. Castoriadis, C., “Las raíces psíquicas y sociales del odio”, en: *Figuras de lo pensable*, Valencia: Cátedra, 1999).

determinaciones que este impone. Este entorno, aunque muchas veces hostil, es también nuestra fuente de vida y existencia. La relación que entre el amor a uno mismo y el entorno se establece, dada la aparición del impulso amoroso, resultan en una tensión. La ambivalencia de la servidumbre reaparece. Por un lado, el amor a uno mismo exige exclusivamente seguir las regulaciones de nuestra *ratio*, dejando de lado las determinaciones imaginarias del entorno; pero, es también el reconocimiento de que solo podemos lograr eso, en cuanto nos vinculamos con dicho entorno, que promueve nuestra continuidad y existencia. El amor a sí mismo no es una renuncia al exterior, sino, más bien, un aprovechamiento profundo de sus riquezas en la medida en que nos permiten conservarnos.

Cuando Spinoza atiende a las dinámicas de la razón es enfático en determinar la necesidad de este comercio con el entorno:

“Además, se sigue, en virtud del Postulado 4 de la parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros (*commerccium rebus quae extra nos sunt*); si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan (*convenient*) por completo con nuestra naturaleza”<sup>350</sup>.

Debe reconocerse que hay cosas que nos son útiles para conservarnos y, por ello, conformes con el amor a sí que exige la virtud. La renuncia a lo exterior es, antes que un gesto de libertad, una clara evidencia de impotencia. La ambivalencia reaparece, como advertíamos, pues es tan verdadero para Spinoza que el entorno estorba en el logro de la virtud, como lo es que sin él ninguna virtud resulta pensable. Se hace, por lo tanto, urgente establecer un criterio para determinar qué clase de comercio con el exterior es condición de servidumbre y cuál, por el contrario, expresión de virtud. En efecto, el criterio no puede prescribir el solipsismo, por mucho que encuentre obstáculos en las determinaciones extrínsecas del *conatus*. Intentos como el cartesiano de suspender metodológicamente nuestra relación con el entorno son, desde la perspectiva spinoziana, eriazos y ajenos a la razón. Lo que prescribe el criterio de la razón es, por el contrario, la exigencia de reconocer

---

<sup>350</sup> E IV, 18, esc.

lo útil para nuestra naturaleza. Y esto, según el pasaje, no es otra cosa que lo que conviene con ella. Amándonos a nosotros mismos, amamos lo conveniente con nosotros. Debe investigarse qué significa esta utilidad que impone la guía de la razón en la siguiente sección.

Pero, vale aquí extraer una consecuencia adicional respecto de esta consideración del vínculo necesario entre virtud, razón y entorno. El análisis hasta aquí realizado, en efecto, nos permite comprender con mayor claridad en qué consiste la libertad que promete la terapia ética spinoziana. En efecto, solo quien actúa guiado por la razón y con virtud es libre. Pero, dado lo anterior, esa libertad no podrá concebirse como una ausencia de determinaciones del entorno, sino como la evaluación de estas determinaciones poniendo como fundamento el amor a uno mismo. Para Spinoza, la libertad es una conquista que acontece *en medio de* la servidumbre<sup>351</sup>. El hombre virtuoso actúa bajo el dictamen de la razón de amarse a sí mismo y hace lo primordial para la conservación de su propio ser, de su propia vida. Se esfuerza en ajustar las dinámicas de su deseo según ese mandato. El virtuoso está en medio de esta relación, y solo en ella tiene sentido la libertad:

“...veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que es guiado por el solo afecto o por la opinión, del hombre que es guiado por la razón. Aquel, en efecto, quiéralo o no, hace lo que mayormente ignora; pero este no complace a nadie sino a sí mismo, y solo hace lo que sabe es primordial en la vida y que por ello desea en grado máximo; y por eso al primero lo llamo *siervo* y al segundo *libre*...”

El hombre libre es solo contrario al siervo, en cuanto adecúa su deseo a lo que el amor hacia sí mismo determina. No complace a nadie, sino a sí mismo, con lo que determina su deseo según el amor que hacia sí mismo experimenta. El hombre libre solo observa su propia naturaleza, dado este amor que por sí mismo siente, y ama solo aquello que el amor hacia sí mismo le impone. El siervo, por el contrario, fluctúa respecto de sus amores inevitablemente, porque su amor no depende de sí mismo, sino solo de las determinaciones que el entorno promueve. Y ama a las cosas sin atender a lo único que resulta fundamental: su propia naturaleza. La divergencia entre uno y otro es, por lo tanto, solo una cuestión de grado: el hombre libre actúa, según el orden de la naturaleza, produciendo más efectos desde sí guiado por el amor que por sí mismo siente; mientras que el ignorante solo actúa en función de las afecciones que las cosas externas producen en él y determinándose según como ellas lo afectan

---

<sup>351</sup> Hampshire es quien, quizá, con más ahínco y con una lectura realmente estricta del libro cuarto, efectuada sin mayores pretensiones, ha dado cuenta de cuán fundamentales son, e inextricables y en cuanta tensión se encuentran, los conceptos de *libertad* y *servidumbre* en Spinoza (Cf. Hampshire, ‘Spinoza and the Idea of Freedom’, en: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, 1973, pp. 297-298).

de amor. Solo en el juego del amor de sí, que se transmuta en la búsqueda de lo verdaderamente útil en el mundo, puede comprenderse a cabalidad la dinámica amorosa que la razón impone.

### *La razón como amor conveniente*

¿Qué es, empero, lo verdaderamente útil para nuestra naturaleza y qué perseguimos en cuanto nos amamos a nosotros mismos? En otras palabras, ¿cómo determinamos aquello que es útil para nosotros en cuanto nos amamos a nosotros mismos y nos esforzamos por conservarnos? La noción de utilidad, en Spinoza, está engarzada a las ideas de lo bueno y lo malo: “llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar”<sup>352</sup>. Bueno es, si somos precisos, lo que sabemos que nos es útil<sup>353</sup>; “... malo, en cambio, lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien”<sup>354</sup>. Pero, lo útil, como examinaremos en la siguiente sección, está expuesto a diversas formas de falseamiento imaginario y, si cuenta con los refuerzos sociales del caso, este falseamiento puede persistir con vigor. Esta sección, por ende, no atenderá a las formas falsas de lo bueno, sino que indicará cómo es que la razón, mediante el amor a uno mismo, permite la persecución de lo verdaderamente bueno.

Ahora bien, los conceptos del bien y del mal, sufren en el prefacio del libro cuarto de la *Ética* una redefinición, una acotación respecto de su sentido, que los muestra en dos facetas: una puramente extrínseca y otra que solo considera nuestra naturaleza o intrínseca. Se trata, la primera, del origen imaginario del bien y el mal; mientras la segunda indica la determinación racional de ambos conceptos<sup>355</sup>. En efecto, en dicho prefacio se afirma:

“Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas –consideradas estas en sí mismas-, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que hemos formado a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al

---

<sup>352</sup> E IV, 8, dem.

<sup>353</sup> “Por bueno entenderé lo que sabemos que nos es útil” (E IV, d1).

<sup>354</sup> E IV, d2.

<sup>355</sup> En E IV, 14 y 15, Spinoza habla de ‘el *verdadero* conocimiento de lo bueno y lo malo’ y del ‘deseo ue nace del *verdadero* conocimiento de lo bueno y lo malo’, pero cuando habla de la génesis reflexiva de las nociones de bueno y malo en los afectos, en E IV, 8, nunca usa ahí el término ‘verdadero’. De ahí que sostener una dimensión imaginaria o falsificada del bien no resulta en absoluto descabellado. Ya para quien lea el libro IV, la distinción entre lo verdadero y lo falso del segundo libro están hechas.

mismo tiempo buena y mala, y también indiferente... De todas formas, aun siendo esto así, debemos conservar estos vocablos. Pues, ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conserva esos vocablos en el sentido que he dicho. Así, pues, entenderé en adelante por ‘bueno’ aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por ‘malo’, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo”<sup>356</sup>.

Si bien Spinoza considera las ideas de bien y mal como puramente relativas al exterior, pasa de inmediato a redefinirlos para su uso en las dinámicas de la razón. En efecto, rescata y conserva las nociones de “bueno” y de “malo” solo en cuanto puede determinar una transformación de nuestra sola naturaleza. De hecho, el modelo ideal de la naturaleza humana en cuestión, al que las ideas de bien y mal quedan subordinadas, implica poder considerar al hombre no mediante la impotencia y la negación, sino como afirmando su propia realidad en toda su propia capacidad<sup>357</sup>. Por ello, el modelo ideal de ser humano no es nada distinto que la conquista de la virtud. Es la conquista del poder determinarnos en el máximo grado según nuestra propia naturaleza. Así definidos, lo bueno y lo malo dependen de un saber *con certeza*, adecuado y verdadero, que se establece según el ideal del hombre libre o virtuoso. O sea, lo bueno y lo malo se redefinen en función de que estas nociones pasan a considerarse en su relación con el amor a uno mismo.

Ahora bien, cabe dejar sumamente claro que eso no quita el origen afectivo de lo bueno y lo malo. De hecho, ambos conceptos están vinculados en su origen a la transicionalidad de nuestro *conatus*. Y solo sobre ella, ulteriormente, puede juzgarse aquello que es útil, y qué no, según la virtud. Y esto por una razón simple. El esfuerzo amoroso que determina el *conatus* del alma, y consecuentemente su virtud y la exigencia primordial de la razón, solo es comprensible desde las transiciones afectivas. Más se ama uno a sí mismo y más dotado de virtud estamos en cuanto logramos aprovechar el entorno para promovernos tránsitos constantes hacia la alegría. Si lo bueno y lo malo son conceptos idóneos para evaluar cuanto impera el amor a uno mismo, en la medida en que el impulso amoroso prevalece; solo pueden serlo en cuanto entre lo bueno (y lo malo) y el afecto de la alegría (y la tristeza) no media distinción alguna<sup>358</sup>:

---

<sup>356</sup> E IV, pref.

<sup>357</sup> Al respecto, *cf.* E IV, pref., cuando Spinoza determina cómo puede comprenderse la perfección y la imperfección en relación a la realidad.

<sup>358</sup> *Cf.* 2, §5, 1 de este texto.

“En cuanto percibimos, pues, que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, la llamamos buena o mala; y, por tanto, el conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de la alegría o la tristeza. Pero esta idea está unida al afecto del mismo modo que el alma está unida al cuerpo, esto es, esta idea no se distingue en realidad, del afecto mismo, o sea, de la idea de la afección del cuerpo, sino por el solo concepto; luego este conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto mismo, en cuanto somos conscientes de él”<sup>359</sup>.

Lo bueno y lo malo son productos de la actividad reflexiva del alma sobre los afectos. Son, por ello, ideas que se siguen necesariamente de las ideas inadecuadas de la alegría y la tristeza. Ideas que, por un lado, son idénticas a los afectos que reflejan. Pero, en cuanto son reflejos ideales, ideas de afectos –ideas de ideas– son también numéricamente diversas de dichos afectos. Se distinguen y, asimismo, expresan una única realidad: la transición de grado de nuestra naturaleza. La reflexión permite no solo contar con una idea confusa de la alegría y la tristeza, sino que también tenemos una idea respecto de esta idea confusa: lo bueno y lo malo, respectivamente. Útil, o bueno, será aquello que dé lugar a una transición o mutación de nuestra potencia a un mayor poder y, por lo tanto, aquello que permitirá que nuestra esencia goce de mayor realidad<sup>360</sup>. Ahora bien, si es realmente cierto que no existe un desplazamiento de la afectividad en la consideración del bien y el mal, no es cierto tampoco que el bien y el mal, desde una perspectiva racional, sean meramente las ideas de los afectos de alegría o tristeza. Existe el bien para la imaginación y el verdadero bien para la razón.

Este origen afectivo e imaginario del bien y el mal ofrece, sin embargo, otra consecuencia fundamental que hemos de destacar antes de abordar el criterio que brinda Spinoza para reconocer qué sea lo verdaderamente bueno. El afecto queda, como se expuso en el quinto párrafo, asociado con una imagen. La imaginación inevitablemente asocia al afecto esta imagen, que no tiene porqué reproducir la figura de las cosas. Si esto es el caso, lo que conocemos como bueno o malo, consecuentemente, está inevitablemente vinculado no solo con la transicionalidad del *conatus*, sino también con la imagen de la cosa afectante. La alegría y la tristeza se transforman en amor y odio. Reaparecen, de esta manera, los afectos relacionales en la determinación de lo útil y lo bueno. Buena o mala es una idea asociada a la imagen del cuerpo afectante que la imaginación, asimismo, asocia a

---

<sup>359</sup> E IV, 8, dem.

<sup>360</sup> “... cuando digo que alguien pasa de una perfección menor a otra mayor, y viceversa, no entiendo por esto que de una esencia o forma se mude en otra, pues un caballo, por ejemplo, se destruye tanto si se muda en hombre como en insecto, sino que concebimos que su potencia de obrar, tal como se la entiende por su naturaleza, se aumenta o disminuye” (E IV, pref).



la alegría o tristeza. En otras palabras, buenas o malas son las *cosas* del entorno que nos ayudan o impiden el logro de la virtud y que, por ello mismo, odiamos o amamos. Por ello, lo bueno y lo malo son no solo la alegría y la tristeza, sino el amor y el odio que desplegamos frente a las cosas. Con ello, lo verdaderamente bueno será aquello que la razón, poniendo por fundamento el amor a uno mismo, determine como realmente digno de amor.

Hecho el reconocimiento de que no toda cosa amada es verdaderamente buena, se hace necesario establecer ya el criterio que el amor a uno mismo ofrece para determinar lo verdaderamente útil. Ahora bien, en cuanto la razón exige que nos amemos a nosotros mismos por sobre todas las cosas y que estaremos más dotados de virtud en la medida en que cumplamos con dicha exigencia, queda rápidamente establecido cuál es el criterio que la razón impone para determinar qué es digno de amor. Si la exigencia es hacer prevalecer el amor a uno mismo, amaremos consecuentemente todo aquello que sea semejante a nosotros mismos. En efecto, solo en aquello en lo que reconozcamos una semejanza con nuestra naturaleza, y en la medida en que nos es semejante, podremos establecer un vínculo racional de amor, si es que se pone por fundamento de toda acción guiada por la razón el amor a sí. Lo semejante es, según la formulación spinoziana, lo concordante, lo conveniente: “en la medida en que una cosa concuerda (*convenit*) con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”<sup>361</sup>. Por su parte, la *contrarietas* o contrariedad entre la regulación que operan dos naturalezas será fundamento de la tristeza y del mal: “ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria (*contraria*)”<sup>362</sup>. Spinoza alude directamente a la necesidad de considerar la *ratio* corporal para efectuar esta evaluación respecto de las semejanzas entre naturaleza y la determinación de si algo es o no conforme con el amor a uno mismo: “lo que hace que se conserve la relación (*rationem*) de movimiento y de reposo que tienen las partes del cuerpo humano unas respecto a otras es bueno; y, por el contrario, malo, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan diversa relación de movimiento y de reposo unas respecto a otras”<sup>363</sup>. Con ello, lo verdaderamente bueno o malo depende de la comparación que efectuamos entre nuestra propia *ratio* y la exterior, tomando como fundamento la exigencia racional de amarnos a nosotros mismos por sobre todas las cosas. El amor a sí se transforma, por lo tanto, en la segunda exigencia de la razón: la búsqueda de lo útil.

---

<sup>361</sup> E IV, 31.

<sup>362</sup> E IV, 30.

<sup>363</sup> E IV, 39.

La razón guía de modo tal que procura que la *ratio* de quien sigue sus dictámenes prevalezca en sus relaciones con el entorno. Lo hace proveyéndonos de un criterio para evaluar qué es aquello que es digno o no de amor. El criterio será amar solo aquello que revierte en un amor a uno mismo. Para ello, evalúa, tomando como criterio su propia naturaleza, aquello que le es semejante, y solo en la medida y en el grado en que le es conveniente, determina qué es *verdaderamente* útil y bueno. Rechaza, por lo tanto, todo otro bien que la imaginación determine. La razón exige transformar el orden imaginario del amor, extrínseco y sometido constantemente a la frustración y fluctuación, en un *amor* (a lo) *conveniente*. Solo amando aquello que nos resulta conveniente logramos permanecer auténticamente en nosotros, y logramos la conservación de lo máximamente amado por la propia *ratio*, a saber, ella misma.

Establecido esto, se está, por fin en condiciones de indicar cómo las nociones comunes se articulan con el impulso por trabar vínculos amorosos con el entorno, que expresa el *conatus* del alma. Las nociones comunes, tras lo dicho, tienen un papel fundamental en la determinación de lo conveniente para nuestra naturaleza. Ellas establecen la condición de posibilidad para la evaluación de lo semejante con nuestra propia naturaleza. Solo en cuanto nos conocemos a nosotros mismos podemos amarnos y, asimismo, solo en cuanto nos somos conocidos podemos juzgar que es semejante con nosotros y amarlo también. Y, solo en cuanto amamos lo que es conveniente o semejante con nuestra propia naturaleza, aseguramos que el impulso amoroso del alma se cumpla de manera segura, continua y constante. Esto resulta del todo claro, si incidimos nuevamente sobre algunos puntos ya expuestos en el capítulo precedente. La noción común ancla sus raíces en los afectos, pero permite un conocimiento adecuado de nuestra propia naturaleza en función de la interacción afectiva. En efecto, el remanente adecuado del universal imaginario le permite reconocer un aspecto de cómo ella se regula a sí misma. Ahora bien, reconocer qué es verdaderamente útil, y digno de amor en cuanto es consonante con el amor hacia uno mismo, requiere de un ejercicio evaluativo. En este debe ponerse nuestra propia naturaleza como fundamento y, según ella, evaluar qué cosas le son semejantes, o convenientes, o contrarias a ella. Consecuentemente, solo si conocemos nuestra naturaleza, y esto es solo posible mediante las nociones comunes, podemos llegar a saber qué es verdaderamente útil y puede ser amado convenientemente de modo que se evite la frustración del impulso amoroso del alma. Conocer adecuadamente mediante nociones comunes será el único camino mediante el cual logremos la prevalencia del *conatus* propio, y del impulso amoroso en particular. De ahí que, desde la perspectiva de la razón, la esencia misma del alma, su esfuerzo o *conatus*, no sea otra que buscar

entender clara y distintamente<sup>364</sup>. Solo en cuanto conoce adecuadamente, el alma se hace virtuosa y libre.

*El amor conveniente a la intemperie de los afectos*

Se ha mostrado cuán útiles son las nociones comunes para poder perseguir lo verdaderamente útil y bueno, que es aquello que exige para sí quien se ama a sí mismo. El esfuerzo en trabar vínculos con lo útil y conveniente que implica que el impulso amoroso no se frustre. Ahora bien, la relación con el entorno no se limita a la persecución de lo verdaderamente útil. El entorno es también el espacio de la hostilidad. Y eso muestra cuán ardua y tortuosa es la terapia ética, en cuanto nos encontramos a la intemperie de los afectos. Pero, la hostilidad del entorno no se limita solo a los afectos que nos hacen transitar a la tristeza y pueden destruirnos. Hay otras tantas determinaciones mediante las cuales impera la Naturaleza sobre nosotros y que producen formas falseadas de virtud y de bien. Los afectos que determinan nuestro deseo, nunca son simples, sino amasijos imaginarios complejos, que admiten grados sumamente diversos. Por ejemplo, hay quienes pueden actuar de tal modo que se conserve su naturaleza, pero no necesariamente guiados por un amor a sí mismo. Si bien en apariencia el resultado es el mismo, no lo es si atendemos al único fundamento de nuestra virtud: nuestra naturaleza. Hay también génesis imaginarias del bien, que pueden determinar fuertemente nuestro deseo, pero que no suponen ninguna liberación o virtud, sino tan solo males enmascarados de bienes. Que esto ocurra, solo evidencia cuán impotente puede llegar a ser la mera razón contra los afectos. Pero, correlativamente, muestra cuán necesario es que ella pueda evaluar los afectos y admitirlos solo en cuanto puede articularlos según sus propios dictados, si pretende algún éxito. De cómo la razón puede lograr esto y, por lo tanto, de cómo puede terminar de afianzarse la terapia del amor que el conocimiento opera, nos encargaremos en esta última sección.

Según lo indicado es de fundamental importancia distinguir, por un lado, la virtud racional de amar lo conveniente y, por otro, el amor de lo bueno en función de determinaciones extrínsecas. Nuestra inevitable exposición a los afectos, la condición ontológica de siervos, hace fundamental reconocer estas determinaciones. El primer caso de una tal determinación imaginaria del bien, es la de aquel que obra bien evitando solo el mal. En este caso, no hay auténtica virtud, sino solo impotencia disfrazada de virtud:

---

<sup>364</sup> Cf. E IV, 26.

“El conocimiento del mal es la tristeza misma en cuanto somos conscientes de ella. Pero la tristeza es la transición a una perfección menor, y, por esto, no puede entenderse por la esencia misma del hombre; y, por ende es una pasión que depende de ideas inadecuadas, y, por consiguiente, su conocimiento, es decir, el conocimiento del mal, es inadecuado”<sup>365</sup>.

El reconocimiento del mal es inadecuado y queda expurgado, por ello, de toda determinación virtuosa y racional. Por lo tanto, el mal nunca considera exclusivamente nuestra naturaleza, siempre tendiente a la búsqueda de la alegría. Si este es el caso, quien obra guiado por lo malo, solo puede hacerlo mediante una determinación exterior a sí e imaginaria. En efecto, el mal es la reflexión de algo que produce en nosotros una transición hacia la tristeza y es, por ello, necesariamente contrario y diverso a nuestra naturaleza. Lo malo es expresión de nuestra impotencia, de un impedimento o restricción de nuestra esencia, que se empeña y demuestra su poder en la perseverancia de la alegría. Donde hay, pues, tristeza, impotencia y determinaciones extrínsecas no hay virtud de ninguna clase (a no ser, quizá, de nombre). Y si solo huyendo del mal logramos una transición hacia la alegría, esto es, un bien; ese logro no habrá estado fundado en un auténtico amor de sí y una verdadera búsqueda de la alegría, sino que tendrá su fundamento en nuestra imperfección e impotencia. No cabe duda que quien actúa reactivamente, igual actúa con un cierto poder, pero lo hace de modo puramente reactivo. El amor conveniente se busca por sí mismo y nunca por una determinación inadecuada y extrínseca.

Con ello, queda clara la distinción entre un bien imaginariamente determinado y uno determinado solo por la razón. Pues, si bien la experiencia del bien se funda en la experiencia afectiva de la alegría, Spinoza no reduce esta a una mera condición estética o imaginaria. En absoluto sería correcto considerar el bien como una mera persecución de alegría y una huida de la tristeza. Quien actúa bien solo huyendo de la tristeza y el mal, de hecho, resultar se más siervo que libre. Un individuo así, en efecto, está constantemente expuesto a desoír el único criterio legítimo para evaluar lo bueno: la propia naturaleza. Si se toma en consideración esto, se aclara el porqué la virtud depende del determinar al deseo a perseguir solo lo bueno y nunca a huir de lo malo.

Esto no quita que pueda existir virtud en preferir un bien mayor futuro a uno menor presente, o un mal menor a uno mayor<sup>366</sup>; y tampoco un mal menor a costa de un bien mayor<sup>367</sup>. En estos casos obraremos con virtud, porque en cada uno de ellos evaluamos qué es aquello que permite una mayor

---

<sup>365</sup> E IV, 64, dem.

<sup>366</sup> “Apeteceremos, conforme a la guía de la razón, un bien mayor futuro más que uno menor presente, y un mal menor presente más que uno mayor futuro” (E IV, 66).

<sup>367</sup> Cf. E IV, 66, cor.

potencia futura. Actuamos, por lo tanto, con amor a nosotros mismos. Evaluamos, sobre este criterio, la calidad de la relación entre nuestra naturaleza y las circunstancias (tanto respecto de lo que nos ha afectado, nos afecta o nos afectará, pues tenemos acceso a consideraciones temporales). En efecto, quien prefiere un mal presente para la consecución de un bien mayor, subordina la impotencia a una mayor potencia. Con ello, asume el mal solo en cuanto este revertirá en conseguir aquello que su propia naturaleza, exclusivamente considerada, desea. Con ello, el mal menor representa un bien, y por ello, quien tiene virtud, lo elige. Se sigue que es la actividad del alma, que persigue entablar vínculos amorosos con el entorno, y no una reactividad, la que dirige las acciones que expresan la fortaleza del *conatus* y su racionalidad. Lo dicho, asimismo, permite expurgar del orden racional, a todos aquellos que obran con afectos fundados en el odio, y, principalmente, en el miedo: “el que es guiado por el miedo y obra por el bien por evitar el mal no es guiado por la razón”<sup>368</sup>. Quien actúa temiendo se cumpla una amenaza, no evalúa la conveniencia de aquello que pasa a desear bajo el influjo del miedo, sino solo guiado extrínsecamente.

Lo dicho muestra la actividad de evaluar semejanzas, de la que se vale la razón, frente a los afectos. En efecto, en cuanto nos conocemos a nosotros mismos y observamos solo nuestra naturaleza, podemos considerar qué afectos nos son convenientes y cuáles no. Ahora bien, hay un caso afectivo mucho más complicado que el del hacer el bien persiguiendo el mal, que muestra cómo la fuerza afectiva fácilmente nos pueden alejar del orden amoroso de la razón. Muestra, para ser precisos, cuán importante es distinguir la determinación imaginaria del bien de la racional. Nos referimos al caso en que alguien no actúa huyendo del mal, sino que ama lo malo creyendo, empero, que ama algo bueno. Estos casos no solo nos son enseñados sobradamente por la experiencia, sino que son explicables perfectamente dentro del sistema spinoziano. El bien, en cuanto idea derivada del afecto de la alegría, puede constituirse en una idea falsa e imaginaria. Puede, incluso, que haya quien crea amarse a sí mismo, pero realmente no se ama y solo obre conducido exteriormente y contra su naturaleza. Tras haber dado cuenta de la existencia de esta clase de falseamiento del bien, pasemos a revisar cómo este es explicable desde la perspectiva spinoziana.

Deben recapitularse, para ello, algunos elementos. La palabra “bien”, en cuanto palabra, es ya una denominación imaginaria. El lenguaje, se ha visto, es para Spinoza el medio en el que las asociaciones imaginarias del *conatus* se establecen para la memoria. Por ende, el bien puede remitirse perfectamente a un entramado afectivo puramente exterior. Ahora, como se vio en el quinto párrafo,

---

<sup>368</sup> E IV, 63.

los afectos de la memoria influyen poderosamente en la determinación actual del deseo. Con ello, la tendencia natural a la alegría de nuestro deseo, el impulso amoroso, puede ser perfectamente determinado por esa idea en la memoria del bien, imaginariamente constituida. El alma se esforzará en amar, en esos casos, a la imagen del bien que se ha formado. Pueden llegarse a hacer asociaciones imaginarias del bien, en el espacio afectivo, completamente contraproducentes e irracionales. Podemos ir en contra, incluso, del amor a nosotros mismos y a la búsqueda de nuestra utilidad. En efecto, podemos asociar el bien a cualquier imagen: la sal, el dinero, las posesiones, el amor carnal, la autoridad, el Dios del castigo. Y, si así lo hacemos, somos fácilmente presas de las desventuras a las que el amor por la fama, el placer y el dinero, entre otras, nos conducen<sup>369</sup>. Si los afectos que vinculo a esta idea imaginaria del bien, que quedan aludidos en la palabra, son lo suficientemente poderosos, podrán determinar mi deseo a obrar según lo que ellos determinen. Quien así obre luchará por su servidumbre como si se tratara de su libertad<sup>370</sup>. Si, además, se asocian continuamente otros afectos que refuercen la perseverancia de esa idea de bien, sin duda, la lucha contra esta imagen distorsionada del bien, se hace sumamente difícil. Así, por ejemplo, si cada vez que obtengo dinero, se me expone a constantes adulaciones, y asocio la alegría que me produce el amor de los otros hombres a la idea del dinero, entonces reforzaré la idea de que la obtención del dinero es causa de alegría y, por ende, es un bien. La presencia y el reforzamiento de los otros hombres, como se verá en el siguiente párrafo, resulta fundamental. Y, en general, pueden crearse ideas del bien imaginarias y distorsionantes de cualquier índole. Quien se determine de este modo, ni se ama a sí mismo ni observa las leyes de su naturaleza. Está lejos de conocerse y, con ello, de conocer lo que le es verdaderamente bueno.

Tanto el obrar bien evitando el mal, como el falseamiento imaginario del bien, son muestras de cuán limitadas son las fuerzas de la razón frente a la de los afectos. Spinoza da, incluso, un paso más en la declaración de esta impotencia de la razón. La mera posesión de un conocimiento adecuado respecto del bien, no asegura tampoco que el ejercicio de la razón dé lugar efectivamente a una transformación del deseo y nos haga virtuosos: “el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino solo en cuanto es considerado como un afecto”<sup>371</sup>. El verdadero bien y mal deben, por lo tanto, constituirse como afectos que efectivamente modifiquen el deseo si quieren mostrar su fuerza. Solo en ese sentido determinan al deseo de modo que se esfuerce en vincularse con un amor conveniente con el entorno.

---

<sup>369</sup> Vease, al respecto, la introducción del capítulo anterior.

<sup>370</sup> Cf. E IV, pref.

<sup>371</sup> E IV, 14.

Solo en cuanto volvemos afecto al verdadero bien, logramos que prevalezca el amor a nosotros mismos. En otras palabras, sin duda la virtud supone la existencia en nosotros de ideas adecuadas, pero esto no es condición suficiente para la virtud. Se requiere también que el conocimiento adecuado se torne afectivo y logre transformar el orden de la imaginación. Se asciende en el conocimiento descendiendo en nosotros mismos, conociéndonos, pero este ascenso en el conocimiento, debe nuevamente descender al reino afectivo para regularlo correctamente. Y, para ello, debemos reconocer, ante todo, que en el reino afectivo se cumplen las determinaciones físicas analizadas en el cuarto párrafo: “un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir”<sup>372</sup>. Y reconocer, también, hasta qué grado nuestro deseo es afectado por las ideas verdaderas del bien y del mal. Y, en estas condiciones, debemos precavernos de que la fuerza de los afectos del verdadero bien y mal son débiles frente al entorno: “el deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que nacen de los afectos por los cuales somos dominados”<sup>373</sup>. De nada sirve que la razón exija lo que más conviene a la naturaleza, si las ideas que la razón produce no tienen el suficiente poder para lograr que el deseo efectivamente se esfuerce en amar lo conveniente.

Para lograr un triunfo de la razón frente a los afectos, la razón debe, en primer lugar, evaluar los afectos que experimenta su naturaleza, tomando siempre como principio el conocimiento de sí y el amor a sí mismo. La razón prescribe, por lo tanto, qué afectos son convenientes con nuestra naturaleza y cuáles no. Con ello, determina cuáles han de ser promovidos como verdaderamente buenos y cuáles deben ser evitados, así como en qué grado deben ser promovidos o evitados. Hemos visto ya cómo los afectos fundados en la tristeza o el odio deben ser evitados para el logro de la acción virtuosa. Pero, Spinoza despliega toda una cadena de deducción, donde lleva a cabo esta evaluación, hacia casi el final del cuarto libro. Desarrolla, en este sentido, una *clasificación de los afectos*, pero en la medida en que son convenientes o no con la virtud, la libertad o la perseverancia del dinamismo de nuestra *ratio*. Diversa, por ello, de la *genealogía de los afectos*, que lleva a cabo en el tercer libro de la *Ética*. De esta manera, los afectos se clasifican entre aquellos que son conformes a la guía y prescripción de la razón, pero no siempre lo son; aquellos que son directamente contrarios a toda virtud; y aquellos que son directa y verdaderamente buenos. Los que son contrarios a toda virtud han sido ya señalados, a saber, aquellos afectos que parten de una tristeza, de un mal. De ahí que todos los afectos en los que se considera nuestra impotencia, nuestra tristeza, tal como se ha visto en el caso de actuar evitando el

---

<sup>372</sup> E IV, 7.

<sup>373</sup> E IV, 15.

mal, no puedan en ningún sentido concordar con la razón. De esta manera, el odio nunca es verdaderamente bueno<sup>374</sup>, ni la conmiseración<sup>375</sup>, ni la humildad<sup>376</sup>, ni el arrepentimiento<sup>377</sup>. Todos son afectos odiosos o reactivos y, por ende, contrarios a la razón.

Y son, asimismo, contrarios a la razón todos aquellos afectos que parten de la ignorancia de sí mismo. Ignorancia que, por lo demás, solo puede acontecer en cuanto poseemos ideas inadecuadas. Solo, en la imaginación, por lo tanto, y nunca en la razón. Dos afectos son las expresiones fundamentales de esta ignorancia de sí: la soberbia y la abyección. Una y otra son una estimación de la propia naturaleza errada y desvirtuada: el soberbio se ignora por desmesurado y se alegra en esa ignorancia, mientras el abyecto se entristece y se ignora por escasas de amor a sí mismo. En cuanto el conocimiento de la naturaleza propia es fundamental para la virtud, quien ignora su propio *conatus* erradamente, desconoce el principio de toda virtud: “el primer fundamento de la virtud es conservar su ser, y esto conforme a la guía de la razón. Por tanto, el que se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes”<sup>378</sup>. En una perspectiva amorosa, podríamos aseverar que el soberbio y el abyecto no se aman a sí mismos, sino a una imagen de sí desvirtuada y deformada por los encuentros imaginarios con el entorno. En tanto afectos que contradicen a la razón, no son motivaciones afectivas adecuadas para nuestro deseo, si consideramos que él debe encaminarse a la búsqueda de lo *verdaderamente* útil. Pero, si no tiene un conocimiento adecuado de sí, no cumple con la condición necesaria para la conquista de la virtud: la posesión de nociones comunes.

Pero, en Spinoza la no contradicción del afecto con la razón no involucra, de inmediato, una conformidad con las prescripciones de la razón. Todo es, en Spinoza, una cuestión de grado. Sin duda, hay afectos que, aunque no directamente malos y contrarios con la *ratio* individual, pueden llegar a disolver su interna regulación y dinamismo. Esto es lo que Spinoza comprende bajo la denominación de “exceso”. Excesivo es el afecto que puede quedarse adherido al hombre tan profundamente que supere su propia potencia<sup>379</sup>. Los afectos, que provienen de la interacción con nuestro entorno, pueden quedar, por obra del poder del individuo afectante, adheridos a nosotros obstinadamente. Con ello, pueden superar nuestro propio *conatus* y someterlo a determinaciones del todo ajenas, obligándolo a mudar e ir fuera de sí mismo, y en contra toda virtud<sup>380</sup>.

---

<sup>374</sup> Cf. E IV, 45.

<sup>375</sup> Cf. E IV, 50.

<sup>376</sup> Cf. E IV, 53.

<sup>377</sup> Cf. E IV, 54.

<sup>378</sup> E IV, 56, dem.

<sup>379</sup> Cf. E IV, 6.

<sup>380</sup> Cf. E IV, 39.



Así, por ejemplo, la alegría, que es conforme a la razón, en cuanto puede provenir de solo de ciertas partes de nuestro cuerpo e ir contra el metabolismo del individuo en su conjunto, puede caer fácilmente en un exceso. El goloso, el adicto y el lujurioso olvidan su propia naturaleza, y hacen prevalecer de ella solo aquello que es afectado por una motivación exterior. Pero, al olvidar su propia naturaleza, y amar solo lo exterior, pueden perfectamente ir en contra de la *ratio* en su conjunto e impedir su conservación. Ocurre, a menudo, que los placeres nos descuidan de nuestra esencia en su conjunto y, en tal medida, son necesariamente contrarios a la *ratio*, y a las prescripciones que esta exige:

“El placer es una alegría que, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en esto: en que una o algunas de sus partes son afectadas con preferencia de las demás, y la potencia de este afecto puede ser tan grande que supere a las demás acciones del cuerpo, se adhiera pertinazmente a él e impida así que el cuerpo sea apto para ser afectado de muchísimos otros modos; por tanto, este afecto puede ser malo”<sup>381</sup>.

Las alegrías, si se desconoce la propia naturaleza y esta solo es guiada por el entorno, pueden constituirse en contrarias a nuestra esencia. No hay nada malo, en sí mismo, en el placer. Sino solo en la medida en que este puede encegarnos sobre nosotros mismos y conducirnos en contra de nuestra propia naturaleza. La alegría, por lo tanto, está solo en relación con la virtud si se relaciona con nuestro *conatus* como individuos totales. No todo lo que procura alegría, por lo tanto, es necesariamente una vinculación amorosa conveniente para los seres humanos. Lo conveniente es solo aquello que retribuye un beneficio a toda nuestra *ratio* y de modo tal que este bien no se trueque, después, en un mal. Ahora bien, si hay alegrías que pueden tener exceso y ser contrarias a la razón, se restituye un cierto carácter bueno de la tristeza. En efecto, no todo dolor y tristeza será inmediatamente malo. Habrá ciertos dolores que, en su justa medida, sean buenos y conformes a la razón, en cuanto ellos ayudan a contener un exceso. Los dolores que mantienen en su justa medida a los placeres, e impiden que un afecto placentero devenga en un exceso<sup>382</sup>, son verdaderamente buenos. Y, en ese caso, se asume un mal, pero persiguiendo un bien mayor. El amor, por sí mismo, nunca es contrario a la razón, y siempre es conveniente, salvo en aquellos casos que se trate de un *amor excesivo*<sup>383</sup>. Y a este es, según la *Ética*, el afecto que promueve principalmente “los infortunios y

---

<sup>381</sup> E IV, 43, dem.

<sup>382</sup> Cf. E IV, 43, dem.

<sup>383</sup> Cf. E IV, 44, dem, esc.

pesares del ánimo”. La terapia ética es aprender a amar racionalmente, sin excesos, sirviéndose de los fundamentos afectivos<sup>384</sup>.

El ser afectados convenientemente para la razón, y evitar los excesos, permite formar un nuevo orden de los afectos. En efecto, solo en cuanto somos guiados por la razón, evitamos realmente lo que es contrario para nuestra naturaleza. Esto se logra mediante la evaluación de cada uno de los afectos respecto de nuestra propia naturaleza, tomando siempre como fundamento el amor a nosotros mismos. La razón evalúa, con ello, aquello que es digno de amor en cuanto verdaderamente bueno. Que la razón, sin embargo, deba lidiar con los afectos, de modo que pueda ordenarlos, hace patente cuán dependientemente somos del entorno. Si, por ejemplo, no se dieran las condiciones para experimentar afectos conformes a la razón, y que procuren un amor conveniente, entonces ningún orden racional de los afectos podría darse. Ser libre en medio de la servidumbre supone la necesidad de que el entorno provea las condiciones para la libertad. Nada en la naturaleza florece ni fructifica fuera de su estación. Nada humano, tampoco la razón, está exceptuado de las determinaciones naturales. Ella también requiere de un terreno fértil. Aquel ser humano, por ejemplo, que solo puede preocuparse por sobrevivir, que está determinado por el entorno a vivir menesterosamente, y que es constante víctima de opresiones externas, difícilmente podrá alcanzar el orden racional. Puede verse, por ende, que aquellos seres humanos, próximos a nosotros, que solo luchan para evitar el mal de la muerte en la miseria, no podrán guiarse racionalmente.

No solo dependemos del entorno, de modo que la razón pueda evaluar los afectos que convienen con ella y promoverlos. Incluso tras la evaluación afectiva de la razón, resta al alma constituir a las ideas del verdadero bien y del mal en afectos potentes. Spinoza, en un importante escolio, da cuenta de cómo puede llevarse a cabo este proceso:

“Con esta potestad de ordenar y encadenar rectamente las afecciones del cuerpo podemos conseguir no ser fácilmente afectados por afectos malos. Pues se requiere de una fuerza mayor para reprimir los afectos ordenados y encadenados según el orden del propio entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos. Por consiguiente, lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una recta norma de vivir o principio ciertos de vida, para que así nuestra imaginación sea ampliamente

---

<sup>384</sup> “Se ha de notar, además, que los pesares y los infortunios del ánimo tienen principalmente origen en un amor excesivo por una cosa que está sometida a muchos cambios y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está inquieto o ansioso por ninguna cosa, sino por la que ama; y las ofensas, las desconfianzas, las enemistades, etc., tampoco nacen sino del amor por las cosas de las cuales nadie, en verdad, puede ser dueño” (E V, 20, esc).

afectada por ellos y los tengamos siempre a mano. Por ejemplo, hemos establecido entre los principios de vida que el odio ha de ser vencido por el amor o la generosidad, pero no retribuido con un odio recíproco. Mas para que tengamos siempre a mano este precepto de la razón cuando sea de utilidad, se ha de pensar en las ofensas tan comunes entre los hombres y meditar a menudo sobre ellas y sobre el modo y el camino de rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad: pues así reuniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este principio, y lo tendremos siempre a mano cuando se nos infiera una ofensa. Porque si también tuviéramos a mano la norma de nuestra verdadera utilidad, como asimismo la del bien que se sigue de la amistad mutua y de la sociedad común, y además, que de la recta norma de vivir nace la suprema satisfacción del ánimo y que los hombres, como los demás seres, obran por necesidad de su naturaleza, entonces la ofensa o el odio que suele nacer de ella ocupará una mínima parte de la imaginación y se dominará fácilmente; o si la ira, que suele nacer de las ofensas más graves, no se domina tan fácilmente, se dominará, sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio de tiempo muchísimo menor que si no hubiésemos meditado anteriormente acerca de esto... De igual modo para perder el miedo se ha de pensar en la firmeza, es decir, se ha de recapitular e imaginar a menudo los peligros comunes de la vida, y de qué modo pueden evitarse y superarse lo mejor posible mediante la presencia y la fortaleza de ánimo. Pero ha de notarse que al ordenar nuestros pensamientos e imágenes siempre se ha de atender a lo que hay de bueno en cada cosa, para que así seamos siempre determinados a obrar por el afecto de la alegría. Si alguien, por ejemplo, ve que persigue demasiado la gloria, piensa en el buen uso de ella, en el fin por el cual ha de perseguirse y en los medios con que puede adquirirse, pero no en el mal uso de ella y su vanidad, y en la inconstancia de los hombres, o en otras cosas por el estilo, en las que nadie piensa sino por pesar del ánimo: en efecto, con tales pensamientos se afligen sobremanera los sumamente ambiciosos cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y mientras descargan su ira, quieren parecer sensatos. Por lo cual es cierto que son demasiado ávidos de gloria los que más fuertemente claman acerca de su mal uso y de la vanidad del mundo. Y esto no es propio de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes es adversa la fortuna y que son impotentes de ánimo. Pues el pobre, cuando también es avaro, no cesa tampoco de hablar del mal uso del dinero y de los vicios de los ricos; con lo cual no consigue nada más que afligirse y mostrar a los otros que soporta de mala gana no solo su propia pobreza, sino también las riquezas de los otros. Asimismo, los que son mal acogidos por su amada no piensan sino en la inconstancia y la falsedad de las mujeres y demás decantados vicios de ellas; y todo esto lo echan al olvido tan pronto como son recibidos de nuevo por la amada. Así, pues, el que

procura gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, se esforzará, cuanto pueda, en conocer las virtudes y sus causas y en colmar el alma con el gozo que nace de su conocimiento verdadero; pero, de ninguna manera, en considerar los vicios de los hombres, rebajar a estos y gozarse en una falsa apariencia de libertad. Y el que observe y aplique esto diligentemente (y en efecto, no es difícil) podrá en un corto espacio de tiempo dirigir generalmente sus acciones según el imperio de la razón”<sup>385</sup>

El pasaje citado es especialmente relevante, porque en él se muestra un segundo aspecto fundamental del paso hacia el imperio de la razón. Una vez que tenemos un entorno propicio y se han evaluado los afectos, según su conveniencia con la razón, entonces debe haber todavía un *ejercicio imaginario* que permita la instalación del verdadero bien como un afecto potente. Esto es, debe transformarse el orden del amor imaginario en un orden del amor conveniente de la razón. La actividad de la razón es eriaza, si no transforma la imaginación. La propuesta de Spinoza, según como aparece en el pasaje citado, se vale de la capacidad asociativa de la imaginación para vincular a las ideas de los afectos las pautas que el amor racional exige. Si se logra, con una asidua meditación, asociar a los afectos de las cosas circundantes pautas de acción en donde prevalezca auténticamente el amor uno mismo y los criterios de evaluación afectiva de la razón, entonces ante cada eventualidad concreta, tendré ya una forma de actuar asociada que revierta en la conquista de la propia utilidad. Si he comprendido, por ejemplo, que el odio debe vencerse con el amor, se deberán pensar los modos en que debería determinar mi deseo para lograr este cometido que la razón exige. Si logro transformar mis reactividades odiosas en vínculos amorosos convenientes en cada caso, y veo cómo lograr bajo cierta regla, dicho proceder, estaré en mayor grado obrando con virtud. Si asocio a las ofensas de los hombres, la calma de una sonrisa y la necesidad de buscar la complicitad de las otras personas, entonces podré actuar mejor cuando se me ofenda.

Para la actividad racional no hacen falta pocas condiciones, como se ha visto. Sin el impulso amoroso; sin el amor a nosotros mismos; sin la capacidad reflexiva del alma; sin las nociones comunes; sin la capacidad de evaluar lo que nos es semejante y, con ello, conveniente; sin la evaluación que sobre la conveniencia se hace de cada uno de los afectos; sin un entorno propicio; y, por último, sin la asociación de reglas de acción a los afectos, construidas sobre la evaluación racional; la razón, no cabe duda, resulta imposible. No obstante, la reunión de estas condiciones está lejos de ser imposible. Cuando ella se logra, acontece la superación del orden imaginario del amor y pasa a amarse solo

---

<sup>385</sup> E V, 10, esc.

convenientemente las cosas del entorno, en la medida en que contribuyen al amor propio. La razón, en este caso, transforma toda la afectividad y la dispone como más convienen a la propia naturaleza.

Además de este ejercicio imaginario, para lograr la adecuación de los afectos a un orden racional, hay un elemento que contribuye con la instauración de un orden racional. El primero tiene que ver con un autoreforzamiento que efectúa la actividad racional sobre sí misma. El esfuerzo del alma está concentrado en efectuar su potencia. Sin duda, el impulso amoroso es el modo en que el alma se determina imaginariamente y expresa su *conatus*. Pero, en términos absolutos, el alma cumple su potencia al conocer. Y, mientras más se esfuerza en conocer, y, sobre todo, en conocerse, más cumple este esfuerzo del alma. Por ello, dicho efecto será un efectivo cumplimiento de nuestro poder y, correlativamente, nos permitirá efectuar un tránsito hacia una mayor actividad de nuestra alma, hacia una mayor perfección<sup>386</sup>. En cuanto la actividad de la razón exige, además, solo lo que es conforme con su propia naturaleza, ella solo puede exigir aquello que le promueve la alegría. Y, por ello, en cuanto se logra esta perseverancia de la alegría, el ejercicio de la razón se refuerza y ratifica. Mientras más amamos guiados por la razón, más amamos a la propia actividad racional.

Pero, nuevamente, la premisa para que la razón se refuerce a sí misma es que la razón opere. Y esto implica no solo un ejercicio de la imaginación y del conocimiento, sino, ante todo, tal como se ha mostrado, un entorno propicio. Y, no obstante, el contexto se nos escurre. Si esto es el caso, la persecución del amor conveniente requiere que las relaciones amorosas con el contexto queden, en el mayor grado posible, aseguradas. El amor a sí, la persecución de la utilidad y la evaluación respecto de los afectos contrarios y convenientes, necesitan de un entorno propicio para darse. Entorno que nos supera y excede a nuestro control individual. Pero, el hombre cuenta con una condición especial que le permite lidiar con este entorno y tener mayor poder sobre él. El hombre, en efecto, puede formar colectivos humanos y, con ello, individuos superiores, que pueden proveerle una mayor seguridad frente a su entorno y un mayor poder. La búsqueda de asegurar un amor conveniente, la búsqueda de la razón, necesariamente debe atender al gran beneficio que representa este mayor poder que adviene de la reunión de los hombres. Y, por ello, el amor conveniente de la razón deriva en un reconocimiento de nuestra condición política inevitable. La política es el modo en el que el ser humano puede acceder a un mayor poder sobre el entorno y, con ello, controlar en mayor grado las circunstancias que aseguren la conquista de la virtud. Y esto solo ocurrirá, de manera continua y segura, en cuanto la comunidad de hombres se yerga sobre una forma racional del amor, que pasa a

---

<sup>386</sup> Cf. E IV, 26, dem.

ser el amor libre político: la *concordia*. De esto nse encargaráos encargaremos el siguiente, y último, párrafo.



## §8. El amor conveniente en medio de la multitud: la concordia o amor político

Hay una tensión que atraviesa, al menos, una gran parte de la perspectiva spinoziana. Los atributos son acción y pasión, sin resolverse en uno u otro modo de ser. Son un umbral de indeterminación entre ambos. El orden de la Naturaleza es el mismo en el cambio. Lo mismo ocurre cuando se considera nuestra servidumbre. En efecto, somos siervos por ser partes de la Naturaleza; pero, por la misma causa, somos partícipes de su potencia y capaces de libertad. Los afectos son la percepción de la transformación conservativa de nuestra naturaleza. Y otro tanto ocurre con la actividad desplegada por la razón. Ella cumple con los exclusivos mandatos de la propia naturaleza, pero depende indefectiblemente del entorno y de lo imaginario para su puesta en marcha<sup>387</sup>. Los modos, y el ser humano en particular, se vuelven también una indeterminación (aunque *en cierto grado o respecto* estén determinados). La relación, en sí misma considerada (el “lugar” donde se *tensan* los extremos) resulta la dimensión prioritaria de la filosofía spinoziana. Consecuentemente, todo se transforma en una cuestión de grado al interior de la esfera modal: se es más o menos perfecto, más o menos potente, más o menos racional, más o menos libre. Nunca, empero, alguna de estas cosas en absoluto. Con ello, se hace manifiesta una pauta fundamental para la interpretación del texto spinoziano, que hemos intentado seguir hasta este último punto. No debe leerse buscando resolver las tensiones internas, no deben tomarse en sentido estricto sus aparentes contradicciones –o paradojas–. En Spinoza, hay que buscar los puntos intermedios donde los extremos se resuelven en una continuidad. Dentro de esta perspectiva debe comprenderse también la tensión peculiar que elabora la teoría política spinoziana.

Esta tensión política en Spinoza podría interpretarse, por lo demás, como una suerte de recuento autobiográfico. En efecto, Spinoza no era ajeno a la actividad política en la Holanda de su tiempo<sup>388</sup>. Era, asimismo, próximo a una comunidad, la de los "marranos", que se esforzaba en mantenerse viva y en afincarse en el Ámsterdam del siglo XVII<sup>389</sup>, mediante estrategias políticas definidas. A estas, sin duda, les debe una primera ruptura con los otros hombres y la experiencia de la génesis social de

---

<sup>387</sup> Si se lee con atención un pasaje fundamental del *Tratado político*, parece Spinoza querer reforzar la idea de que la libertad y la servidumbre son una cuestión de grado: “Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza cuanto puede en conservar su ser” (TP II, 8). Estamos siempre en condición de servidumbre, pero somos también partícipes de la potencia divina, en cuanto expresamos *conatus*.

<sup>388</sup> Cf. Negri, A. “La utopía del círculo spinoziano”, en: *La anomalía salvaje*.

<sup>389</sup> Cf. Nadler, S., “Abomination and Heresies”, en: *Spinoza’s Heresy*, Nueva York: Oxford University Press, 2001; Albiac, G., *La sinagoga vacía*.

la enemistad. El *cherem* de Spinoza era ya un gesto político hostil, como los análisis de Nadler<sup>390</sup> y Albiac<sup>391</sup> han señalado. Así como lo fue, también, la muerte de sus amigos los hermanos De Witt, a manos de una turba amstelodana enfurecida. Pero, no le faltaron tampoco evidencias de auténtica amistad. Después de todo, obtuvo una pensión vitalicia de Simon de Vries (que aunque redujo al mínimo, sin duda le fue útil para la vida y conforme a los dictados de la razón)<sup>392</sup>. Su círculo amical parece haber sido sólido y cercano a él. Spinoza, como todos nosotros, tuvo experiencia directa de lo que la relación entre seres humanos implica. La enemistad y la amistad entre los hombres, como dos elementos indisociables de la experiencia política de Spinoza, elaboran la tensión política aludida. Ella, no cabe duda, expresa esa ambivalencia frente a los otros hombres, que se convierten en compañeros y aseguradores del amor. Y, al mismo tiempo, la política nos muestra a individuos sujetos a los más grandes odios y atrocidades. La política spinoziana resulta, entonces, el espacio del despliegue de la *insociable sociabilidad*.

El desarrollo de la exposición de este último párrafo seguirá, dado lo dicho, la siguiente ruta. Se concentrará, primero, en mostrar que el texto en Spinoza muestra este carácter ambivalente del fenómeno político: que tensa los extremos de los seres humanos dioses entre sí, por un lado, y enemigos, por otro. Mostraremos que esta ambivalencia es, en realidad, producto de una doble perspectiva del fenómeno político: la perspectiva imaginaria y racional. Se desarrollará, en primer término, qué implica la génesis imaginaria de la comunidad humana. Ella tiene lugar, principalmente, a causa de los afectos del miedo y la esperanza, por relaciones de sujeción de heteronomía. Pero, asimismo, presenta un germen de racionalidad, una adquisición de mayor virtud: la unión entre seres humanos produce también una imaginación colectiva, afectos comunes, que tejen un fuero de poder común. Así comprendida, la política es una respuesta del *conatus*: los seres humanos se unen también para lograr un mayor poder frente al entorno. Se trata también de un progreso en el poder individual, de un aseguramiento de sí mismo en favor del amor de sí mismo. La condición política se muestra, incluso, como una condición necesaria para que la razón pueda lograrse.

Ahora bien, la constitución del Estado, como poder político constituido por los hombres, experimenta una transferencia inevitable a un individuo que operará de soberano. Y esta transferencia puede

---

<sup>390</sup> Después de discutir sobre las características precisas del *cherem* amstelodano, Nadler afirma lo siguiente: “the *cherem*, then, was used in Amsterdam to enforce social, religious, and ethical conduct thought becoming of a proper Jewish community, and to discourage deviancy not just in matters of liturgical practice but also in matters of everyday behavior and the expression of ideas. All of these would be particularly important issues for a community founded by former conversos” (Nadler, S., *Spinoza’s Heresy*, p. 11).

<sup>391</sup> Referir puntos críticos de Albiac.

<sup>392</sup> Cf. Colerus, E., Vida de B. Spinoza, en: *Obras de Spinoza*, Madrid: Clásicos Bergua, 1967, p. 470-472.



ostentar una doble faz. Si el soberano sigue solo su impulso imaginario, entonces convierte a la sociedad en vulnerable y, sobre todo, en débil ante aquello que más debe temer: la vuelve frágil interiormente. No obstante, el soberano tiene potestad de fortalecer la sociedad internamente, situación que solo puede promover la reforma racional del Estado. Se mostrará, con ello, que el fin de la política es la institución de un régimen político del amor, que aparece bajo la forma de la amistad o *concordia* entre seres humanos. Esta será, por ende, la forma en que la terapia ética, que exige un amor conveniente sobre la base de un amor a uno mismo, imprima sobre la política.

Mostrar que existe una tensión política, en cuanto esta puede considerarse desde una perspectiva imaginaria y otra racional, es sencillo, en cuanto aparece explícitamente en los textos de Spinoza. Por un lado, se afirma que la sentencia de que “*el hombre es para el hombre un Dios*”<sup>393</sup> anda en boca de todos. El hombre aparece como fuente del amor más digno y elevado; más aún, como fuente de un amor inevitable, necesario y eterno<sup>394</sup>. Pero, por otra parte, urdiendo el otro extremo de la tensión, dice también en el *Tratado político*:

“En la medida en que los hombres se ven atormentados por la ira, la envidia o algún otro afecto de odio, son arrastrados en distintos sentidos y son hostiles recíprocamente, y, por esto, son tanto más de temer cuanto más poder tienen y más superan en habilidad y astucia a los demás animales. Y puesto que las más de las veces están sometidos a estos afectos, por consiguiente los hombres son enemigos por naturaleza. Pues el más grande enemigo para mí es aquel que más debe ser temido por mí y de quien más debo guardarme”<sup>395</sup>.

Hombres que se consideran dioses entre sí y, a su vez, enemigos por naturaleza. Resultan, en apariencia, dos aspectos irreconciliables. Pero, debe repetirse, así como los gérmenes de la libertad están en la servidumbre afectiva, de igual modo los seres humanos pueden llegar a ser dioses entre sí *en medio de* la enemistad por naturaleza. La naturaleza individual se encuentra al interior de la tensión entre servidumbre y libertad. Entre la imaginación y la razón. De la misma manera la naturaleza política se instaura en medio de dicha tensión entre lo imaginario (servil) y lo racional (libre).

---

<sup>393</sup> Cf. E IV, 35, esc.

<sup>394</sup> Si se toman con rigor las descripciones del amor a Dios que establece el quinto libro de la *Ética*.

<sup>395</sup> TP II, 14.

De hecho, si se atiende al pasaje sobre la enemistad entre hombre, podrá notarse que en él también se indica el que dicha enemistad es exclusivamente una dinámica imaginaria (“en la medida en que los hombres se ven atormentados por la ira, la envidia o algún otro afecto de odio...”). La enemistad solo tiene lugar cuando los hombres son presas de su servidumbre afectiva. Queda esto refrendado si se establece que los vínculos de discordia entre hombres son, en cuanto vínculos de odio, incomprensibles fuera de la imaginación. Hay dos razones que se pueden aducir al respecto de este exclusivo origen imaginario de la enemistad entre hombres. En primer lugar, el odio –como forma de la tristeza– es necesariamente contrario a la propia naturaleza que persigue la alegría y se esfuerza en vincularse amorosamente con el entorno. En segundo lugar, si, tal como se señaló en el párrafo anterior, el hombre que se guía por la razón busca lo más semejante o conveniente con su propia naturaleza; entonces solo aquel que desoye a la razón puede relacionarse con odio a lo que le es más semejante. Exclusivamente en cuanto imaginamos podemos vincularnos a otros hombres reactivamente o con odio. Ahora bien, hay incluso una tercer razón, que se desprende de considerar que la imaginación no solo existe en cuanto negación de la razón. Ella expresa, se ha mostrado, una positividad propia y constituyente. En efecto, la imaginación es la expresión en el alma de las modificaciones y variaciones de nuestra esencia en función del entorno. Y, por ende, solo en cuanto imaginamos, al sufrir afecciones por el entorno, nos hacemos diversos y no convenientes frente a los otros seres humanos. Se concluye, por estas tres razones señaladas, que solo en la actividad imaginaria los seres humanos se vuelven desemejantes en naturaleza y, consecuentemente, solo sujetos a ella, se tornan enemigos unos de otros.

La *Ética*, por su parte, desarrolla con detenimiento también este origen imaginario de la contrariedad, o discordia, entre los seres humanos<sup>396</sup>. En ella se afirma: “en la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí”<sup>397</sup>. La demostración, que sigue a esta proposición, debe ser atendida, puesto establece cómo es que la diversificación de las naturalezas humanas proviene del sometimiento a las pasiones extrínsecas de odio o tristeza:

“Un hombre -por ejemplo, Pedro- puede ser causa de que Pablo se entristezca, por haber en él algo semejante a una cosa que Pablo odia, o bien porque Pedro solo posee una cosa que

---

<sup>396</sup> Lo hace, para ser precisos, en E IV, 32-34. Justo tras haber declarado que aquello que conviene con nuestra naturaleza es necesariamente bueno en E IV, 31. Spinoza se ve forzado a dar cuenta, como es patente, cómo puede nacer la falta de conveniencia entre los seres humanos si son, empero, máximamente comunes en naturaleza.

<sup>397</sup> E IV, 34.

Pablo ama también, o bien por otras causas<sup>398</sup>; por tanto, de ahí provendrá que Pablo odie a Pedro, y, consiguientemente, ocurrirá con facilidad que Pedro odie, a su vez, a Pablo, y, por tanto, que se esfuercen en hacerse mal el uno al otro, esto es, que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de tristeza es siempre una pasión; luego los hombres, en la medida en que sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí<sup>399</sup>.

Los vínculos de odios son, como puede constatarse en el pasaje, exclusivamente afectivos: asociaciones de afectos, respuestas afectivas a los afectos de otro, u odios por la posesión de cosas imaginada. Solo en la medida en que los seres imaginan, y más precisamente: cuando tienen pasiones tristes, pueden llegar a ser contrarios entre sí. El afecto de la tristeza (o aspecto monádico del odio) solo indica una modificación necesariamente exterior y contraria a nuestra naturaleza. Son, sin duda, formas de la imperfección, tránsitos hacia la impotencia, modificaciones de nuestras propias regulaciones individuales. Se trata de formas del deseo contrarias a la expresión natural del mismo. Consecuentemente, solo en cuanto imaginariamente determinados por pasiones tristes, los seres humanos resultan diversos entre sí y pueden llegar a odiarse. Y ser, consecuentemente, enemigos por naturaleza.

Si los seres humanos, por el contrario, solo consideran su naturaleza independientemente de su diversificación imaginaria, si solo se guían por la razón, entonces no cabe odio o discordia entre ellos. En efecto, las naturalezas humanas son máximamente semejantes entre sí si se prescinde de las determinaciones extrínsecas que las modifican. Y, porque racionalmente nos guiamos exclusivamente por las exigencias de nuestra sola naturaleza, resultan, para la razón, los seres humanos máximamente semejantes y máximamente convenientes. Así, por ejemplo, afirma Spinoza: “los hombres solo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón”<sup>400</sup>. Entre seres humanos racionales se instituye la dimensión política de la máxima conveniencia y, consecuentemente, de amor (o amistad): “solo los hombres libres se son muy útiles unos a otros, y solo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad y se esfuerzan con el mismo grado de amor en prestarse mutuos beneficios; y, por tanto, solo los hombres libres son entre sí muy agradecido”<sup>401</sup>. Hay otra política, la sociedad de los hombres racionales, que admite solo un régimen

---

<sup>398</sup> Spinoza remite aquí a la genealogía afectiva del libro tercero, específicamente a E III, 55, esc., donde afirma haber desarrollado las principales causas de odio entre los hombres.

<sup>399</sup> E IV, 34, dem.

<sup>400</sup> E IV, 35.

<sup>401</sup> E IV, 71, dem.

de amor conveniente y, con ello, de la mayor vinculación amorosa con el entorno. No obstante, Spinoza reconoce que la institución de una tal sociedad es, sino imposible, ya un exceso frente a lo que las dinámicas políticas efectivamente exhiben: “de ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”<sup>402</sup>.

Ahora bien, independientemente de si se puede crear una sociedad de hombres racionales, Spinoza considera que la razón reconoce en lo político algo que le es igual conforme y conveniente. En efecto, incluso cuando el hombre racional está rodeado de otros hombres, que solo siguen su imaginación, reconoce la condición política como un progreso en su propia libertad: “el hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde solo se obedece a sí mismo”<sup>403</sup>. La razón, por lo tanto, *evalúa* que la condición política no solo es ineludible, sino siempre conveniente con las exigencias de nuestra propia naturaleza. Si esta evaluación tiene lugar, y esto es inevitable en el proceso racional spinoziano, debe reconocerse en lo político una esfera de conveniencia que la razón reconoce como acorde al amor a ella misma que exige. Una esfera que, en menor o mayor grado, asegura un progreso del amor conveniente. Por lo tanto, además del desarrollo imaginario de la política, existe la posibilidad de pensar una política conforme a los dictados de la razón. La política, desde la perspectiva racional, es el espacio de la máxima conveniencia y un progreso, primero e ineludible, hacia la libertad. Spinoza llega a considerar que si este aspecto racional de lo político prevalece, esto es, si la sociedad sigue los preceptos de la razón, y el poder común constriñe a que así se haga; entonces la política resulta el reino de un amor conveniente. Una esfera de concordia entre seres humanos, que permite que la terapia racional individual prospere. Puede, como se verá, pensarse en una *emendatio* de la política cuyo máximo fin sea la prosperidad de la terapia ética individual del amor. En otras palabras, puede pensarse el aspecto ético de lo político<sup>404</sup>, sin que lo ético y lo político se invadan mutuamente.

---

<sup>402</sup> TP I, 5.

<sup>403</sup> E IV, 73.

<sup>404</sup> Cf. Dominguez, A., “Sentido ético de la política de Spinoza”, en: *Espinosa: ética e política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999. En este texto, el traductor de Spinoza, señala con claridad la impronta ética que Spinoza pretende darle a la política.

La perspectiva imaginaria, que constituye la génesis auténtica de lo político en Spinoza, destaca su punto de partida odioso. La política tiene su origen en el miedo que experimentamos frente al entorno y, sobre todo, a los otros seres humanos. Ambos amenazan con advenir en el futuro e interrumpir el dinamismo de nuestra existencia. En especial, cree Spinoza, es por protegernos de los otros seres humanos, por temerles, que gestamos una comunidad política<sup>405</sup>. En efecto, la comunidad política permite que dejemos de temer por nuestras pertenencias. Que podamos llegar con los otros a acuerdos y asegurar su continuidad, so pena de castigo. Que, asimismo, tengamos la esperanza de andar por las calles sin temor a que alguien nos agreda de repente o, al menos, con la esperanza de un castigo para quien así obrase. Ahora bien, el fundamento de la condición política del ser humano, si se toma con rigor el texto spinoziano, va mucho más allá de una simple anulación de la condición humana temible. La unión con otros hombres no solo anula el afecto del miedo, sino que forma también un sentir colectivo, una afectividad común. Se constituye una imaginación colectiva (y se ha visto ya que entre sentir e imaginar no hay diferencia para Spinoza), se desarrollan determinadas reglas sociales imaginarias que determinan lo que los individuos involucrados en la sociedad aman u odian. En otras palabras, la fundación imaginaria gesta una sola mente colectiva, cuya afectividad da lugar a lo que actualmente podríamos denominar, los *valores sociales*. De hecho, esta imaginación colectiva tiene entre una de sus expresiones el miedo que los seres humanos puedan sentir los unos por los otros, o bien frente a las adversidades del entorno.

Ahora bien, debe anticiparse que Spinoza comprende a la sociedad como un individuo natural, tal como mostraremos en breve. Esta imaginación colectiva es, asimismo, el alma de la sociedad. Su esencia es, en cambio, el Estado (o *imperium*). Se mostrará que la gesta del alma de la sociedad mediante la creación de una imaginación colectiva revierte en la constitución del Estado mismo como un individuo. Nuestra indagación respecto de la génesis imaginaria de la política, de cómo se forma esta imaginación colectiva, se transforma, por lo tanto, en solo una parte de una interrogación más amplia: la pregunta por la génesis del Estado. Ahora bien, los párrafos que anteceden a la descripción de la génesis del Estado en el *Tratado político* efectúan una recapitulación de los conceptos metafísicos y físicos fundamentales de la *Ética*<sup>406</sup>. Pero, debe también decirse, Spinoza los transforma y renombra según las conveniencias del desarrollo político. Los expone en su función política. Los desarrolla, asimismo, tan sintética y claramente presentados que la afirmación de Negri, respecto de que la *verdadera* política de Spinoza es su metafísica, parece indudable<sup>407</sup>. En esta

---

<sup>405</sup> Cf. CITA TP.

<sup>406</sup> Cf. TP II, 1-4.

<sup>407</sup> Cf. Negri, A., *La anomalía salvaje*, p. 438.

recapitulación, la acepción jurídica de servidumbre, que sugeríamos alegóricamente en el quinto párrafo, cobra un sentido auténtico, en cuanto la metafísica se torna el punto de partida de la dimensión jurídica para Spinoza:

“A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre”<sup>408</sup>.

Estas líneas, puede verse, efectúan la transformación de la potencia divina en derecho *-ius-* natural o de naturaleza. El orden infinito de la Naturaleza, expresión existencial (infinitamente infinita) de la potencia divina esencial, muestra de inmediato su aspecto legal y regulativo: “así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza”<sup>409</sup>. Derecho natural y potencia de Dios se identifican mediante su expresión en el orden infinito de la Naturaleza. El derecho de la naturaleza no es otro que la ley divina gobernando sobre los modos. Cada cosa al interior de ese orden se vuelve un cierto grado de expresión de esa potencia divina y, según en qué medida la exprese, cada cosa tiene mayor o menor derecho natural. Aparece el *conatus* en su aspecto jurídico. El derecho natural de cada cosa, por lo tanto, alcanza hasta donde su *conatus* lo hace.

Y, pegando un salto inmenso frente al desarrollo pausado de la *Ética*, Spinoza extrae todas estas consecuencias directamente sobre el ser humano. El modo propiamente político. Ahora bien, el *conatus*, como derecho natural individual, no puede evitar su pertenencia al orden infinito de la Naturaleza de quien, de hecho, recibe su derecho o poder. Con ello, se encuentra inevitablemente en medio de un entorno que le genera afecciones. Los seres humanos quedan, por lo tanto, determinados afectiva y desiderativamente (en cuanto ambas dimensiones refieren a la relación entre el *conatus* y el entorno) respecto a su derecho. Y, con ello queda decretado el carácter prioritariamente servil y no libre de los seres humanos: “pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por

---

<sup>408</sup> TP II, 3.

<sup>409</sup> TP II, 4.

lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse”<sup>410</sup>. Usual y regularmente, los hombres seguimos solo el impulso autoconservativo del *conatus* en la medida en que es afectado por el entorno. Nos guiamos, como se ha dicho, solo por los dictados imaginarios. No es la utilidad la que normalmente guía a los hombres, sino las puras determinaciones extrínsecas que suelen modular el deseo. El derecho natural, con ello, se ha integrado a la dimensión imaginaria que nos incumbe y preludia a la génesis del Estado.

Hay, sin embargo, un par de nociones fundamentales a atender antes de continuar la exposición. Operada la transformación de la potencia y el *conatus* en derecho o *ius*, Spinoza transforma también nuestra relación con el entorno en términos jurídicos. La libertad y la servidumbre son dos aspectos de la participación de Dios, que nos hacen dependientes del entorno, pero expresiones de un poder producir efectos desde nosotros mismos. Estas relaciones con sentido ético pasan a comprenderse jurídicamente con dos nuevos conceptos en Spinoza. Surgen, de esta manera, las nociones de “estar bajo el derecho o poder de otro” (*alterius iuris*) y de “estar bajo el propio derecho o poder” (*sui iuris*):

“Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro (*alterius esse iuris*) en tanto en cuanto está bajo la potestad de este, y que es jurídicamente autónomo (*sui iuris*) en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio”<sup>411</sup>.

Ambas nociones, que admiten ser traducidas como *autonomía* y *heteronomía*, son fundamentales para dar cuenta de la complejidad del tejido político. De hecho, se verá en breve, es el juego de estos dos conceptos los que permiten comprender la tensión política en Spinoza. Y, por lo demás, solo ellos nos permiten comprender tanto la génesis del Estado como el lugar que en esta ocupa la imaginación colectiva.

El Estado surge, en efecto, mediante la institución de relaciones primariamente heterónomas entre hombres, diversas a la libertad de la razón o autonomía plena<sup>412</sup>, pero que no necesariamente la

---

<sup>410</sup> TP II, 5.

<sup>411</sup> TP II, 9.

<sup>412</sup> En efecto, tal como afirma Spinoza “... el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón” (TP II, 11).

excluyen<sup>413</sup>. Atendamos a qué implican estos vínculos heterónomos del poder individual. Un hombre puede tener derecho sobre otro corporalmente, y ser ubicado en una posición heterónoma, mediante la sujeción de su cuerpo o dejándolo sin posibilidad de defenderse. Pero, también pueden constituirse relaciones heterónomas respecto de su deseo o imaginación. Y esto es lo que interesa especialmente si queremos atender a la gesta de la imaginación colectiva y, consecuentemente, del Estado. Se tiene poder sobre el *conatus* de un hombre imaginariamente mediante el miedo y la esperanza: bajo amenazas y mediante dádivas<sup>414</sup>.

Debe quedar sumamente claro que es en medio de esta heteronomía de los afectos y del cuerpo, y sin mediar promesa de la palabra alguna, que acontece la génesis del Estado. No hay contratos de palabras que valgan si no media antes una afectividad común. Si se trata de que la comunidad, como un individuo superior logre un efectivo poder frente a los individuos humanos que la gestan, en su mayoría sometidos a sus afectos; entonces, no hay promesa que resista. El pacto oral o escrito es excesivamente frágil frente a la codicia, el resentimiento, la soberbia, la lujuria, que naturalmente suele embargar a los hombres. Y solo puede valer si existen afectos más potentes que los repriman, tal como ocurrían en las dinámicas de la razón<sup>415</sup>. Fuerza de los afectos que debe reconocerse en su plena naturalidad<sup>416</sup> si quiere hacerse frente por servil y sometida:

“La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, solo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa no ha cedido realmente su derecho, sino que solo ha dado su palabra. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá”<sup>417</sup>.

La idea chata de una comunidad formada por una mera promesa, o mediante contrato, es insostenible. Y lo es siempre que reconozcamos al ser humano atravesado por afectos y deseos, que lo determinan y lo hacen diverso al resto. Es, por el contrario, una vinculación heterónoma, el miedo al castigo, y la

---

<sup>413</sup> *No necesariamente*. En efecto, Spinoza contempla el caso, como se verá al final, de las sociedades enfermas. Justo aquellas que van en contra de los dictados de la razón y que, por ello, se ponen en situación de vulnerabilidad.

<sup>414</sup> Cf. TP II, 10.

<sup>415</sup> Como se observó en el párrafo séptimo.

<sup>416</sup> Cf. TP I, 1

<sup>417</sup> TP II, 12.



recompensa ante ciertas acciones, e incluso la posibilidad de vincular corporalmente al otro heterónomamente, la que permite que los hombres obren bajo cierta regulación. Y surge, por lo tanto, la posibilidad de que varios hombres determinen una relación heterónoma entre todos y regulen su propio poder según un cierto miedo o esperanza común. Por ejemplo, el miedo común a la falta de resguardo, alimento y protección, puede unir a los hombres heterónomamente. Como, puede también unirlos, en el mismo grado de heteronomía, la esperanza de que se puede alcanzar una mejor vida en comunidad, la esperanza de mayores alegrías y los regalos. Son los afectos, no los contratos, lo que vincula a los hombres entre sí.

Estas vinculaciones heterónomas se transforman en una imaginación colectiva: en odios y amores, temores y esperanzas, comunes a una comunidad humana. Quedan, por lo tanto, en conjunto regulados por los mismos afectos. Esto sigue, por supuesto, mecanismos imaginarios complejos en cada uno de los individuos constituyentes de esta imaginación colectiva. Sobre ellos, hemos anticipados ya algunos elementos en el quinto párrafo. Mediante una evaluación del alma de las semejanzas con otros seres humanos, pasamos a experimentar afectos semejantes. Emulamos, con ello, los deseos de los demás: amamos lo que ellos aman y odiamos lo que odian. En efecto, según Spinoza, “nos esforzamos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”<sup>418</sup>. Esto es, nada menos, que la posibilidad de instituir valores sociales, comprendidos como reglas de acción respecto de qué debemos amar y preservar y qué, por el contrario, odiar y destruir. El hombre determina su deseo según cómo los demás lo determinen. Y no solo ello. Estas dinámicas del amor y el odio se refuerzan por los afectos de los demás. En efecto, nos alegramos o entristecemos según afectemos a los demás de amor u odio. Y nos alegraremos si amamos lo que el otro ama, o si destruimos lo que odia:

“Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás de tristeza, se considera a sí mismo con tristeza”<sup>419</sup>.

---

<sup>418</sup> E III, 29.

<sup>419</sup> E III, 30.

Cuando uno es fuente de amor para los demás, se ama; cuando no, se odia. Incluso, un amor o un odio a alguna cosa fluctúan si los demás experimentan un afecto contrario; y se intensifica, si los demás experimentan el mismo afecto<sup>420</sup>. El deseo humano está dispuesto a volverse común y a armonizarse con los demás deseos. Los hombres tenderán a odiar y temer lo mismo; y a amar y esperar lo mismo.

Esta compleja amalgama de emulación de afectos y reforzamiento de los mismos permite que nos vinculemos en un régimen de heteronomía afectiva, sin duda. Pero, al mismo tiempo, al quedar regulados por esta afectividad común, gestamos el alma del Estado y el tránsito al estado político:

“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 un 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. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurar los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo”<sup>421</sup>.

Este sentimiento común instaure pautas afectivas armónicas entre los individuos, de modo que los guíen criterios semejantes de amor y odio; de esperanza y miedo. Con esta sola mente, quedan constituidos los conceptos sociales de bien y mal, que se siguen, reflexivamente, del afecto del amor y el odio. Y, con ello, puede surgir el sentido político del pecado, que solo tiene sentido dentro de la sola mente o imaginación colectiva del Estado: “el pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en este se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué malo, y nadie hace nada con derecho, sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime”<sup>422</sup>. Y, de igual manera, la justicia y la injusticia<sup>423</sup>, la alabanza y el vituperio<sup>424</sup> por el que los hombres se glorían o arrepienten frente a los demás. Las leyes que ostenta la dimensión política son las expresiones reflexivas de los afectos de odio y amor que la imaginación colectiva padece. Y, guiándose por ella, la imaginación de la sociedad coacta a sus individuos a *obedecer*, hasta donde alcance su poder y mediante el miedo y la esperanza, lo que sus afectos exigen.

---

<sup>420</sup> Cf. E III, 31.

<sup>421</sup> TP VI, 1.

<sup>422</sup> E II, 19.

<sup>423</sup> Cf. TP II, 23.

<sup>424</sup> Cf. TP II, 24.

Las vinculaciones heterónomas permiten que los hombres lleguen a odiar y a amar cosas comunes y, por lo tanto, que lleguen a formar una imaginación colectiva. Pero, esta es como el alma del individuo social y, de hecho, regula a sus individuos constituyentes (los miembros de la sociedad) a actuar según la regulación que dicha imaginación colectiva exige. La sociedad es, en sentido estricto, un individuo para Spinoza y, por lo tanto, ostenta su propia *ratio* (el Estado o *imperium*), tal como se indicó, generada y regenerada por los individuos que participan de ella y a los que, por ello, regula<sup>425</sup>. Y, en cuanto constituido el Estado, se experimenta el tránsito hacia la condición o estado político (*status civilis*)<sup>426</sup>. El cuerpo de este individuo (su expresión modal en el atributo de la Extensión) es, para Spinoza, la sociedad (*civitas*)<sup>427</sup>. Ahora bien, todo esto tiene lugar también en el atributo pensamiento, mediante la gesta de la afectividad o imaginación común, sobre la que hemos ahondado. En efecto, solo puede surgir el Estado cuando los seres humanos se encuentran sujetos a la imaginación colectiva, y determinados afectivamente respecto de qué debe considerarse el pecado, la justicia, la injusticia, etcétera:

“Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas”<sup>428</sup>.

Queda clara la situación de heteronomía que el miembro de la sociedad establece frente al individuo superior estatal mediante la mente única o imaginación colectiva constituida afectivamente. Esta sola mente guía a los ciudadanos, al cuerpo social, en la condición política. Se trata, por lo tanto, de la idea que expresa en el atributo pensamiento la *ratio* del *imperium*. Esto se hace evidente al usar Spinoza el término *voluntad*, que no es otra cosa que el *conatus*, en cuanto se remite tan solo al

---

<sup>425</sup> En breve, se redundará sobre este aspecto y, no obstante, toda esta relación entre individuos constituyentes e individuos superiores o *transindividuos* se ha desarrollado en el cuarto párrafo, al que recomiendo volver con atención y detenimiento.

<sup>426</sup> Cf. TP III, 1.

<sup>427</sup> Cf. TP III, 1.

<sup>428</sup> TP III, 5.

alma<sup>429</sup>. Inevitablemente inadecuada para nosotros, en cuanto no se sigue exclusivamente de nuestra naturaleza, pero que admite, como se mostrará en lo que sigue, una perspectiva racional. Inevitable esta última para el Estado, asimismo, si quiere lograr su propia conservación como individuo.

Con ello, se ha visto el surgimiento del Estado en función de relaciones heterónomas y afectivas. Se ha atendido a la institución de los valores que lo guían, como su alma. Esta génesis imaginaria de la unión entre seres humanos solo da cuenta, no obstante, de la condición servil y afectiva del Estado. En estas condiciones, son solo las transformaciones externas del deseo las que permiten la comunión de valores: la emulación, el miedo, la esperanza. No obstante, la constitución del Estado, la asociación efectiva entre los hombres, tiene una contraparte positiva, un punto donde su condición inadecuada y servil queda necesariamente matizada. Puede comprenderse esto más fácilmente si traemos a la memoria lo que denominamos la ambivalencia de la servidumbre en el quinto párrafo. En efecto, la participación en Dios supone nuestra parcialidad, finitud, y el ser presa de los afectos; pero, a la vez, implica el que seamos expresión de su poder y miembros activos de transformación del entorno. Tal como se vio, la participación en un individuo superior implica quedar sujeto a su regulación, pero, al mismo tiempo, una concesión de poder. Y esto ocurre, naturalmente, en la génesis del Estado:

“Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello”<sup>430</sup>.

Si bien, la posesión de un poder común es la constitución del *imperium* mismo como *conatus* del individuo social (y por él quedan regulados afectivamente todos los individuos constituyentes); en él acontece también un otorgamiento de poder y derecho ineludible a los individuos (el individuo humano “no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común”). Y este otorgamiento de derechos es crucial en el dinamismo y pervivencia del *imperium*. En efecto, si bien el Estado surge con necesidad desde las vinculaciones imaginarias, solo se conserva

---

<sup>429</sup> Cf. E II, 48; Jaquet, Ch., “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”, en: *Spinoza: tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007.

<sup>430</sup> TP II, 16

mediante el *conatus* de cada hombre que se esfuerza en lograr mayores grados de perfección, trabando vinculaciones amorosas con el entorno. De la misma manera que el metabolismo del cuerpo humano solo persevera en la existencia en cuanto sus partes constituyentes se esfuerzan en conservarse y, por dicho motivo, actúan en función de otorgarles dicho poder (mediante el alimento, la medicina y cuidando de ellos).

La unión entre individuos implica no solo heteronomía, sino también un ascenso en el poder individual y, con ello, un mayor grado de autonomía. El esfuerzo en constituir una sociedad, y que da a luz a los vínculos heterónomos, es paralelamente una búsqueda de mayor autonomía. Entre los intérpretes, es Negri quien comprende esta dinámica con especial perspicacia<sup>431</sup>. En la política se supera, en cierto grado, la servidumbre pura del estado de naturaleza, donde cada quien obra solo según su poder individual y limitado. Pero, la unión de los hombres, gesta una esfera de mayor poder de la que los hombres participan y de la que se sirven: “si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”<sup>432</sup>. La gesta del *imperium* es promovida por el propio impulso de conservación humano, o *conatus*, que reconocen que en el aislamiento no tienen, de manera efectiva, ningún poder:

“Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas pueden sustentar su vida y cultivar su mente. Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes...”<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> Se expresa en estos términos precisos, pero densos: ‘La segunda naturaleza nace de la imaginación colectiva de la humanidad, porque la ciencia es esto: la resultante productiva del espíritu apropiador de la naturaleza que la comunidad humana posee y desarrolla. El proceso civilizatorio es una acumulación de capacidad productiva. Es la destrucción de una necesidad no liberada, ergo destrucción de la contingencia, ergo destrucción del no ser’ (Negri, A., *La anomalía salvaje*, p. 450).

<sup>432</sup> TP II, 13.

<sup>433</sup> TP II, 15.

El Estado, por ende, se remonta a las dimensiones primarias del deseo, a la afirmación del propio *conatus*. Siguiendo este impulso imaginario, los hombres constituyen un individuo mayor y más potente. Pero, con ello, crean un individuo mayor y más potente que, valiéndose de él, les permite gozar, a cada uno individualmente, de un mayor poder frente al entorno. Si esto es el caso, el cuerpo del Estado, guiado por una afectividad e imaginación común, se constituye como respuesta metabólica ante el entorno, como mecanismo adaptativo ante la imposibilidad de lidiar aisladamente con todo lo que nos rodea. Sin el Estado, toda posibilidad de conservación y de un cultivo de la mente, de hacer prevalecer el impulso amoroso y conquistar la libertad, terminan por convertirse en un esfuerzo eriazo. La constitución del Estado pasa a ser, por lo tanto, la condición necesaria para alcanzar mayores grados de libertad. Y esta es la causa de que el hombre guiado por la razón comprenda que es más libre en el Estado que en la soledad.

Fundada imaginariamente ostenta, al igual que la imaginación individual, un aspecto que es conforme con la razón y conveniente a ella. No es meramente un resultado de las pasiones tristes del miedo y el odio, como podría parecer ante una lectura rápida del *Tratado político*. La política también surge para auxiliar a los hombres hacia la conquista de lo verdaderamente útil, para asegurar, en un mayor grado, el impulso amoroso de su alma. La sociedad es el espacio donde nos encontramos con otros hombres con quienes guardamos la máxima semejanza y ante quienes podemos desarrollar un amor conveniente del más alto grado. Esto no significa, como se ha indicado, que la política garantice el “siglo dorado de los poetas” en el que todos los hombres arriban a la razón. No es la libertad racional la que constituye el fin del Estado, sino la institución de un régimen afectivo de la *securitas* sin el que la razón no puede darse: “en efecto, la libertad del espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad”<sup>434</sup>. Su fin es asegurar el impulso amoroso del alma, del mismo modo que lo es para quien actúa bajo la guía de la razón. Y tanto más poder tendrá el Estado mientras mejor garantice a todos sus individuos la certeza de la alegría pasado o futura constante<sup>435</sup>.

El poder del Estado, en efecto, no puede anular al *conatus* de cada hombre y, consecuentemente, tampoco puede ir en contra de la búsqueda de la virtud individual de la razón. El *conatus* de cada quien permanece incólume en la constitución política, y la génesis imaginaria del Estado da cuenta

---

<sup>434</sup> TP I, 6.

<sup>435</sup> Así, en efecto, se define la *securitas* en Spinoza. Una pregunta interesante respecto de esto es hasta qué punto un Estado así podría justificar un *mundo feliz* como el que nos presenta Huxley. Ahora bien, en cuanto la política no es racionalidad, pero puede ser racionalizada, un *mundo feliz* que procura anular el juicio de cada individuo, en realidad, no les permite amar lo que a cada quien le parece más conveniente. Solo desde una perspectiva puramente imaginaria un mundo como el de Huxley sería deseable.

de ello. En el estado político cesa, sin duda, el derecho de sentir de modo diverso a lo que el sentir común de la sociedad establece, pero en ningún momento cesa el estado de naturaleza y de persecución de lo que nos es más útil:

“Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad”<sup>436</sup>.

No hay cese del *conatus* de cada hombre, puesto que ningún individuo en la naturaleza puede dejar de esforzarse en perseguir lo que considera útil, ya sea imaginariamente, ya guiado por la razón. Y, consecuentemente, tampoco cesa el impulso amoroso y la potencia del alma para gestar nociones comunes, mediante las cuales tiene lugar el segundo género de conocimiento y el orden del amor conveniente.

Dicho esto, no es difícil dar un paso más en la relación entre razón y Estado. No solo hay una coincidencia en su experiencia afectiva de asegurar la alegría. Al ser un progreso frente a la servidumbre y una condición necesaria de la libertad, la regulación del Estado pasa a ser plenamente conforme con los dictámenes de la razón:

“Cabe, sin embargo, cuestionar si no es en contra del dictamen de la razón someterse plenamente al juicio de otro y, en consecuencia, si el estado político no contradice a la razón. Pues de ahí se seguiría que el estado político es irracional y que no podría ser creado sino por

---

<sup>436</sup> TP III, 3.

hombres desprovisto de razón, pero no, en modo alguno, por quienes se guían por la razón. Ahora bien, dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que cada individuo siga siendo autónomo, mientras están sometidos a las pasiones; es decir, que la razón niega que eso pueda suceder. Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se insta para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón”<sup>437</sup>.

Si se comprende, por ello, la razón como seguir exclusivamente las prescripciones de la propia naturaleza, *ratio*, *conatus* o deseo; no hay contradicción alguna entre el estado político y la racionalidad. Por el contrario, la génesis imaginaria del Estado surge en conformidad con las leyes de la naturaleza humana, que persiguen la conservación de su cuerpo y el aseguramiento de los vínculos amorosos con el entorno. Hay, no cabe duda, una racionalidad en la dimensión política, aunque los individuos constituyentes no necesariamente la reconozcan. Y, si tal racionalidad no acontece, si la naturaleza social va en contra de aquello que enseña la razón como propio de la naturaleza humana y, consecuentemente, como esfera de máxima semejanza entre hombres; la imaginación colectiva que mantiene al *imperium* sería inconcebible: “ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres”<sup>438</sup>.

Si hay esta dimensión racional interior a la dimensión política, antes de ver los alcances específicos de esta racionalidad, cabe dar cuenta de cómo hace frente Spinoza a los Estados que motivan, más bien, afectos sociales contrarios a la razón: odio, ira, tristeza, arrepentimiento, miedo constante, etcétera. En efecto, la experiencia enseña sobradamente que muchos Estados ejercen su poder para alejar a muchas de sus partes constituyentes del aseguramiento del amor propio y de la promesa

---

<sup>437</sup> TP III, 6.

<sup>438</sup> TP III, 7.



terapéutica. La política muestra sobradamente su violencia, la opresión, la mentira, el engaño, el robo, la manipulación, el *regnum ultimi barbarorum*. Ahora bien, esta clase de Estados son solo comprensibles, en cuanto la propia génesis imaginaria del Estado supone la transferencia de su poder a un individuo (que pueden ser uno o muchos hombres en una determinada *ratio*) que lo guíe y estipule las reglas de la imaginación colectiva. Ocurre, por lo tanto, una concentración de la mente única de la sociedad a la mente de una de sus partes constituyentes (tal como los órganos del cuerpo transfieren poder al cerebro para mantener su propio vigor):

“Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que esté formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía”<sup>439</sup>.

Se trata de la génesis del soberano, de las *supremas potestades*, como sujeto de recepción de la transferencia del poder de la multitud o *imperium*. Y, de acuerdo a la calidad del soberano, surgen las diversas formas políticas: monarquía, aristocracia o democracia. Esta transferencia, asimismo, estipula la calidad de la organización y administración que el poder del Estado ostenta. Solo en este contexto, mediante el cual la sociedad queda sujeta ya no a un sentir común, sino al sentir del soberano, puede comprenderse la transformación del impulso asegurador del Estado conforme con la razón, en un reino contrario a ella donde triunfe el odio, la barbarie, y triunfe la servidumbre humana.

Spinoza analiza las dinámicas de las sociedades contrarias a la razón y sus resultados, cuando atiende a la crucial pregunta respecto de si el soberano, y el *imperium*, está exceptuado o no de las leyes<sup>440</sup>. Y Spinoza opera aquí una articulación conceptual fundamental: el soberano, o suprema potestad, está exento de los derechos comunes de la sociedad, en cuanto en él recae el poder de mantenerlos y transformarlos. No está exento, sin embargo, de las leyes de la naturaleza y, como se ha señalado, la gesta del Estado no suspende la determinación individual humana del deseo. Y, con ello, no podrá constituirse una sociedad como sólida, sino aquella que evite que haya motivos para que sus miembros

---

<sup>439</sup> TP II, 17.

<sup>440</sup> La pregunta es la misma que años más tarde efectuará Schmit y, a través de este último, Agamben en el *Homo Sacer* (Cf. Agamben, G., *Homo Sacer*, Madrid: Pretextos, 2004).

deseen llevarla a la ruina y se esfuercen en destruirla o abandonarla. El *imperium*, aunque transferido al soberano, no anula el *conatus* de cada individuo constituyente y las reglas con las que él naturalmente se determina:

“Vemos, pues, en qué sentido podemos decir que la sociedad está sujeta a las leyes y puede pecar. Pero, si por ley entendemos el derecho civil, que puede ser exigido por el mismo derecho civil, y si entendemos por pecado aquello que el derecho civil prohíbe; es decir, si tomamos estos términos en sentido estricto, no podemos decir, en modo alguno, que la sociedad está sujeta a las leyes o que puede pecar./ Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener, no se refieren a los derechos civiles, sino al derecho natural. Porque no pueden ser castigadas por el derecho civil, sino por el derecho de guerra; y la sociedad no está sujeta a ellas, sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual, para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo. Y, evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana. Ahora bien, los derechos civiles tan solo dependen del decreto de la sociedad, y esta no tiene que complacer a nadie, sino solo a sí misma, para mantenerse libre, ni tiene que admitir ningún bien o mal, aparte del que ella estima tal. Por consiguiente, la sociedad no solo tiene derecho a defenderse, dar leyes e interpretarlas, sino también a abrogarlas y a indultar a cualquier reo con la plenitud de su poder”<sup>441</sup>.

Así, queda fuera de toda potestad del Estado el determinar a los individuos respecto de aquello que no puede depender de los premios y las amenazas. En efecto, el poder del Estado viene promovido por una comunidad de amores y odios armónicos entre los seres humanos, cuya coincidencia permite su génesis. Pero, esta imaginación colectiva no puede ser contradictoria con las leyes que rigen el *conatus* y la imaginación de cada uno de los seres humanos tomados aisladamente. Así, por ejemplo, el Estado no puede obligar a alguien a amar lo que odia u odiar lo que ama. Tampoco puede obligar a nadie a liquidarse a sí mismo, o a delatarse a sí, o a dejar de perseguir la alegría, o cualquier otra cosa que no pueda resistir la naturaleza de los hombres. El poder activo del *imperium* depende del poder pasivo de la multitud reunida por el Estado. Solo un Estado que pretende su ruina puede ir

---

<sup>441</sup> TP IV, 6.

contra estas leyes individuales de la imaginación. Un Estado, por lo tanto, patentemente enfermo, loco, delirante<sup>442</sup>.

Pero, Spinoza reconoce que tales sociedades enfermas o delirantes pueden existir. Y lo hacen en función de que el soberano determina irracionalmente el sentir de la sociedad. Y, en cuanto el soberano obra presa de la imaginación, su imaginación corre el riesgo de ser diversa de la de los miembros de la sociedad. En efecto, el sentir soberano puede convertir el miedo hacia las leyes o valores sociales en *indignación* de la multitud y, por lo tanto, puede dar lugar a la destrucción de la imaginación colectiva que constituye el poder del imperio y, por ello, del soberano. Y, si entre los hombres se instituye una imaginación colectiva de rechazo a la imaginación colectiva que el soberano pretende instituir, que sea lo suficientemente fuerte como para no poder ser contenida por el poder del Estado, la sociedad se disuelve. Al respecto, anota Spinoza:

“Hay que considerar, en tercer y último lugar, que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer”<sup>443</sup>.

Si esto es el caso, queda determinado también el límite en el alcance del poder soberano. Él debe guiarse mediante la razón si quiere evitar un tránsito en la afectividad de la sociedad que lo lleve a la ruina, pues debe mediante ella evaluar e instituir valores que se funden en la semejanza entre naturalezas humanas y que, por lo tanto, no transformen el respeto a los valores colectivos en rechazo. Las sociedades que obran contra los dictámenes de la razón, por obra del soberano, se vuelven vulnerables y débiles. La consecuencia evidente de lo dicho es que si la razón establece el criterio de lo que es una sociedad sana y la guía para su adecuada cura o *emendatio*, es la razón la que debe determinar las reglas de la sociedad y la posibilidad de su fortalecimiento.

---

<sup>442</sup> Todo el desarrollo de esta imposibilidad de ir contra las determinaciones afectivas individuales, así como la calificación de "loco o delirante" a aquel Estado que pretendiese obrar en esa dirección, se encuentran en TP III, 8.

<sup>443</sup> TP III, 9.

Y este criterio racional no es en absoluto contradictorio con la transferencia del poder hacia el soberano, pero sí fuerza a pensar la soberanía de modo tal que pueda ir en el menor grado contra los dictámenes de la razón. De hecho, parecen existir dos causas de la transferencia del poder hacia un soberano. La primera justificación parece sostenerse en la necesidad de una distribución eficiente de las labores que a la sociedad incumben. En efecto, es imposible, dado que muchos deben dedicarse a otras actividades necesarias para la sobrevivencia del organismo social –cultivar, construir, tejer, comerciar–, que muchos también se dediquen a los asuntos públicos, a la *respublica*. Hay, parece asumir Spinoza, un cierto grado de especialización política inevitable<sup>444</sup>. La segunda razón es que si la sociedad debe guiarse como por una sola mente, y esto es una manera peculiar de sentir colectiva –miedos y esperanzas comunes–, entonces resulta necesario que la sociedad no atribuya sino solo a un soberano la posibilidad de vivir según su propio sentir:

“Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que retorna todo al estado natural”<sup>445</sup>.

Sin la institución, por lo tanto, de un soberano que dirima lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, es decir, sin un soberano que determine lo que la sociedad debe amar u odiar; la sociedad corre el riesgo de no poder lograr una sola mente afectiva, sino varias. Y, si este es el caso, se retorna al estado de naturaleza y cada quien actúa según manda su imaginación, volviéndose los hombres contrarios los unos a los otros. Es la búsqueda de la conservación del Estado y sus beneficios en el aseguramiento del impulso amoroso lo que sostiene la transferencia del poder al soberano. Y, en cuanto conserva lo útil, dicha transferencia es, al menos, conforme a la razón.

El punto está, para Spinoza, en garantizar el carácter racional de la afectividad que instituye el soberano para el resto de la sociedad. La sociedad, como se ha visto, solo está sujeta a las leyes de la naturaleza, tal como se ha indicado. Por lo tanto, la sociedad solo será en mayor medida autónoma y

---

<sup>444</sup> Así, por ejemplo, parece inferirse de TP VI, 24.

<sup>445</sup> TP III, 3.

virtuosa, en cuanto pueda estar conducida por los dictados de la razón. Solo los derechos conformes a la libertad del hombre conducen a que prevalezca la unión mental que es el alma de la sociedad:

“Porque hay que considerar, en primer lugar, que así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres”<sup>446</sup>.

La argumentación, se vuelve a constatar, es excesivamente veloz en el *Tratado político*. Se deben sugerir las rutas argumentativas supuestas en lo dicho por Spinoza, de modo que se pueda comprender cómo puede obrar la razón para garantizar la unión mental en la sociedad y, por ello, la conservación del Estado. Es decir, se ha de mostrar cómo la sociedad más fuerte y libre es aquella que se guía por la razón. Aquel impulso conforme con la razón en la génesis del Estado, pasa en este punto a convertirse en la posibilidad de racionalización de la política. Y, con ello, en la posibilidad de pensar al mejor Estado, al más fuerte. ¿Cuál es, en resumidas cuentas, el *novum institutum* que el amor conveniente de la razón debe erigir en el Estado para garantizar su continuidad?

La respuesta de Spinoza se desarrolla a lo largo del inconcluso *Tratado político*. Y el orden de la razón es pensado independientemente de la calidad del soberano al que se le transfiera el poder. Importa poco si es una monarquía, una aristocracia o una democracia. El tratado político tiene como premisa que todas estas formas admiten una constitución y ordenamiento racional. No es de nuestro interés desarrollar aquí cada una de las formas políticas que atraviesan la terapia ética de Spinoza. Baste aquí con reconstruir, sobre la base de las premisas desarrolladas hasta este momento de la investigación, cómo la razón puede lograr el Estado más perfecto. Esto es posible, solo en cuanto las nociones comunes, mediante las cuales se evalúan los afectos que son conformes al amor hacia uno mismo de la razón, son necesariamente universales y no corresponden a la esencia singular de ningún hombre en particular. Solo mediante la razón se siguen las exigencias de la naturaleza humana y, mediante ella, los seres humanos se vuelven semejantes entre sí. Solo en cuanto se asume esta máxima conveniencia entre seres humanos, puede lograrse que la imaginación colectiva de la sociedad se guíe evaluando solo aquello que es digno de verdadero amor para todos los hombres. En efecto, una

---

<sup>446</sup> TP III, 7.

sociedad será máximamente autónoma, y dará menos motivos de división, siempre que no obre en contra de las leyes de la naturaleza humana en general y, por ello, en cuanto no vaya en contra de su impulso amoroso. Y el único orden afectivo que se encarga de no frustrar este impulso por permanecer en la alegría es el orden del amor conveniente de la razón. Esto, sin embargo, no puede evitar que los hombres actúen bajo las redes de nuevos valores imaginarios que vayan en contra de la preservación del Estado. Pero, puede evitar en máximo grado que surjan a causa del propio Estado y que, por lo tanto, la sociedad sea la propia causa de su ruina.

La terapia ética sobre la imaginación colectiva política gesta en ella la prevalencia de los vínculos amorosos entre los seres humanos y permite que prevalezca el amor en general. No puede eliminarse el respeto y miedo ante las regulaciones que la sociedad establece, pero puede evitarse la indignación en mayor grado, si la sociedad se guía más por el amor que por el odio. Una sociedad será, por lo tanto, más autónoma, más libre y virtuosa, si se guía por la esperanza que por el miedo:

“... Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, esta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que esta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y la primera es libre”<sup>447</sup>.

La sociedad que se guía por la esperanza, en efecto, está motivada por el afecto del amor. Mientras que, por lo tanto, triunfe la esperanza para la sociedad y, sobre todo, se asegure el vínculo amoroso de la seguridad para los miembros de la misma; la sociedad se habrá hecho libre. Prevalecen ahí los vínculos conformes a la naturaleza humana y, por ello mismo, tiene menos razones internas de destrucción.

El esfuerzo de la razón, que constituye la primera dimensión de la terapia ética, por lo tanto, reconoce que es inevitable sobrellevar las enemistades en las que los hombres, muchas veces se hallan inmersos, para hacer prevalecer el mandato del amor amical entre ellos y la *concordia*:

“Así pues, aunque los hombres se rigen en todo, por lo general, según su capricho, de la vida en sociedad con ellos se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes. Por

---

<sup>447</sup> TP V, 6.

ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad<sup>448</sup>.

La terapia ética del amor conveniente, cuando opera en la esfera política, demanda el esmero en establecer la *concordia*. Esta es la forma del amor que resulta asequible a la dimensión política y es conforme a la razón. Y la concordia no solo hace más fuerte al Estado y más inmune a la indignación, así como más propensos a luchar todos por un mismo fin<sup>449</sup>. Sino que hace más fuerte a quien obra conforme al mandato de la razón. En efecto, se había indicado que la razón estaba a la intemperie de los afectos, sobre todo, en cuanto no tenía control del entorno y podía ser fácilmente vencida por afectos contrarios a su naturaleza. Dentro del Estado, no obstante, los individuos cuentan con más poder y más posibilidades de asegurar sus relaciones amorosas con este entorno. El amor a sí mismo que se expresaba en el amor conveniente se transmuta, en el Estado perfecto, en un amor hacia los seres humanos que componen la sociedad, se transforma en *concordia*. Y el ejercicio y promoción de esta última permite, asimismo, la mayor fortaleza del Estado, y la posibilidad de que el amor conveniente efectivamente se realice. Con ello, hemos dado cuenta de aquello que proponíamos como nuestro principal objetivo, a saber, mostrar cuál es el papel que juega el amor conveniente en la política para Spinoza y, más precisamente, cómo ella queda transformada mediante dicho amor racional.

Y, aunque sea un sueño del siglo de los poetas, Spinoza parece guardar la esperanza del progresivo aumento de hombres que se guíen por el solo dictamen de su razón. Y, por lo tanto, se esfuerza Spinoza en soñar que la máxima concordia entre hombres, y la posibilidad de toda libertad, puede advenir mediante el triunfo del amor conveniente. La más clara estrategia para este advenimiento está, quizá, en el valor máximo que tiene la educación para lograr la autonomía humana:

“Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto, nada hay más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón<sup>450</sup>.”

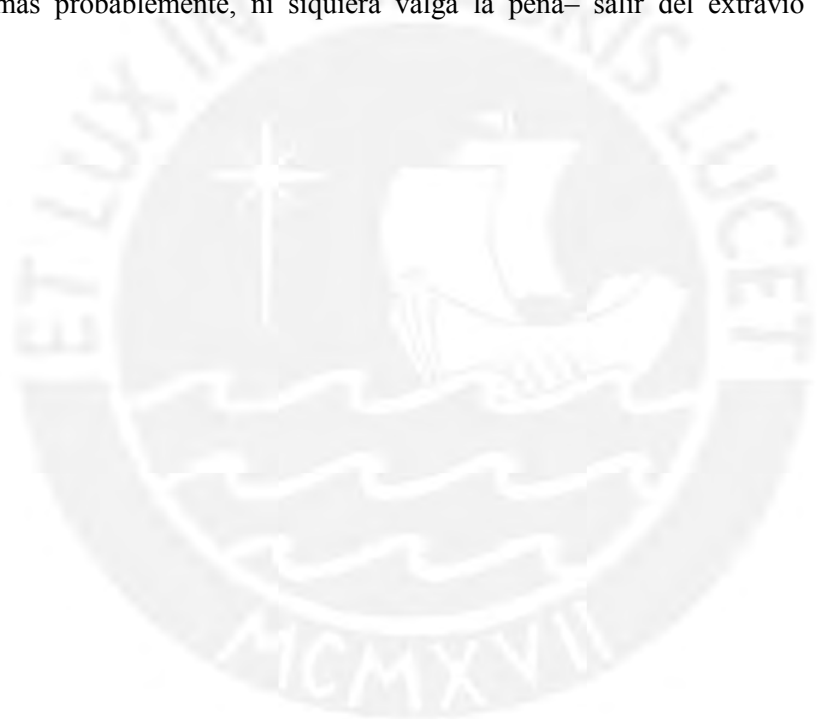
---

<sup>448</sup> E IV, ap., 14.

<sup>449</sup> Cf. TP V, 4.

<sup>450</sup> E IV, ap., 9.

La educación en la autonomía y en la libertad de cada quien deriva en concordia, la razón se hace inmediatamente política cuando ha sido inculcada. Pareciera, pues, que la política admite otra ruta de terapia ética mediante la pedagogía. Una en la que, muy probablemente, la propia figura del soberano resulte, si no superflua, conforme a aquella frase hermosa de Thoreau: “el mejor gobierno es el que tiene que gobernar menos”<sup>451</sup>. Pero, esas otras formas de la terapia ética exceden nuestros propósitos y son contrarias a lo que el imperio de la fortuna ha establecido como límite para la composición de esta investigación. La filosofía de Spinoza, después de todo, queda siempre como una invitación a la experiencia de introducirse a un organismo que se diversifica en infinitas ramas. Su pensamiento es el del laberinto de espejos. A nosotros nos corresponde volver a hilvanar, en este punto, la madeja que hemos ido tendiendo para procurar no perdernos. Aunque, debe decirse, muy probablemente no se pueda –y, más probablemente, ni siquiera valga la pena– salir del extravío en el que nos encontramos.



---

<sup>451</sup> Thoreau, H. D., “La desobediencia civil”, en: *La desobediencia civil y otros textos*, Utopía Libertaria, p. 41.



## 4. Posludio



La conclusión de un texto sobre la terapia (ética) del amor mediante el conocimiento sería del todo insuficiente si se carece de una consideración respecto del tercer género del conocimiento. No solo en la medida en que aparece en dicho género el amor como protagonista indubitable (bajo la forma del amor intelectual a Dios). Sino, sobre todo, en cuanto en él se logra con propiedad aquello que el *Tratado de la reforma del entendimiento* determinaba como fin último de la terapia: el amor a una cosa eterna e infinita. En efecto, según Spinoza el conocimiento del tercer género:

“... engendra el amor a la cosa inmutable y eterna, que poseemos, verdaderamente; y que, por tanto, no puede ser manchado por ninguno de los vicios que se encuentran en el amor común, sino que puede llegar a ser cada vez más y más grande, ocupar en grado máximo el alma y afectarla ampliamente”<sup>452</sup>.

El conocimiento de sí mismo, que hemos visto transformarse en un amor a sí mismo está también acompañado de un conocimiento a las cosas singulares del entorno mediante sus afectos. Y, este conocimiento de las cosas singulares, en cuanto es adecuado, deriva también, como se vio, en un *amor conveniente* hacia las mismas. Pero, aparece aquí un tercer elemento: el amor a Dios. ¿De qué trata ese amor a una cosa eterna e infinita que apaciguan los amores excesivos de la imaginación de manera constante? Se trata de una pregunta insidiosa y provocadora, a la vez de excesiva e imprudente. Una pregunta abierta en esta investigación, la puerta que deja abierta nuestro texto dentro del laberinto geométrico de Spinoza. Es, con ello, una invitación a seguir pensando en medio de Spinoza.

---

<sup>452</sup> E V, 20, esc.

No es parte del estilo, sobrio y hasta parco, de las investigaciones académicas narrar las derivas propias del investigador. Quizá en cuanto suele considerarse que estas no aportan en nada respecto de la comprensión del objeto de estudio. No obstante, nada sería más contradictorio con los desarrollos de esta investigación que una afirmación de esa índole. La terapia ética, cuyo sustrato está en el reconocimiento de las fuerzas del alma y la gestación de nociones comunes, se ha mostrado como un desarrollo del autoconocimiento, como una reafirmación del mandato socrático de conocerse a sí mismo. De ahí que las derivas por las que se ha transitado en la confección de un texto deban resultar fundamentales, en cuanto ellas ofrecen evidencia del cómo se gesta un auténtico conocimiento de sí mismo en la interacción con un individuo ajeno: el objeto de estudio. Esta tesis, como se declaró en la introducción, no es otra cosa que una memoria, y ahora se sabe con precisión qué es lo que la memoria implica. En otras palabras, todo el texto que el lector tiene entre las manos no es otra cosa que los vínculos de amor conveniente que el investigador ha desplegado con los textos de Spinoza y que ha articulado en la memoria para devolverlos en forma de un nuevo individuo: el texto académico. La propia experiencia de composición del texto habría de ser evidencia suficiente del esfuerzo de la razón. En el texto, por ende, se ofrece un amor a sí mismo que pretende haber alcanzado la suficiente universalidad como para poder ser entregado a otros hombres y buscar mediante él la concordia. Desde esta perspectiva spinoziana, el texto no es la ocasión de la *disputatio* escolástica, sino el ofrecimiento de lo conveniente. Si esto es el caso, la experiencia propia pasa de ser un elemento secundario en la investigación spinoziana, para convertirse en el verdadero sustrato de la comprensión común<sup>453</sup>.

Ante este panorama, vale la pena indicarle al lector tres razones personales que han conducido a esta omisión en el tratamiento del tercer género. Hay, al menos, tres. La primera de ellas es la cautela. En efecto, aquel lacre, con la figura de una rosa y la inscripción “*caute*”, con el que Spinoza solía sellar

---

<sup>453</sup> Se ha cerrado el último párrafo con la insinuación respecto de la relevancia que la pedagogía podría eventualmente tener en Spinoza. Si ese es el caso, podemos afirmar que el texto académico, desde una perspectiva pedagógica, requiere de que el otro ser humano tenga las condiciones afectivas para compartir aquello que se le está ofreciendo. Solo mediante el establecimiento de estas condiciones afectivas, el otro hombre puede lograrse una comprensión común. Ahora bien, solo mediante la experiencia imaginaria compartida, que tiene un ancla ineludible en la experiencia propia, tales condiciones afectivas pueden darse por establecidas. Cómo esperar, por ejemplo, que alguien que nunca ha aprendido a amar los problemas filosóficos pueda desear comprender un texto de filosofía; o cómo lograr que quien no ha aprendido amar la historia de la filosofía, y solo ha encontrado placer –en cuanto lo conoce y entiende– en la resolución de conflictos sociales o lógicos, logre compartir el placer por comprender un problema filosófico de corte histórico. Sin duda, quien es guiado por la razón y tiene al conocer como determinación fundamental del alma, tiene ya preparado este sustrato afectivo. Pero, tal como reconoce en el *Tratado político* Spinoza, el camino que conduce a la determinación racional es sumamente arduo y muy pocos lo transitan. Las condiciones afectivas, por ende, tienen que ser primariamente ofrecidas en la imaginación y tomar la experiencia personal como asidero.

su correspondencia pasa de ser un mero asunto poético para convertirse en una consigna. Y es que, tal como habíamos anticipado en la introducción, hay algo peligroso, a la vez de hermoso<sup>454</sup>, que sella las obras spinozianas. Uno debe comportarse con la debida cautela si desea oír realmente aquello que se nos quiere presentar. Debe uno tomarse los tiempos y dirigir eficientemente los esfuerzos a su comprensión. Y tener en claro que de nada vale *arruinar la crisálida con los dedos de la mente por apurar la mariposa*.

Los intérpretes de Spinoza son testimonios de esa falta de cautela a menudo, de esta prisa por componer *papers* y hacerse famoso en el mundillo académico como gran discutidor. Se pierde, con ello, todo esfuerzo por oír el pensamiento auténtico, y se pasa a emular los modelos ajenos para intentar decir algo que los otros puedan comprender y alabar. Sin cautela, Spinoza se vuelve el sucesor de Descartes o de la filosofía judía previa a él, o, quizá peor, se transforma en un mero anticipo de la filosofía hegeliana. Es sencillo encontrar a Hobbes en su filosofía política u, otras veces, intentar comprenderlo como un demócrata o un republicano en la línea maquiaveliana. Su metafísica, muchas veces, aparece simplemente como una recopilación de tópicos neoplatónicos; y otras tantas, como una consecuencia de las discusiones metafísicas cartesianas. Y no son escasas tampoco las interpretaciones materialistas o panteístas, que procuran transformarlo en un amante de los cuerpos o un ebrio del espíritu puro de Dios. Y, sin duda, a interpretaciones semejantes está sujeta su física y su ética en general. No cabe duda de que Spinoza es una amalgama de tradiciones y que su alma entra a pensar valiéndose de lo útil que el pensamiento de los demás hombres nos ofrece.

Pero, en sus obras reluce también una intención más profunda, un incansable esfuerzo por ser sí mismo y seguir solo las regulaciones de su propia naturaleza. En ella está el intento de pensar por sí mismo de manera radical, y todo pensamiento foráneo no puede ser sino solo la *excusa*, el reflejo que ilumina, para pensar a Spinoza desde nosotros mismos<sup>455</sup>. De ahí que la interpretación del género supremo de conocimiento deba contar con un desarrollo y una investigación lo suficientemente profundas si no desea caer en dichos errores, que la precipitación engendra. Y toda esta tesis debe ser pensada, como también se anticipaba en la introducción, exclusivamente como una memoria que debe ser reconstruida tantas veces (y lo que tienes, querido lector, son ya sucesivas reescrituras del mismo texto) como Spinoza necesite para hablar y permitir que el investigador y el lector lleguen a los problemas fundamentales de su filosofía. Esta cautela, el afán de no caer en los peligros de las

---

<sup>454</sup> Y quizá, en ello, Rilke haya dado la formulación más precisa sobre esta ligazón entre belleza y peligrosidad: "... Pues la belleza no es nada sino el principio de lo terrible..." (Rilke, R. M., "La primera elegía", en: *Las elegías de Duino*, Madrid: Visor de Poesía, 2010).

<sup>455</sup> Y esto vale, debe decirse, para cualquier filósofo que queramos comprender con seriedad.

interpretaciones usuales y mantenerse en la lucha por encontrar lo verdaderamente hermoso, nos impide elaborar, en el tiempo con el que contamos, una interpretación sobre el tercer género. O, para ser precisos, *en el tiempo que nos ha sido concedido...*

Y de este tiempo concedido deviene el segundo elemento. El tiempo en general, si se ha considerado lo dicho hasta el momento, remite indefectiblemente a la dimensión imaginaria. Por lo tanto, en cuanto lo tomamos en cuenta, estamos sometidos a la intemperie de los afectos y a las motivaciones extrínsecas que determinan nuestro esfuerzo a obrar de tal o cual manera. Y, tal como se ha considerado también, es nuestra dependencia al transindividuo social la que impone la regulación férrea más inmediata (y más inevitable). Y, si los valores sociales imponen su propio rigor y sus propias leyes afectivas, respecto de lo que hay que amar y odiar, es la dominación del tiempo del amor y el odio lo que determina fundamentalmente la dominación social sobre el individuo. En efecto, la determinación afectiva del *conatus* o *deseo* se expresa fundamentalmente en cómo los seres humanos invierten su perseverancia finita en la existencia. Y, es verdad que el hombre libre debe oír dichas regulaciones en cuanto que su participación en el Estado asegura un mayor grado de libertad o autonomía. Y, así, si el investigador pretende ser más libre, debe oír las limitaciones de tiempo que se imponen a una tesis, así como a los requisitos técnicos que se exigen. Debe, además, esperar ser evaluado por quienes han sido, a su vez, evaluados por otros y certificados institucionalmente al respecto. Y debe hacerlo, solo en cuanto existe racionalidad en todo ello: no hay mayor premio para el novato que ser evaluado por aquellos que realmente saben y por aquellos que, mediante el uso de la razón, se han hecho libres en mayor grado. No hay mejor amor que el que nos determina a hacer las cosas bien bajo la instrucción de quien es guiado por la razón. Solo ante los hombres libres, en efecto, el que pretende ser libre también puede sentir un auténtico amor y una auténtica gratitud.

Pero, debe también decirse, no toda regulación política es conforme con la razón y las determinaciones del soberano pueden ser también causa de indignación. Y nunca las regulaciones políticas y los tiempos que ellas adscriben deben ser oídas desatendiendo a las exigencias de la propia naturaleza. Después de todo, toda determinación extrínseca, incluyendo la política, es a lo más un paso en la conquista de la seguridad del impulso amoroso, mas nunca un último estadio en la conquista ética. Aquellos que están embargados por las dinámicas sociales y encuentran en ella el último fundamento de toda determinación racional, están luchando por su servidumbre como si se tratara de su libertad, y sus acciones suelen dar testimonio de cuán lejos están de poseer una alegría constante y un amor continuo. Y hay quienes, en esa *emulación* de los modelos sociales han perdido el alma por intentar ganarse el mundo. El hombre libre debe ser cauto, por ello, y buscar una estrategia acorde

con su propia naturaleza cuando la indignación se aproxima. Debemos acomodar nuestro deseo a las circunstancias sociales, puesto que la sociedad es un individuo siempre más potente que nosotros. Ahora bien, si las determinaciones políticas logran que el esfuerzo y las exigencias de la propia naturaleza queden postergados inevitablemente; si debe mellarse la pulcritud y orden de los pensamientos, que el texto refleja, porque no se nos quiere conceder el tiempo; si, por último, la única forma de salvaguardar el propio esfuerzo en la existencia es determinarse por el afecto pasivo del miedo a no obtener un cierto grado académico o por no cumplir con ciertas exigencias; entonces, no cabe duda, las instituciones políticas se han transformado en instituciones contrarias a las exigencias de la propia naturaleza. Y todo esto ocurre actualmente. El tiempo, y específicamente *el tiempo de la política universitaria*, es la segunda razón por la cual quedamos en deuda con el lector respecto del tercer género del conocimiento. El investigador debe acomodar su tiempo al tiempo de la administración universitaria, intentando recordar que de su participación en la esfera universitaria se siguen más beneficios que perjuicios y, sobre todo, recordando que es conforme a la razón el deseo de estar cercar a los hombres sabios, que se guían por la razón. Y, tras acomodar el tiempo de nuestro deseo al tiempo de los otros, la amputación del tratamiento del tercer género del conocimiento resultaba inevitable.

La tercera y última razón es, quizá, la menos contestataria y más sencilla, aunque no, por ello, menos poderosa. El quinto libro de la *Ética* es de una complejidad tremenda. Todos los elementos aparecen ahí recompuestos de modo tal que, si la *Ética* suele ser ya un laberinto, aquí lo laberíntico llega a su cénit. Y no se trata el reconocimiento de esta complejidad de un reconocimiento de la impotencia, sino de un reconocimiento de lo mucho que hay todavía por pensar y que deseamos pensar adecuadamente. Parece, en el quinto libro, que Spinoza va, a veces, muy rápido y, otras, que introduce hipótesis y contrafácticos que deben ser tratados con detenimiento y cautela. El quinto libro ofrece demasiadas fluctuaciones de ánimo como para considerar que tenemos algo suficientemente universal que decir. La experiencia de la eternidad, la inmortalidad del alma, la imaginación de Dios, son solo algunos detalles de una maraña proposicional compleja y espinosa. La rosa de Spinoza muestra, según parece, la *via per ardua* de su conquista desde su cariz más álgido y potente. Y los textos previos no son, al menos ante mis ojos, auxilios efectivos al respecto. El *Tratado breve* parece recurrir a la infabilidad en el último género. Y, el *Tratado de la reforma del entendimiento* no hace un distingo auténtico entre el segundo y el tercer género del conocimiento, de modo que uno y otro quedan igual de insuficientemente desarrollados. En el último género del conocimiento, parece ser el caso, estamos a la intemperie del pensamiento con Spinoza y en medio de su laberinto de espejos.

Tómense, pues, estas consideraciones en cuenta y asúmanse como meras excusas, disculpas auténticas o retos futuros para el investigador, según considere más conveniente cada lector conforme a la textura de su propia imaginación. Ya le quedará a usted, lector, llevar a cabo la reflexión de hasta qué punto su idea expresa más la constitución de su propia afectividad que la del que ahora intenta investigar a Spinoza. Por lo demás, tampoco se quiere dejar estas razones como el epílogo de lo investigado, sino como un mero prefacio a las auténticas conclusiones. Estas tendrán, debe decirse, un doble objetivo. Se hará, por una parte, una recapitulación sintética de lo hasta este punto investigado, de modo que el lector pueda evaluar si ha seguido adecuadamente las rutas argumentativas de la investigación (que pueden haberle resultado, con justicia, en muchos puntos difíciles y agobiantes). Y, por otra parte, servirá para introducir anotaciones relevantes respecto del último género del conocimiento y la forma más elevada de amor. Esto último, sin embargo, trazará tan solo la ruta de futuras investigaciones, que estoy seguro habrán de redefinir, en muchos casos, algunos de los elementos (o la relevancia de los mismos) expuestos en la presente investigación.



El abordaje de la existencia sustancial dio cuenta de que ella se definía adjetivamente como aquello que *no podía no ser*, esto es, como *lo necesario*. Desde este punto, pudieron deducirse todos los propios de la sustancia: eternidad, infinitud, absolutez, perfección, causa de sí, libertad, etcétera. Y, consecuentemente, todas las cosas que existen solo pueden hacerlo al interior de la existencia divina, en cuanto ella no puede carecer de nada. Solo desde el desarrollo de estos adjetivos de la existencia de Dios puede arribarse a la comprensión de qué es Dios en esencia. En efecto, aquello que existe de manera absolutamente infinita solo puede tener una esencia absolutamente infinita a su vez. Y si la existencia divina es la efectiva actualización de las infinitas cosas de infinitas maneras, solo una potencia absolutamente infinita puede explicar qué sea Dios. Ahora bien, entre una existencia absolutamente infinita y una esencia absolutamente infinita no puede mediar distinción alguna. Con ello, la existencia y la esencia de Dios quedan necesariamente identificadas, una vez que se reconoce que son necesarias (esto es, que *no pueden no ser*). El que Dios quede descrito como *lo necesario*, esto es, que la necesidad sea su característica decisiva, tanto en lo que refiere a su existencia como a su esencia, es un elemento fundamental para comprender el tránsito desde el segundo al tercer género del conocimiento. Si bien las demostraciones realizadas a lo largo de la exposición del primer libro de la *Ética* son hechas todas desde el segundo género del conocimiento y no desde el tercero, como

podría interpretarse tras una lectura poco cuidadosa del texto<sup>456</sup>, eso no conduce a negar que en ella se construyen los fundamentos para el género más alto de conocimiento.

Los atributos se constituyen, según quedó expuesto, como entidades mediadoras. En efecto, pertenecen a la existencia de una cosa absolutamente infinita, infinitos atributos, cada uno de ellos comprensible de suyo con independencia del resto. Y, por lo tanto, todos los atributos quedan implicados en la existencia de Dios. Cada uno de ellos implica la infinitud de cosas singulares. Pero, asimismo, cada uno de ellos explica también la potencia esencial absolutamente infinita de Dios. Y en cada modo, que corresponde a cada una de las formas en que el verbo infinitivo de Dios se modaliza infinitamente de infinitas maneras, queda expresada la potencia divina solo en cierto grado. El atributo mantiene, por el contrario, la simetría absoluta entre acción y pasión al interior del orden total de la Naturaleza, y es, por lo tanto, aquello absolutamente infinito y no gradual. Pero, la gradualidad infinita de los infinitos modos no atenta contra la absoluta unidad y simplicidad de Dios. Sino que la variabilidad modal sigue, absoluta y necesariamente, un mismo orden de la Naturaleza invariable. Toda modificación modal se encuentra, por ende, al interior de dicho orden que conserva la esencia eterna de Dios en su dinamismo efectuante de acciones desde sí y sobre sí.

Este orden infinito de la Naturaleza, que vincula simétricamente la acción y pasión de la totalidad modal, permitió profundizar en las dinámicas físicas o modales. En ellas, aparecía la dilucidación spinoziana respecto a cómo comprender a las cosas singulares tomadas en su aislamiento (aunque dicho aislamiento solo puede acontecer mediante una distinción de razón y nunca una distinción real). Cada una de ellas es en esencia una *ratio*, esto es, una cierta coordinación entre individuos subordinados, que se esfuerzan en mantener en el tiempo, mediante su acción conjunta, la *ratio* de la cosa singular. El concepto de *ratio* se mostró como una distinción virtual entre individuos, que no atentaba contra la absoluta unidad real, y absoluta indivisibilidad, que la Naturaleza infinita ostentaba.

---

<sup>456</sup> En efecto, solo una lectura poco cuidadosa de la *Ética* podría descuidar que Spinoza niega explícitamente que la primera parte de la *Ética* esté elaborada desde el último género del conocimiento en el quinto libro: "... Además, dado que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios, por ello nos resulta claro cómo y de qué manera nuestra alma, en cuanto a la esencia y a la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o del tercer género, y cuánto más poderoso es que el conocimiento universal que he dicho es propio del segundo género. Pues aunque en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y por consiguiente el alma humana) dependen, en cuanto a la esencia y la existencia, de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que si se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios" (E V, 36, esc). La primera parte, entonces, está escrita desde el segundo género del conocimiento, que aunque adecuado y verdadero, no llega al grado de intensidad afectiva al que el tercero arriba.

Desde la sola consideración del atributo de la Extensión, cada individuo, cada cuerpo, es un metabolismo. Que cada individuo resulte una *ratio* que se esmera en conservarse, y que de ello se desprenda una cierta consideración individual aislada, no atenta contra la absoluta unidad del orden de la Naturaleza. La infinita infinitud de Dios se modaliza en infinitas *rationes* que varían y se conservan en la Naturaleza.

Cada individuo se encuentra inevitablemente implicado al interior del orden total de la Naturaleza. Y en él, por lo tanto, cada individuo queda indefectiblemente remitido al entorno, ante el cual determina su esfuerzo en establecer relaciones de conservación de su propia *ratio*. El metabolismo de cada individuo, por ende, no está libre de las modificaciones que el entorno opera sobre él, pero se conserva en el cambio. Cada *ratio*, en cuanto naturaleza de un individuo singular, debe ser comprendida como *conatus*, como esfuerzo en perseverar en la existencia a través del cambio. Asimismo, cada *ratio*, al estar integrada al entorno, debe considerarse como un individuo al interior de otro individuo superior que le concede poder y, asimismo, por el cual queda regulado en su operación. Todo *conatus* persevera por obra de un *conatus* superior que lo mantiene. Y, asimismo, todo *conatus* prevalece por obra de los individuos inferiores que se esfuerzan en conservarlo. La Naturaleza es, desde esta perspectiva, un individuo que contiene a todos los individuos regulados mediante una *ratio* que, asimismo, todos los individuos en su conjunto se esfuerzan en mantener. La *ratio* de toda la Naturaleza, que debe comprenderse desde la perspectiva de los modos como un individuo infinito, no es otra cosa que el orden infinito de la Naturaleza, que explica e implica cada uno de los infinitos atributos. Mediante dicho orden se le concede a cada individuo la posibilidad de ejercer una potencia y, asimismo, cada individuo queda con ello regulado según cómo la manutención de la *ratio* superior y universal lo determine. En términos corporales: todo metabolismo se esfuerza en conservarse mediante un poder que le transfiere el metabolismo infinito de la Naturaleza, y, con ello, todo esfuerzo de cada metabolismo está en función de la conservación del metabolismo infinito de la naturaleza.

Cada *ratio* individual se expresa en todos los atributos de la sustancia divina. En el caso particular del ser humano, se expresan tanto en el alma como en el cuerpo. El cuerpo humano es, por lo tanto, un metabolismo que se esfuerza en conservarse y que, para ello, debe inevitablemente mantener relaciones adecuadas con el entorno, al que está indefectiblemente unido y por el cual está inevitablemente regulado. Cuando estas determinaciones, propias del atributo de la Extensión, se consideraron desde el atributo del Pensamiento, como ensayé siguiendo la ruta de la *Ética*, resulta sencillo comprender qué es la imaginación. El alma humana es la idea del cuerpo humano y, dada la unidad absoluta de la sustancia, entre cuerpo y alma no media distinción real alguna, sino solo una



distinción respecto del atributo. Es una y la misma *ratio* la que expresa el alma y la que expresa el cuerpo. Con ello, todas las afecciones de la *ratio* corporal, inevitables en cuanto interactúa con el entorno, producen afecciones idénticas en la *ratio* del alma. Estos, según se vio, se denominan *afectos* y son las ideas, confusas e inadecuadas, con las que comercia la imaginación. Son inadecuadas, en efecto, en cuanto los afectos no se explican por la sola esencia o naturaleza del alma (o cuerpo humano), sino que solo son comprensibles en la medida en que la *ratio* resulta afectada por otros individuos en el entorno. Estas ideas, cuyo origen implica no solo la naturaleza del alma, sino también la de un individuo exterior afectante, son las que Spinoza, según se indicó, considera ideas inadecuadas y, con ello, son las que constituyen el entramado de ideas imaginarias. Estas, asimismo, son las ideas primarias e inevitables mediante las cuales el alma humana puede llegar a conocer y, ulteriormente, puede llegar a conocerse a sí misma más ampliamente. El tránsito a la imaginación, o primer género del conocimiento, nos instala en las dinámicas propiamente afectivas, que dan paso después a los desarrollos de la terapia ética en Spinoza. Solo mediante las determinaciones que el conocimiento impone puede comprenderse el tercer y último género; y, por ello, la metafísica no es el desarrollo ya del tercer género, sino solo su prefacio.

Surgió con claridad, mediante los desarrollos indicados, el importante concepto de *servidumbre* en Spinoza que, según se indicó, podía comprenderse más fácilmente mediante la acepción jurídica romana del mismo. La servidumbre jurídica es una *concesión* del derecho de uso y disfrute de algo, pero la reserva, por parte del verdadero titular de la propiedad, del derecho de abuso. Nuestra participación en la esencia y la existencia de la Naturaleza muestra, con ello, una doble determinación. Somos regulados por ella y estamos sujetos a su poder inevitablemente, pero, asimismo, se nos concede la posibilidad de aprovechar el entorno según más nos convenga para fortalecernos. El individuo superior que nos contiene (el orden de la Naturaleza, en último término) se reserva el *ius abutendi* sobre nuestra propia existencia, que podrá destruir en cuanto su propia conservación esté en riesgo. Pero, el individuo superior nos concede una agencia: podemos ejercer nuestro *ius utendi et fruendi* respecto de dicho orden. Estamos sujetos al poder infinito de la Naturaleza, pero concomitantemente somos partícipes y usuarios de dicho poder. Se trata de una peculiar ambivalencia entre nuestra impotencia y nuestra potencia. Esta dependencia del entorno que es, a la vez, atribución de un poder autónomo, permitió exhibir el concepto fundamental de deseo. En efecto, el deseo involucra nuestro poder o *conatus*, pero en la medida en que es dependiente del entorno por el que se encuentra constantemente afectado.

Estos afectos del entorno que determinan al deseo se mostraron como modificaciones del grado de potencia del *conatus*, como *transiciones* en dicho poder. Estas permitieron una primera clasificación de los afectos. Así, si conducen a un mayor poder, o perfección, los afectos son de alegría; si a una menor perfección, de tristeza. Estos dos primeros afectos solo consideran la transición desde la perspectiva interior de la *ratio*, en este sentido hace abstracción del entorno con el que inevitablemente nos encontramos en un comercio fluido. Serán los afectos relacionales del amor y el odio los que superen esta primera abstracción y den cuenta de una mayor complejidad en este nivel. Esta fue la ocasión para una primera aparición explícita del amor. Se trataba del amor imaginario que suele capturar al deseo en función a su relación con el entorno. Y, por ello, estos amores imaginarios están inevitablemente a la deriva de las fluctuaciones afectivas, a la que los poderes infinitamente superiores de la Naturaleza obligan y determinan a los seres humanos. El amor imaginario está sujeto a la “fortuna” que determina lejos de nuestro alcance su duración, impidiéndonos mantenernos en la constancia de la alegría, que nuestra naturaleza, como después se mostró, exige.

No obstante, no solo somos impotencia. Y participar de Dios, así como de la sociedad, es también una concesión de poder propio. Existen, como se mostró, también expresiones positivas de la participación en la Naturaleza. Y nuestra alma expresa esta contraparte activa desde las propias dinámicas imaginarias. Estas son, de hecho, las determinaciones anímicas que fungen de sustrato para la conquista de la libertad que promete la terapia ética, que acontece obra de la conquista de dimensiones o géneros superiores del conocimiento. Solo estos permiten la transformación de las dinámicas imaginarias del amor, que nos sujetan a la errática fortuna, en una alegría constante que la terapia nos promete. El poder atribuido se expresa en la imaginación, por ejemplo, en la capacidad asociativa. El alma tiene la capacidad, desde el primer género de conocimiento, de trabar asociaciones entre sus afectos y, por ejemplo, asociar a las transiciones del *conatus* imágenes de los individuos afectantes, ante los cuales experimentamos amor u odio. Y esta capacidad asociativa no solo da cuenta de la capacidad del alma de formar entramados afectivos más complejos, sino que permite la gesta de la memoria. Asimismo, el alma tiene también un poder para evaluar y reconocer semejanzas. Sin duda, esta capacidad evaluativa supone una cierta asociación previa, pero se transforma, como se vio, en una capacidad fundamental y, por propio mérito, independiente. Mediante este reconocimiento de semejanzas, por ejemplo, pueden proyectarse afectos sobre individuos que no nos han afectado previamente. Asimismo, esta evaluación respecto de lo semejante permite reconocer cómo se traban los fundamentos afectivos de lo social en la imitación afectiva. Tendemos, de esta manera, a asociar afectos semejantes a los de aquellas cosas que, a su vez, consideramos semejantes. Y lo hacemos, además, en el grado en que nos resultan semejantes: reconocemos y sufrimos lo que los seres vivos

sufren en la medida en que sus naturalezas se asemejan a la nuestra (y, de esta manera, el borbotear de la sangre animal nos afecta en distinta medida que la muerte de una planta). La evaluación de la máxima semejanza con otros seres humanos revierte en una mayor similitud entre sus afectos y los nuestros, que el desarrollo de la política spinoziana muestra como fundamental.

El segundo elemento, mediante el cual se exhibe la fuerza del alma, es la traducción en el atributo del Pensamiento, del *conatus* individual. Se denominó a este con la expresión “impulso amoroso”. En efecto, de la misma manera en que el metabolismo corporal se esfuerza en conservarse trabando vínculos adecuados con los individuos exteriores, el alma se esfuerza en ser afectada adecuadamente por el entorno. Ahora bien, aquello que afecta al alma de modo que logre tener poder para su propia conservación, es aquello mediante lo cual el alma experimenta una transición de su propio esfuerzo a un grado mayor de perfección o potencia. Y, tal como se ha indicado, cuando el alma es afectada de esta manera, experimenta una transición hacia la alegría. En otras palabras, efectúa un vínculo amoroso con los individuos del entorno. El *conatus*, desde la consideración anímica imaginaria, resulta en un esfuerzo o impulso por trabar vínculos amorosos con el entorno que promuevan que la propia naturaleza persevere en la existencia. Y, si se toma en consideración que el tiempo es una constitución también imaginaria, como se ha indicado, el impulso amoroso debe comprenderse también al interior de estas modalizaciones temporales. El esfuerzo del alma por trabar vínculos amorosos con el entorno se transmuta en una búsqueda de la *securitas*, en un esfuerzo asegurador del amor. Quedó claro, tras todo esto, que el primer género del conocimiento no es otra cosa que la inmediatez anímica de la experiencia de nuestro cuerpo. Y, consecuentemente, que, desde el orden de la imaginación, el alma está inevitablemente sujeta a que su impulso amoroso se vea constantemente frustrado y a la intemperie del insondable destino. El reto de la terapia del amor mediante el conocimiento se definió con claridad recién en este punto. Esta no es otra cosa que un esfuerzo por lograr, mediante las herramientas o poderes con los que naturalmente está dotada el alma, que su impulso amoroso no quede frustrado (o que esto suceda en el menor grado en que la inevitable servidumbre lo permite, en la medida en que el *ius utendi et fruendi* dispongan).

El tránsito hacia el segundo género del conocimiento requiere, sin embargo, de que se constituyan las ideas con las que este comercia. Spinoza denomina a dichas ideas como *nociones comunes*. Su gesta requiere, en primer lugar, que la imaginación se vea desbordada por las imágenes que regularmente la afectan y, mediante este desbordamiento, produzca nociones universales. Los universales de la imaginación son en gran medida confusos, obra de la confusión de imágenes que desbordan nuestra fuerza de imaginar distintamente. Pero, en ellos queda, tras toda esa confusión, un cierto remanente

adecuado. En efecto, en ellos es posible extraer (reflexionar o reflejar, en el sentido que se trabajó en el apéndice del segundo capítulo), una idea adecuada. Esta no es otra cosa que una pauta de conveniencia entre nuestro cuerpo y los cuerpos afectantes. Puede ser aprehendida mediante asociaciones y evaluaciones de semejanzas, en las cuales una cierta propiedad, una cierta regulación de nuestra naturaleza, quede aprehendida. Se trata de una regulación mediante la cual obra solo nuestra naturaleza, pero que viene motivada por las interacciones afectivas promovidas por el entorno. Y esta es, precisamente, la noción común: una pauta de conveniencia entre nuestro cuerpo y los individuos afectantes, asociados en el universal, aislada mediante una evaluación de semejanzas (entre lo otro y nosotros mismos) y una reflexión, es lo que Spinoza denomina. Esta muestra un fragmento causal interior al orden de la Naturaleza, que se sigue de nuestra sola naturaleza, a la vez que de la naturaleza de los individuos afectantes. Y, en este sentido, tenemos un conocimiento total, o adecuado, de la regulación de dicho fragmento causal. Y, en cuanto adecuado o total, tenemos un conocimiento verdadero de dicho fragmento causal. Válido, por ende, tanto desde nuestra perspectiva parcial, como dentro de la perspectiva total de la Naturaleza.

Hay un punto fundamental que se sigue de aquí y que no ha sido expuesto en la investigación, en cuanto configura el tránsito hacia el tercer y último género del conocimiento. Y tratándose este de un posludio, es posible extender ligeramente el juego. En efecto, la razón no solo tiene un conocimiento mediante nociones comunes y tampoco, como se dirá en lo que sigue, sino que tiene también un acceso a lo verdadero y, con ello, a una perspectiva de la Naturaleza total, sin faltar a su propia limitación y finitud: “no es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”<sup>457</sup>. La razón, por ende, percibe las cosas no según la textura de su propio cuerpo y los individuos exteriores, sino de modo tal que tiene un conocimiento total de aquello que percibe, percibe las cosas tal como son en sí<sup>458</sup>. Se trata de un conocimiento de lo *necesario*, esto es, de la sustancia y del orden de la Naturaleza que era objeto de la metafísica. Un conocimiento que, como inmediatamente declara Spinoza, corresponde a una consideración *sub specie eternitatis*:

“Es propio de la naturaleza de la razón, en efecto, considerar las cosas como necesarias y no como contingentes. Pero esta necesidad de las cosas la percibe verdaderamente, esto es, como es en sí. Mas, esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Luego, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase, que los fundamentos de la razón son nociones que explican las

---

<sup>457</sup> E II, 44.

<sup>458</sup> Cf. E II, 44, dem.

propiedades que son comunes a todas las cosas y que no explican la esencia de ninguna cosa singular, y por esto deben concebirse sin ninguna relación de tiempo, sino bajo una cierta especie de eternidad”<sup>459</sup>.

En cuanto perciben la necesidad de las cosas, las ideas de la razón, o nociones comunes, perciben las cosas eternamente. Muestran su inexcusable relevancia los propios de Dios, a los que tanto cuidado y atención prestó Spinoza, y que el primer capítulo de esta investigación procuró hilvanar con cuidado. No, no es solo una refinación intelectualista la que conduce a Spinoza a considerar los propios con atención, tampoco son ellos las elucubraciones preliminares a la ruptura de un paradigma. Los propios son el punto en el que se hilvanan la infinitud y la finitud para Spinoza, aunque esta investigación no haya alcanzado a demostrarlo cabalmente. En cuanto el ser humano puede, desde su limitación, acceder a lo necesario mediante la actividad racional, tiene acceso a lo eterno. Las pautas de conveniencia adecuadas, que quedan como remanentes de los universales imaginarios, son, no solo el desborde de la capacidad imaginaria de percibir distintamente, sino el desborde de la infinitud sustancial que inunda con su propia absolutez y eternidad al modo relativo y finito. Y, solo en cuanto esto es el caso, puede explicarse que Spinoza considere que el ser humano tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios<sup>460</sup> y lo tenga en medio de su finitud. Cada cosa singular es conocida siempre, en cuanto Dios actúa y padece ideas que se siguen de la naturaleza del ser humano que las conoce. Y, con ello, la potencia de Dios, mediante la cual actúa y padece, queda siempre conocida en cada una de sus ideas y siguiéndose exclusivamente de la naturaleza del alma humana<sup>461</sup>. Solo mediante este conocimiento adecuado de la esencia de Dios puede gestarse, según Spinoza, el conocimiento del tercer género<sup>462</sup>, que transita desde el conocimiento adecuado del segundo género, hacia el conocimiento de los atributos, y desde ahí, hacia el conocimiento de la esencia de las cosas singulares.

Es necesario volver a la recapitulación de la investigación. Se vio, tras lo dicho, que las nociones comunes requieren de la fuerza asociativa, de evaluación de semejanzas y reflexiva del alma. Se trata de ideas producidas mediante las fuerzas que el alma ostenta. Y, paralelamente, esta fuerza queda también expresada en el impulso amoroso, o asegurador del amor, que el *conatus* de nuestra propia naturaleza o *ratio* asume desde la perspectiva anímica. Es, de hecho, la conjugación de estos dos aspectos la que permite trazar un *nuevo orden* de los afectos que supere el orden de la imaginación y

---

<sup>459</sup> E II, 44, cor 2, dem.

<sup>460</sup> Cf. E II, 47.

<sup>461</sup> Cf. E II, 46.

<sup>462</sup> Cf. E II, 47, esc.

la servidumbre. Que, por fin, nos libere de los dictámenes erráticos de la fortuna. Spinoza considera que solo mediante la conjugación de las ideas adecuadas, o nociones comunes, y el impulso amoroso puede lograrse un *novum institutum* donde el amor encuentre reglas por las cuales guiarse adecuadamente y que permitan la perseverancia de su esfuerzo por trabar vínculos amorosos con el entorno. Se trata, en resumidas cuentas, de la constitución del régimen de la *libertad*, que alcanza aquel que sigue los dictados de la razón. Se abren las puertas para la reforma del amor mediante el conocimiento, que la terapia ética promete, tal como mostró el tránsito hacia el tercer y último capítulo.

Lo primero que debe quedar establecido, para comprender esto, es qué se entiende por *razón*. Tal como se vio, el que actúa guiado por la razón no hace otra cosa que seguir las exigencias que su propia *ratio* le impone. Y, la exigencia fundamental de la *ratio* es la de preservarse a sí misma y esforzarse por considerar constantemente su propia potencia. Solo quien observa las exigencias de su propia naturaleza y que, en tal medida, entiende su propia naturaleza obra conforme a la razón. Ahora bien, la consideración de la propia naturaleza no implica otra cosa que prestarle atención al propio *conatus*, a la propia potencia. De dicha consideración surge, necesariamente, un afecto de alegría que tiene como causa a la propia potencia esencial: el *contento de sí*. Bien comprendido, este contento de sí es idéntico al amor a sí mismo (la alegría acompañada del conocimiento de su causa, en este caso, nosotros mismos). Este amor hacia uno mismo es, según indica Spinoza, el fundamento mismo de la razón; así como la guía para toda acción virtuosa (en el sentido spinoziano de virtud, idéntico al de *conatus*) que permite una conquista de la libertad o prevalencia del impulso amoroso. El amor a sí mismo, en este sentido, es la primera respuesta ante los amores imaginarios que nos sujetan a la deriva de la fortuna. Y es, con ello, el principio último de la terapia ética del amor mediante el conocimiento y principio de toda virtud.

Y, dado el carácter prioritario de este amor de sí, surge también una nueva ruta hacia el género supremo del conocimiento. Quien se ama a sí mismo auténticamente observa solo su propia naturaleza y sigue solo su exigencia por perseverar en su impulso por trabar vínculos amorosos con el entorno. De la misma manera, Dios solo considera su propia potencia y, si algún afecto le fuese imputable, solo podría experimentar alegría sobre la abundancia de la misma y sobre todo lo que ella consigue según sus reglas. Con ello, Dios solo puede considerarse a sí mismo y amarse<sup>463</sup>. Tras ello, Spinoza

---

<sup>463</sup> En efecto, el tópico del amor de sí reaparece como una determinación del tercer género del conocimiento. Y no lo hace en cualquier punto, sino en aquel en que se establece que el amor de Dios hacia sí mismo y el amor del alma hacia Dios son uno y el mismo. En otras palabras, aparece ahí donde el alma logra la simetría del

anota, como se indicó en el séptimo párrafo, que el ser humano que actúa guiado así, no puede sino entender las cosas clara y distintamente. En otras palabras, quien se ama a sí mismo solo puede tener ideas adecuadas. Y, con ello, nuevamente “se hace Dios”, quien amándose a sí mismo, solo tiene ideas adecuadas. Si el tercer género se comprendía, según lo que se indicó líneas arriba, como el acceso a lo necesario desde nuestra limitación; este aparece como la experiencia de un amor eterno desde nuestro amor finito a nosotros mismos. Ahora bien, solo en la medida en que accede a la comprensión del orden de la Naturaleza, eterno y necesario, desde su propia limitación, el alma posee un conocimiento adecuado en general. Esto solo puede lograrse mediante el segundo género del conocimiento o razón. Este género determina solo amarse a sí mismo y comercia solo con ideas adecuadas. En ese sentido, el acceso al amor eterno del tercer género viene determinado mediante el amor a sí mismo, del que solo se siguen ideas adecuadas, que propicia la sola guía de la razón.

Se atendió, luego, a cómo el amor a sí mismo operaba bajo el dictamen de la razón. Quedó así indicada la redefinición por la que atravesaban los conceptos de bien y mal cuando se les atendía desde la perspectiva de la razón, sin ir ello en detrimento de su origen afectivo en la reflexión, o creación de una idea de la idea, de los afectos de la alegría y la tristeza. Y, con ello, el bien y el mal consideran inevitablemente el entorno que promueve el surgimiento de los afectos. Buenas y malas son las cosas que amamos y odiamos. Y amamos y odiamos a las cosas según son convenientes o contrarias a nuestra naturaleza. Lo verdaderamente bueno será, por lo tanto, aquello que es verdaderamente semejante o conveniente con nuestra naturaleza. Spinoza parece aquí adherido al principio de que *lo semejante ama lo semejante* y, con ello, al hecho de que lo verdaderamente digno de amor es aquello que se ha mostrado como verdaderamente conveniente o semejante con nuestra naturaleza. Las nociones comunes son, por lo tanto, el sustrato mediante el cual conocemos nuestra propia naturaleza y nos volvemos capaces de considerar aquello que es auténticamente semejante a ella y, consecuentemente, verdaderamente conveniente. Y, solo mediante esta consideración, podemos hacer prevalecer el impulso amoroso que representa el esfuerzo esencial de nuestra alma. El amor a sí

---

atributo en sí misma, alcanza la eternidad misma en los márgenes de su finitud (cf. E V, 36). En efecto, al amor a sí mismo, o contento de sí, Spinoza atribuye la propia *beatitud, libertad* o *salvación*: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque esta, en realidad, no se distingue de la gloria. Pues en cuanto se refiere a Dios, es una alegría acompañada por la idea de sí, y también en cuanto se refiere al alma. Además, dado que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios, por ello nos resulta claro cómo y de qué manera nuestra alma, en cuanto a la esencia y a la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder” (E V, 36).

mismo, que considera solo la propia potencia y encuentra en la afirmación de la misma su propia alegría se transforma en un amor a lo conveniente con la propia naturaleza. En una adecuada evaluación de aquellos afectos que son conformes con la razón, con las exigencias de la propia *ratio* que lucha por perseverar en la alegría, y en dicha medida determina su deseo según reglas que procuran promover los amores convenientes con la razón. La primera dimensión de la terapia, que se mostró estaba sin embargo a la intemperie de las falsificaciones imaginarias del bien y de los amores excesivos de la imaginación, es el esfuerzo por hacer prevalecer las reglas de la propia naturaleza. Solo amándonos a nosotros mismos y, según este amor, amando lo que es conveniente con nuestra naturaleza, logramos alcanzar la terapia ética.

Pero, la servidumbre es, después de todo, ineludible; y, con ello, es ineludible que la imaginación prevalezca. Tener una idea verdadera y adecuada respecto de la distancia del sol no anula el que lo imaginemos muy próximo a nosotros y que lo contemplemos como parte de nuestro entorno inmediato. Con ello, asimismo, se mostró cuán importante era que el conocimiento de la razón forjara un nuevo orden del amor imaginario e instituyera nuevas pautas afectivas conforme a sus dictados. La libertad de la terapia ética solo puede ser lograda, como se indicó, *en medio de* la servidumbre. Y, con ello, determinar el deseo según los dictados de la razón solo puede ser logrado mediante los auspicios del entorno y la fortuna. Si alguien solo ha experimentado afectos pasivos no podrá lograr comprender aquello que es conveniente con su propia naturaleza, si bien huirá constantemente de aquello que le es contrario. No hay libertad en medio de la sobrevivencia, no se es libre solo porque se conserva la circulación de la sangre y las operaciones cerebrales primordiales, sino solo en cuanto prevalece el impulso por transitar siempre hacia mayores alegrías y en cuanto, por esto mismo, se traban vínculos amorosos convenientes con el entorno. Si el entorno se ensaña con no promovernos alegrías y todo su poder se determina en este sentido, nada puede el limitado poder del ser humano. El entorno se escapa de nuestro control contantemente, salvo que constituyamos un organismo más fuerte y poderoso entre los seres humanos, de cuyo poder nos valgamos para asegurar las vinculaciones *alegres*. Esta es la génesis de la sociedad, o la política, en Spinoza.

Así se arribó, el último lugar, a la política, donde se analizó un último alcance de la terapia ética mediante el conocimiento. En efecto, la política está necesariamente atravesada de una tensión. Por una parte, responde al impulso imaginario que, aunque pugna por perseverar en la alegría está inevitablemente superado por el poder del entorno. Por otro, exhibe el espacio de encuentro con los otros seres humanos que, en cuanto son máximamente semejantes a nuestra naturaleza, son dignos de amor racional sobremanera. Solo hacia los otros hombres podemos experimentar el amor conveniente



en su punto álgido. Esta tensión se refleja en la propia constitución de la sociedad y del Estado, que Spinoza comprende como el *conatus* o *ratio* de la sociedad. Por un lado, viene promovido por la pasividad que experimentamos frente al entorno, por la búsqueda de lograr salvarnos de nuestra flagrante debilidad. Pero, por otra parte, el Estado es también una conquista de poder, un progreso en la autonomía y la virtud, cuyo logro se hace evidente cuando atendemos a que solo gracias a la presencia de los otros seres humanos podemos no solo sobrevivir, sino también darnos como individuos una vida auténticamente plena y alegre. Podemos, como se mostró, dejar la mera sobrevivencia y pasar a una auténtica conquista de la libertad individual.

Pero, el metabolismo social implica, inevitablemente, una transferencia de poder hacia un soberano. Este se encargará de determinar la esfera afectiva y valorativa mediante la cual la sociedad se reúne bajo un solo sentir y, sin la cual, la cohesión de la sociedad y la constitución de un poder conjunto, el Estado, resultan impensables. Spinoza considera, con ello, que la razón no solo determina al hombre libre y guiado por la razón a participar de la sociedad, en cuanto solo mediante ella puede conseguir una vida que exceda los márgenes de la mera sobrevivencia corporal, sino que considera que la única manera en que el soberano pueda mantener la afectividad del colectivo unida es mediante el amparo de la razón. Solo si se determina aquello que es más conveniente para la naturaleza humana, y aquello en lo que todos los seres humanos concuerdan, el soberano puede mantener su legitimidad y no convertir el miedo ante sus leyes en indignación de la multitud. La política es, pues, un segundo estrato inevitable de la terapia ética del amor mediante el conocimiento. Solo en una sociedad que está guiada por preceptos racionales, y cuyo principio es la máxima utilidad humana, puede el hombre libre encontrar aquello que es auténticamente digno de amor. Pues, en efecto, solo en una sociedad tal estará asegurado su impulso amoroso. Solo ahí donde prevalece la concordia pueden los seres humanos ser auténticamente libres y amar convenientemente.

Con ello, se ha recapitulado todo lo que esta tesis ha expuesto. Y, no obstante, puede irse todavía un paso más allá, como parece hacerlo Spinoza. Y este paso adelante es un tránsito hacia el tercer género del conocimiento, que aquí ha sido solo aludido. Si tanto en una dimensión individual como en una política la razón juega un papel preponderante y unificador, cabe preguntarse por cómo es que la razón puede tener un tal alcance universal. En efecto, puede preguntarse por el fundamento de cómo la razón es efectivamente capaz de llevar las evaluaciones, asociaciones y reflexiones que conducen a la gesta de las nociones comunes del segundo género del conocimiento. Nociones que, por sí, alcanzan la *necesidad* y *eternidad*. Por ello, cabría afirmar, un individuo humano, el hombre libre y el soberano, pueden determinar absolutamente aquello que es más útil a sí mismo necesariamente y

a los demás. No obstante, ¿la razón carece por sí misma de fundamento? ¿Este acceso a lo eterno es un dato último e inconcuso? ¿O puede continuarse la interrogación respecto de este acceso a la eternidad que tenemos los seres humanos desde nuestra propia finitud? Con el desarrollo de estas interrogaciones concluye la ética. Y lo hace detrás de una consideración respecto del alma, en cuanto no considera la existencia actual del cuerpo. ¿Es esto, entonces, una reflexión sobre la inmortalidad del alma o una discusión sobre cómo ella, en su los márgenes limitados de su duración, accede a lo eterno? ¿Es la prevalencia del sí mismo o el fundamento del sí mismo el que está en juego en esas últimas proposiciones? Las interrogantes podrían multiplicarse hasta el infinito, pero el tiempo se agota.

Todas estas respuestas, empero, están ya fuera del juego del pensamiento que le hemos arrebatado a (o nos ha concedido) la institución universitaria. Quedan pendientes, por lo tanto, para juegos futuros. Juegos difíciles y arduos, “pero todo lo excelso es tan difícil como raro”<sup>464</sup>. Y en la esperanza de que, al menos, sean juegos más libres y auténticos mi deseo deposita, en máximo grado, su esfuerzo amoroso.

---

<sup>464</sup> E V, 42, esc.

## 5. Bibliografía

### Obras de Spinoza empleadas en el texto

- Spinoza, B., *Complete Works*, traducción de Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett, 2002.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, traducción de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 1988.
- Spinoza, B., *Epistolario*, Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de V. Peña, Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Spinoza, B., *Spinoza*, Madrid: Gredos, 2011.
- Spinoza, B., *Tratado breve*, traducción de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 1980.
- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*, traducción de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2006.
- Spinoza, B., *Tratado de político*, traducción de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2013.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político / Tratado político*, Madrid: Tecnos, 2009.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, traducción de A. Domínguez, Madrid: Alianza, 2003.

### Bibliografía empleada en el texto

- Agamben, G., “El ser inmanente como ‘pasearse’”, en: Giorgi, G. y F. Rodríguez, *La inmanencia absoluta*, Ensayos sobre biopolítica. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Agamben, G., *Homo Sacer*, Madrid: Pretextos, 2004.
- Albiac, G., *La sinagoga vacía*, Madrid: Tecnos, 2013.
- Álvarez, A., “El místico y el rebelde: dos modos de ser racionalista”, en: *Espinosa: ética y política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Balibar, E., *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Encuentro, 2009.
- Benjamin, W., “Sobre la facultad mimética”, en: *Angelus novus*, Buenos Aires: Edhasa, 1971.
- Bennet, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México D. F.: FCE, 1990, p. 167.
- Borges, J.L., “Spinoza”, en: *Antología personal*, Madrid: Alianza, 1971.
- Bove, L., *La estrategia del Conatus: afirmación y resistencia en Spinoza*, Buenos Aires: Cruce, 2014.

- Bréhier, E., “L’idée du néant et le problème de l’origine radicale dans le néoplatonisme grec”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVI (4), 1919.
- Cf. Harvey, W., “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, en: Ravven, H. y L. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- Cohen, D., “Percepción alucinatoria o alucinación perceptiva”, en: *Spinoza: cuarto coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008.
- Colerus, E., Vida de B. Spinoza, en: *Obras de Spinoza*, Madrid: Clásicos Bergua, 1967
- Curley, E., *Behind Geometrical Method*, Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Curley, E., *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988.
- De Paula, M., “A transformação do desejo em Espinosa”, em: *Conatus*, I, 1 (2007).
- Deleuze, G., “Las cartas del mal”, en: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Della Rocca, M., *Spinoza*, Nueva York: Routledge, 2008.
- Descartes, R., *Cartas filosóficas*, La Plata: Terramar, 2008.
- Descartes, R., *Obras escogidas*, traducción de E. Olazo y T. Zwanck, Sudamericana: Buenos Aires, 1968.
- Descartes, R., *Principios de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1995.
- Dominguez, A., “Sentido ético de la política de Spinoza”, en: *Espinosa: ética e política*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Enrico Pasini, “Leibniz tras los pasos de Spinoza”, en: *Leibniz frente a Spinoza: Una interpretación panorámica*, Granada: Comares, 2014.
- Hallet, H. F., *Creation, emanation and salvation: a Spinozistic study*, Hague, Nijhoff, 1962.
- Hampshire, ‘Spinoza and the Idea of Freedom’, en: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, 1973.
- Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México DF: FCE, 1955.
- Jaquet, Ch., “El rol positivo de la voluntad en Spinoza”, en: *Spinoza: tercer coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007.
- Jonas, H., “Spinoza and the Theory of Organism”, en: Grene, M. (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Anchor Press, 1973.
- Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona: Gedisa, 1998.

- Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2007.
- Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1981.
- Lerussi, N., “Sobre la noción de *cuerpo* en la *Ética* de B. Spinoza”, en: *Spinoza: cuarto coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008.
- Lin, Martin, “The Power of Reason in Spinoza”, en: *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lloyd, G., *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Londres: Cornell University Press, 1994.
- Lucrecio, *De la naturaleza*, Barcelona: Bosch, 1976.
- Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Mason, R., *The God of Spinoza: a philosophical study*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1997.
- Melamed, Y., *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Nueva York: Oxford University Press, 2013.
- Mendhelssohn, M. y G. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, Córdoba: Biblioteca de filosofía spinozista, 2010.
- Moreau, P-F, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- Moreau, P-F, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid: Antonio Machado, 2014.
- Nadler, S., “Abomination and Heresies”, en: *Spinoza's Heresy*, Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- Negri, A., *La anomalía salvaje*, Buenos Aires: Waldhuter, 2015.
- Nussbaum, M., “The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust”, en: *New Literary History*, XXV, 4 (1994), pp. 925-949.
- Pakman, M., *Texturas de la imaginación*, Barcelona: Gedisa, 2014.
- Peña, V., *El materialismo de Spinoza*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- Perdigón, C., *Spinoza: el amor al conocimiento*, Rosario: Universidad del Rosario, 2010.
- Proclo, *Elementos de teología*, Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- Secada, J., *Cartesian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tatián, D., “Imaginación política”, en: *Spinoza: filosofía terrena*, Buenos Aires: Colihue, 2014.
- Thoreau, H.D., “La desobediencia civil”, en: *La desobediencia civil y otros textos*, Utopía Libertaria.

- Winepahl, P., *Por un Spinoza radical*, México D.F.: FCE, 1990.
- Zac, S., *La morale de Spinoza*, París: Presses Universitaires, 1966.

