

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA



LA INMANENCIA
DEL DESEO



UN ESTUDIO SOBRE LA SUBJETIVIDAD ÉTICA
Y EL AMOR A LA EXISTENCIA
EN SPINOZA



TESIS QUE PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
PRESENTA

MARIELA OLIVA RÍOS

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ
ASESORA

OCTUBRE 2011



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y LETRAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA
DE MÉXICO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico esta tesis a mi madre Catalina y a mi padre Javier por el amor con el que me nutren y por la sabiduría profunda que desde ahí, cada amanecer aprendo a contemplar.

Mis agradecimientos para todos y cada uno de ustedes que han acompañado este andar, porque su existencia me permite celebrar la vida y amarla, al tiempo que doy cuenta que sin ustedes esta tesis sería un anhelo negado.

A mis hermosas hermanas Mónica y Maira, flores de una sangre que se nace medicina, sabiduría y magia,

A mi hermano Jaime, cercanía y distancia de un cariño siempre necesario,

A mis sobrinos Marcos y Natalia por ser ambos retoños de libertad,

A mi entrañable amiga Analía por la generosidad y sinceridad con la que entrega su corazón,

A mi querido Rubén, amigo y escucha de días y noches,

A mis compañeras y amigas de camino Tania, Victoria, Thalía, Gaby, Dujha, Maud, Nora, Laura, a todas les agradezco la compasión, vulnerabilidad y fortaleza compartida,

A Río Abierto, camino y caudal de encuentros esenciales que me recorren y con ello a quienes me enseñaron a andar en él, esto es a mis maestras Carmen Ramírez, Alicia Zappi y María Adela Palcos, por lo que es colocarse en ese lugar de contención y entrega, en general a todos los que hacen posible la expresión de este sistema,

A Pol Pelletier, maestra de la presencia y la transformación, por la enorme enseñanza de un sendero salvaje,

A Danny y Paty por el cuidado y cariño... *for my vision, for the sacred connection with the fire, for the words of wisdom and love and for keeping the truth of prayer... "aho mitakuye oyasin"*,

A Raúl y Gloria por el espacio abierto de su corazón, ese territorio de inspiración y refugio que me brindaron,

A la Dra. Maricela Gallardo por darme, en el momento preciso esa necesaria dosis de realidad,

A colegas y estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por ser parte de un proceso que se transforma a partir del diálogo, la duda, el silencio y el entusiasmo que el filosofar provoca y con quienes comparto esa insistencia en afirmar nuestra inagotable necesidad de aprendizaje,

A mis lectores Isabel Cabrera, Carmen Silva, Rebeca Maldonado y Leonel Toledo, por las palabras y la enseñanza de un inacabado esfuerzo de pensamiento,

A Zenia por la confianza brindada, por la claridad y con ello la genialidad y belleza que ama no el misterio sino la verdad que mediante el se despliega.

ÍNDICE



Introducción_-----	1
La inquietud de lo Impensado_-----	6

Primera parte

El acontecimiento Spinoza_-----	9
1.1. El devenir de una vida_-----	12
1.2. La representación de un rostro múltiple_-----	30
1.3. La modernidad de Spinoza_-----	38
1.3.1. Disonancia Epistemológica_-----	45
1.3.2. Disonancia Metafísica_-----	53
1.3.3. Disonancia Ética y Política_-----	62
1.4. Conclusión / El sujeto o la subjetividad como metáfora del desarraigo _ _ _	65

Segunda parte

La Inmanencia del Deseo

La potencia de Dios, la naturaleza humana y la vida afectiva_-----	70
2.1 El horizonte inmanente: atributos y modos_-----	71
2.1.1. Naturaleza <i>naturante</i> y Naturaleza naturada_-----	79
2.1.2. Paralelismo de los Atributos y de los Modos_-----	82
2.1.3. Potencia de Dios, pasaje de lo Infinito a lo finito_-----	87
2.2. El Ser Humano en tanto Modo Finito_-----	94
2.2.1. El Alma como idea de cuerpo y géneros de conocimiento_-----	104
2.3. La Vida Pasional: el cuerpo y las pasiones en la Teoría de los Afectos _ _ _	111

2.3.1. El <i>conatus</i> como principio Ontológico Inmanente_____	117
2.3.2. El <i>conatus</i> , el afecto y las afecciones, planos y paisajes: Función del cuerpo y las pasiones en la dinámica afectiva_____	121
2.3.3. Deseo, Alegría y Tristeza_____	127
2.3.4. Función de la Imaginación en la dinámica de las pasiones _____	130
2.4. La Servidumbre de las pasiones_____	139
2.4.1. Miedo y Esperanza_____	143
2.4.2. Bien y Mal, La moral como Impotencia_____	146
2.5. Conclusión / La subjetividad como deseo y cuerpo_____	151

Tercera parte

El sujeto ético y el amor a la existencia_____	155
3.1. La Razón en la trama afectiva_____	157
3.1.1. La razón, distinción entre afectos buenos y malos_____	167
3.2. Emancipación de la conciencia, la potencia humana y los afectos activos_____	171
3.2.1. Razón afectiva y dicha práctica_____	175
3.3. El sujeto ético, experiencia de amor y libertad_____	182
3.4. Conclusión / El amor a la existencia_____	192

Conclusiones_____	195
--------------------------	------------

Bibliografía_____	200
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN



El pensamiento Occidental del siglo XVII, el llamado umbral de la Modernidad encontrará en el filósofo holandés de origen judío Baruch Spinoza (1632-1677) una de sus voces más radicales, Dios o la Naturaleza (*Deus sive Natura*) será la ecuación que dará estructura y contención a la monumental tarea que se propuso escribir, una Ética demostrada geoméricamente. El método de demostración tendrá como vía el lenguaje geométrico y matemático propuesto por Euclides, de esta manera la mayoría de los pensadores del siglo tendrán la convicción de que la razón alcanza su delimitación adecuada por la vía de éste lenguaje, ya que es el que otorga el conocimiento cierto de la naturaleza y el universo en todos sus órdenes¹. Consecuente con dicha construcción Spinoza considera el tratamiento de los actos y los apetitos humanos como líneas, superficies o cuerpos².

Un siglo de fisuras, de ideales nuevos, de profundas rupturas, el llamado “Gran Siglo” para la tradición francesa, o el siglo del Barroco cuyo rasgo es el pliegue que va hasta el infinito³, es el llamado de la razón que se sabe a sí misma no

¹ Al respecto ver COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. IV De Descartes a Leibniz, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2da. edición, 1991. “La verdadera filosofía podía presentarse sin el empleo de tales adornos y formas geométricos, y, a la inversa, una filosofía falsa podría presentarse con vestido geométrico. En consecuencia es lícito decir que Spinoza no consideraba ese método como infalible, si en lo que se piensa es simplemente en las exterioridades. Pero si por método entendemos no tanto los atavíos geométricos externos como la deducción lógica de proposiciones a partir de definiciones que expresen ideas claras y distintas y de axiomas evidentes por sí mismos, ... el método era ciertamente, a ojos de Spinoza, un medio infalible de desarrollar la verdadera filosofía.” pág. 199.

² Cf. SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, Traducción Vidal Peña, Editorial Tecnos, Madrid, España 2007. Prefacio de la Tercera Parte, pág. 200. En adelante se citará la obra con la sigla **E**.
³ “El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues... Pero él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue. El rasgo del Barroco es el pliegue que va hasta el infinito.” DELEUZE, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Traducción de José Vázquez, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1989, Capítulo 1.

sólo autosuficiente como fuente de conocimiento sino potencia de obrar sobre la naturaleza. Así mismo, en expresión de los libertinos, los subversivos y los emancipados, la filosofía se entiende con un plus que la mera certeza racional, es entendida con un exceso, la felicidad y el hedonismo⁴.

Es un período en el que la herencia nominalista del siglo XIV encabezada por Nicolás de Cusa y el nuevo paradigma científico que se gesta con el uso técnico del telescopio y las certezas astronómicas de Galileo irán desplazando paulatinamente la fe por la razón. Todas ellas propuestas que en su diversidad y diferencia muestran los rasgos de un siglo cuyos cambios estructurales revolucionarán la visión metafísica, epistemológica, ética y política de la naturaleza y lo real, sentando no solamente las bases de la ontología de la modernidad y el fundamento del sujeto cognoscente, sino las raíces de su crítica. El escepticismo frente al lugar de la religión en la construcción del conocimiento, así como su apuesta por la libertad filosófica dará lugar a la secularización y a la gestación de la crítica como condición para la construcción de un pensamiento de emancipación política y de ideas liberales.

El ambiente de intolerancia que se vive en esta época, reflejará las ambiciones y alcances del poder de las religiones, principalmente reflejado en la institución más importante en su momento, la Iglesia Católica, que se confronta con una Europa del Norte protestante igualmente intolerante, la guerra se manifiesta como un signo del fin de los tiempos; así mismo las deudas y afanes de control de la política monárquica expresan su poder bajo la ceguera ante la apertura de nuevos fervores y la negación de otras miradas, otros conocimientos. El reino de la fe se ha cimbrado, el poder es una verdad que se impone violentamente empobreciendo la naturaleza humana, es decir la capacidad afectiva del ser humano y con ello su anhelo de felicidad será, como el propio filósofo holandés va a señalar, condenada, negada e utilizada para alimentar las carencias individuales y colectivas. Un ejercicio de manipulación del que las religiones serán no únicamente cómplices sino gestadoras de la perversidad política, condicionando la formación de una racionalidad en cuya sombra se reflejan los principios fundamentales de la crítica. En medio de esta turbulenta realidad Spinoza -que se complace con mirar arácnidos-, ejercerá su oficio de pulidor de lentes al tiempo que dedicará sus días a escribir su meditación sobre la vida, afirmando, que vivir conforme a la razón es la única verdad

⁴Ver Introducción de ONFRAY, Michel, *Los libertinos barrocos*, Contra historia de la filosofía III, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Editorial Anagrama, Primera edición, Barcelona, España 2009.

y guía que permite al ser humano alcanzar su perfección en el orden Natural que lo determina.

¿Quién es Spinoza y cuál es la actualidad de su pensamiento? son las preguntas que han acompañado mi estudio de su filosofía. Estoy convencida de que el carácter radical de su pensamiento nos sigue interpelando hoy, tres siglos y tres décadas después de su muerte, ¿por qué? Al iniciarme en el estudio de su pensamiento tuve la experiencia de que toda pregunta filosófica de pronto detiene el tiempo, o lo vuelve inaccesible, transformándose en vacío, dicho vacío no es más una mera experiencia existencial, sino un vacío que se llena de silencio, un silencio que al tiempo no calma, perturba. ¿Cuáles son los límites y las posibilidades de la razón humana, el límite y la distancia histórica? Éste irrumpe acercando el pensamiento a una incompreensión, el lugar de las representaciones y de sus espectros, sin embargo es en el mundo de la interpretación, en la urdimbre fenomenológica y hermenéutica en que se constituye el territorio del pensamiento, donde las distintas miradas se agolpan y entonces en la pregunta sobre la actualidad de un sistema de pensamiento hay en realidad una búsqueda de encuentro con la génesis de lo que advertimos como racionalidad y subjetividad, como condiciones de toda ética posible.

Ir al encuentro es estar en la búsqueda de respuestas, buscar respuestas en su pensamiento a un presente que se distancia en la linealidad de la historia, pero que en la intensidad del pensamiento queda siempre abierto⁵. Así, el filósofo holandés en su determinación de lo finito en lo infinito nos permite ver esa otra historia del pensamiento, que en palabras de Onfray significan la contra-historia de la filosofía, que en su nombre completa, conserva y supera el libertinaje barroco, siendo la génesis del pensamiento crítico de la Ilustración⁶ en sus diversas apuestas no solamente filosóficas en el sentido ontológico, sino de las distintas epistemes que surgen de la aproximación crítica al conocimiento y que apuntan a la deconstrucción del *cogito ergo sum* cartesiano.

Su pensamiento posee el contenido suficiente para generar afectos contrarios en casi todos sus interlocutores contemporáneos y posteriores que se han dado a la aventura de desentrañar y comprender la fuerza de su planteamiento, en

⁵“Las distancias en el trasunto de las ideas y la conceptualización filosófica viajan a velocidades distintas”, Ver DELEUZE Guilles, GUATARRI Félix, *¿Qué es la Filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 7ma. Edición, 2005, Introducción.

⁶ Cf. ONFRAY, M. Op.Cit. pág. 20 y 39.

ese sentido Spinoza incómoda. “Incomprensible”, propio de eruditos, de subversivos o de románticos, esta filosofía no evita el encuentro con las pasiones, al tiempo que se le odia o se le ama, las historias se confrontan.

Una evidencia surge de la vastedad de lecturas, Spinoza construye un sistema de pensamiento que parece responder a los criterios de lo Otro, de lo que es diferente, de la singularidad, el criterio del afuera, un extraño. Es ahí donde se hace un filósofo radical, volviéndose convergencia y sincronía con lo que se rebela.

Su filosofía lleva el sello del origen que expone Deleuze acerca de la muerte del sabio que los griegos sustituyen por los filósofos, los amigos de la sabiduría. Spinoza se vuelve amigo y amante de la verdad⁷, haciendo de ella un acontecimiento propio, una experiencia conceptual singular, comparte así esa soledad que entraña el quehacer filosófico, este es quizá el sentido de tan citada frase de Bergson cuando afirmaba que todo filósofo tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza, el acto de pensar deviene en este sentido un acompañamiento, un pensar “*con*”⁸, así mismo el propio Nietzsche al descubrirlo expresó sentir un total asombro, al tener un precursor con quién compartir *ahora* esa soledad a dúo⁹.

La intención de exponer el devenir de su vida como parte de este estudio, así como algunas de la múltiples interpretaciones que se han dado acerca de su filosofía

⁷ *Pues, por lo que a mí toca, de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus.* Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, Traducción Atilano Domínguez, Carta 19 a Blijenbergh, págs. 166-167. En adelante C.

⁸ Ver Diana Sperling, “Las espinas de la ley”, en Primer Coloquio Spinoza, 1ª. edición, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2005. “...en Spinoza, pensar es afirmar...hacer. Que ser spinoziano no consiste en un conocimiento erudito de sus textos, sino en estar atravesado por su decir al punto de que éste configure un modo de vida, una manera de estar en el mundo, una ética, una política, una posición, una relación con el deseo, una entera concepción de la existencia”. págs. 220 y 221.

⁹ “Estoy asombrado, realmente maravillado”, (escribe Federico Nietzsche el 30 de julio de 1881 en una tarjeta postal desde Sils María Franz Overbeck), -tengo un precursor y ¡vaya qué precursor! Casi no conocía a Spinoza: el que yo lo buscara precisamente *ahora* fue un “acto del instinto”. No sólo que su tendencia general es igual a la mía –de convertir el conocimiento en el *más poderoso de los impulsos*- me identifico con cinco puntos principales de su doctrina; éste, el más inaudito y más solitario de los pensadores, es el más cercano a mí precisamente en *esas* cosas: niega el libre albedrío, las finalidades, el orden cósmico/ético, lo no egoísta, lo malo; aun cuando las diferencias son enormes, radican más bien en discrepancias de la época, la cultura y la ciencia. En suma: mi soledad... es ahora al menos una soledad a dúo.” Friedrich Nietzsche, “Briete”, en G. Colli y M. Montinari, eds. *Kritische Gesamtausgabe des Briefwechsels*, vol. 1, núm. 135.

Texto extraído de la ponencia dictada por Rudolf Burger, titulada: “Spinoza, Nietzsche and Company”, dentro del simposio sobre Nietzsche realizado en el año 1994 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Frey Herbert, *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, Simposio sobre Nietzsche, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997.

y en concreto de los límites y las posibilidades de la misma, me permiten reafirmar que su sistema filosófico representa un punto de fuga, un parámetro distinto para la modernidad, especialmente por el contexto en el que nace, el siglo XVII, con la idea no solamente de pensar el carácter subversivo de su filosofía con la que muestra su autenticidad, sino que “ese demonio” propone un intenso y salvaje pensamiento cuya modernidad se extravía en los límites que suponen el fin de la metafísica. Dicho extravío no es para sí utopía, dado el no lugar que tiene la noción de finalidad en su sistema, se trata de señalar que en su carácter anónimo y oculto están los rasgos de una subjetividad desarraigada cuya singularidad intensiva, inserta en un horizonte inmanente es capaz de superar la omnipresencia del cogito cartesiano y a su vez trascender el mito de una razón que se niega a sí misma.

Podríamos decir que en el siglo XVII la filosofía encuentra en Spinoza una deconstrucción natural de su sentido en la propuesta de disolución y transformación del andamiaje que sostiene la idea de un Dios trascendente, de un Ser más allá de lo creado, de una voluntad libre, “de un imperio sobre otro imperio”.

La radicalidad de su movimiento conceptual que gesta el devenir crítico del proyecto moderno, permite en su anomalía y subversión restablecer el sentido de toda acción filosófica. Me atrevería a pensar que la potencia desgarrada del actuar humano o el trágico devenir de la mente moderna incluida en ella la posmodernidad, encuentra en Spinoza un lugar de regeneración y transformación, donde la construcción de lo real deviene en una subjetividad cuya dinámica afectiva constituye la conciliación con lo necesario.

La obra del filósofo holandés y las interpretaciones de su pensamiento dan cuenta que en su génesis disonante está presente el carácter crítico de su proyecto y con ello esa modernidad que se oculta y que nutre otra mirada de su supuesto fin. Una mirada donde el sujeto se rebela ante el culto a la apariencia, puesta en sus actuales formas de tecnologías de un “yo” que se consume y consume, es decir cuyo potencial humano se reduce a la violencia, el miedo, la miseria y la indiferencia, es aquí donde aquel pensamiento desgarrado encuentra arraigo en su destierro. ¿Quién es este filósofo que desde lo subterráneo, desde la cautela instauro el horizonte de la Inmanencia? ¿Cuál es la continua radicalidad de su pensamiento?

Me propongo exponer y reflexionar los trazos de una actualidad en su pensamiento, a partir de ese criterio de “otra” modernidad o una modernidad disonante, porque apela no sin parecer un heredero de las escuelas filosóficas

helenísticas, principalmente la estoica, a una razón amorosa que se entiende en tanto potencia dinámica, es decir una razón ya no instrumental sino afectiva.

Esta reflexión puede dar cuenta no solamente del innegable potencial que tiene su pensamiento sino que pretende cuestionar el propio sentido de lo racional en este momento, en el que justamente frente al desasosiego humano la razón parece ahora inoperante, vuelto el conocimiento en ruptura con la felicidad de los seres humanos en su devenir existencial. Pensar con Spinoza hoy, es pensar que el despliegue de la libertad del hombre es condición de toda racionalidad ética y no su negación.

La última frase de su *Ética* sostiene que lo que es hermoso es tan difícil como raro, ¿ha de recurrir el pensamiento a la Libertad? ¿Somos capaces de esa intensidad aún con el fracaso del sujeto moderno? ¿Puede el individuo humano, reconocer sus diferencias y vivir libremente o alcanzar esa colectividad política que no se traduzca en utopías o esperanzas falsas? ¿Qué papel tienen el cuerpo y las pasiones en ese conocer la propia naturaleza y con ella la constitución del sujeto ético?

La relación de su pensamiento con la tierra, acudiendo al cuestionamiento deleuziano sobre la relación del pensar con la tierra, el territorio y la desterritorialización, es en la apuesta spinoziana, experiencia de vida que se piensa y se intuye en los límites del infinito, un criterio que consiste en hacer de la razón no instrumento de dominación del orden natural o de la naturaleza y tampoco garantía de voluntad o trascendencia, la razón no puede ser eso, es algo más complejo, más real. Spinoza hace del conocimiento un afecto activo, es el derecho y la libertad de todo humano a realizarse y actuar en ese territorio del deseo, en esa patria que está dentro, que es el cuerpo tan desconocido como el alma.

Es la relación de nuestro potencial afectivo con la existencia, el resultado de las determinaciones que expresan necesariamente nuestra potencia de obrar, nuestro límite infinito es la necesaria expresión de la libertad - no en vano persevera el ser-, la condena de la libertad de la que habla Sartre, es salvación en Spinoza.

La inquietud de lo impensado

En el presente estudio quiero pensar desde la noción de lo impensado¹⁰, entendiendo con ello esa apuesta abierta que mira los rasgos de una razón afectiva

¹⁰ Recupero esta noción en el sentido que se menciona en el prólogo a la primera edición de las clases de Spinoza, editadas por Cactus 2008, bajo el título: Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, pág. 15. La perspectiva

cuya modernidad disonante y extraviada ve en Spinoza una presencia inacabada para la filosofía occidental.

Parto entonces en la primera parte de lo que he llamado el acontecimiento¹¹ Spinoza para plasmar el devenir de una vida, la multiplicidad de rostros, la modernidad en su filosofía como alternativa disonante y la noción de una subjetividad cuya metáfora es el desarraigo, recuperando con ello algunas interpretaciones que significan en términos filosóficos el acercamiento a la construcción de un sistema y de un pensamiento práctico cuyo racionalismo ético permite el entendimiento de los límites de la vida humana en tanto deseo, cuerpo y pasiones; analizando en esta sección la fuerza del propio anhelo existencial de Spinoza.

En la segunda parte intento exponer y reflexionar el sentido de la Inmanencia, la instauración del horizonte inmanente en su ontología, analizar el lugar del deseo dentro de dicho horizonte a través de su sistema substancial y el tránsito de lo Infinito a lo finito, es decir la determinación del *conatus* para explicar y analizar la naturaleza y el poder del cuerpo y las pasiones en su teoría de los afectos humanos. Me pregunto entonces ¿porqué son importantes, el cuerpo y las pasiones en la realización del potencial humano? ¿Cómo se expresan? ¿Cuál es el lugar de la imaginación en dicho proceso? ¿Qué implica el paralelismo mente-cuerpo? y por lo tanto qué implica conocer desde una perspectiva ontológica que se propone entender las pasiones y de cómo el individuo humano, la subjetividad es deseo y vínculo, es el sí mismo y los otros.

En la tercera parte intento analizar cómo se constituye o entenderíamos la subjetividad ética en su filosofía, es decir explicar en qué consiste el perfeccionamiento y la potencia de actuar de los individuos, el propio bien o amor a sí mismo, a partir de reflexionar y exponer qué es la razón afectiva y qué papel

es el despliegue de los impensados de Spinoza, siguiendo con ello a Merleau-Ponty cuando decía que heredar un pensamiento significa lidiar con sus impensados. Algo, entonces pensado en los propios límites de su pensamiento, bajo su mismo trazo más con otros registros, pero no fuera de él mismo, bajo las mismas coordenadas.

¹¹ ¿Qué es un acontecimiento? ¿Cuáles son las condiciones de un acontecimiento, para que todo sea acontecimiento? Estas son las preguntas con las que trabaja Deleuze en el capítulo 6 de su libro *El pliegue*, en las posturas de Whitehead, que es lo uno en el caos, la criba frente al caos, "...si el caos no existe, es porque sólo es el reverso de la criba, y porque ésta compone hasta el infinito series de todo y de partes, que sólo nos parecen caóticas por nuestra incapacidad de seguirlas, o por la insuficiencia de nuestras cribas personales", entonces la primera condición del acontecimiento es la extensión, segunda las propiedades de dicha extensión, la materia que ocupa el espacio y el tiempo, como intensiones e intensidades y su tercer componente el individuo, la creatividad personal, cualquier cosa prehende su conexión y conocimiento, prehende el mundo. OpCit, pág. 101-103; así hay un acontecimiento que es Spinoza, por lo que se expresa como One in Many.

juega en tanto forma de deseo en la transformación de las pasiones en acciones, qué es la alegría y qué el amor para Spinoza. Explicar entonces, que la conciencia y por tanto el entendimiento de la dinámica afectiva deviene un proceso de liberación, esto es la afirmación y autodeterminación de la capacidad de afección del cuerpo y la potencia de la mente. La utilidad de los afectos está en la comprensión de los mismos, es ahí donde se cifran los límites del potencial humano, es decir su vitalidad y su existencia.

La constitución de la subjetividad en la ética de Spinoza, es el resultado de un juego productivo y expresivo a nivel ontológico existencial y político, esto es participamos de un proceso cuyo resultado es la problematización de uno mismo en relación al otro. En tanto sujeto ético se trata de asumir que el Amor es un conocimiento que implica la transformación de la realidad, esto es la expresión de una urgencia existencial de libertad, en una especie de “estética de la existencia” a la manera en que Foucault la expresa, en tanto que el sujeto cuya existencia es ella misma plenitud, es capaz de comprender al tiempo que asume la realidad de la fuerza del deseo y no de algún principio moral que lo determine, se trata de una dinámica cuya identidad y diferencia se expresa en la reconciliación con uno mismo, con el otro y por ende con el absoluto inmanente, o sea Dios o la Naturaleza.

La *Ética* de Spinoza es tanto apología al amor y la alegría, como condición de conocimiento; deviene entonces en una filosofía que además de deificar el propio acontecimiento afectivo hace de la experiencia el proyecto en sí del ser. Es decir aspira a la presencia de una subjetividad que se transforma y se expresa en el gozo de una existencia cuyo límite es la infinitud y que se hace posible a través del entendimiento colectivo. Dicha presencia expresiva que se instaura desde su determinismo, desde su necesidad deseante, hace de éste un imposible en tanto que deseo que amenaza no por ser falta sino exceso, y un deseo de amor posible, en tanto anhelo de felicidad (beatitud) en una época cuyo extravío lo demanda.

PRIMERA PARTE EL ACONTECIMIENTO SPINOZA



*¿Cuál es la Patria o el Nacimiento invocados por el pensador, el filósofo o artista?
¿Pero por qué es esta patria desconocida, ésta pérdida, olvidada,
convirtiendo al pensador en un exiliado? ¿Cuál es la relación del pensamiento
con la tierra?
G. Deleuze*

Spinoza ha encontrado en su genialidad un diálogo profundo con la soledad, en ese riesgo, en ese abismo, el filósofo no escapa a la representación posterior de un rostro ajeno y múltiple. Su experiencia de vida es ya el sentido de su obra filosófica. La variedad de registros acerca de su identidad, son los propios del desarraigo, en esa condición el artista se vuelve su propia obra. La diversidad de adjetivos: racionalista, ateo, hereje, impío, hombre embriagado de Dios, materialista etc. resultan inquietantes por una razón, su pensamiento no sólo es la expresión de un deseo íntimo, es el lugar de la inmediatez y la duración entendidas como un movimiento que se renueva constantemente, que no cesa ante los obstáculos y las dudas de lo que se le hace representar o interpretar, es decir una creación filosófica cuyo rigor conceptual e insólito tratamiento nos sigue convocando a la reflexión, nos interroga, ocupando a lo largo de la historia el lugar de una filosofía intempestiva.

Desde sus orígenes con la herencia de una raíz cultural cargada de exilios y metamorfosis religiosa, aquél pensamiento se encarna desde el interior de sí mismo en una obra cuyo sentimiento no se desprende de su vivencia personal. Es ese sentimiento del porvenir el que le da contención a su anhelo. Desprenderse, desarraigarse, ocupar ese destierro propio, habitarlo, vivirlo desde la filosofía, desde ese pensar y reconciliar lo irreconciliable, un Dios sin trascendencia, una libertad sin libre albedrío, una ética sin moral¹².

¹² Cfr. ONFRAY, Michel, *Los Libertinos Barrocos*. OpCit, pág. 261.

En su apuesta filosófica no solamente se plasman los argumentos capaces de cuestionar lo establecido rompiendo con la tradición religiosa y académica de su momento histórico, sino que estos se rebelan y desde sí mismos logran regenerar el proceso de construcción del sentido tanto del pensamiento filosófico como de la acción humana.

Una metafísica que sostiene, a diferencia de su contemporáneo Leibniz, no que este sea el mejor de los mundos posibles, sino que es el único posible. La relación del hombre con el universo es de pertenencia, esta mirada que difiere de la teológica e incluso mecanicista¹³ de su época comprende el sentido de la filosofía desde una razón cuya utilidad consiste en la emancipación y la libertad del hombre, bajo los límites de su potencia y determinación a un orden cósmico, en este sentido la negación o el sentimiento de separación ha de ser comprendido desde el uso adecuado de la razón, aquella que conduce al entendimiento de la unidad y por tanto a la experiencia del Amor.

El filósofo durante su devenir histórico, nunca estuvo exento de la admiración y el rechazo como reacciones más cercanas a la incomprensión y a la ignorancia que al entendimiento. Con la prudencia y cautela que lo caracterizó pudo afirmar que él había entendido la verdadera filosofía.

Las críticas y el repudio suscitado en vida, no cesaron después de su muerte, contrariamente se intensificaron en una suerte de lucha alucinante entre el asombro y el temor, desde esa realidad se trata de una filosofía que se crece en el ocultamiento, la clandestinidad e incluso en la posibilidad del anonimato, haciendo de su pensamiento y de su identidad una ambivalencia y un cuestionamiento constante.

Estos rasgos hacen de la figura del filósofo una sombra en el umbral del proyecto moderno, en ese sentido nos plantea la inquietud de reflexionar en torno a la creación de un horizonte distinto para la modernidad que se nace y que pretexto un nuevo orden o un nuevo mito para la humanidad. La pregunta es, si podemos desde

¹³ Me refiero en específico a la crítica al mecanicismo Cartesiano que establece Spinoza, respecto al movimiento y reposo de los cuerpos, en más de un sentido como alude Deleuze al citar a Ferninand Alquié, el dominio del planteamiento Cartesiano durante la primera mitad del siglo XVII había llevado la empresa matemática y mecanicista a su extremo y cuyo primer efecto era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda potencialidad, todo poder inmanente. Tal empresa se completa con su metafísica ya que busca el ser fuera de la naturaleza. Contra ello, al igual que Leibniz, Spinoza devuelve a la Naturaleza su fuerza de actuar y padecer, particularmente su “mecanismo” remite a una teoría dinámica del poder de los cuerpos de ser afectados y a la expresión en su teoría de la esencia particular de las variaciones de dicha potencia de actuar y de padecer. Cfr. Deleuze, “¿Qué es lo que puede un cuerpo?” Capítulo XIV, en *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, págs. 220-221. También es recomendable consultar el trabajo de Ericka Marie Itokazu, “Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?” en *Spinoza: tercer coloquio*, compilado por Diego Tatián, Editorial Brujas, Córdoba 2007, págs. 325-334.

el propio acontecimiento vital del filósofo vislumbrar ya la génesis de un pensamiento que en su extravío, traza las condiciones de una subjetividad que tiene como metáfora el desarraigo.

La obra, el “asiduo manuscrito” es lo que lo vuelve a su enigma, a una identidad que se perpetúa a sí misma en una especie de diálogo genealógico con la razón en su devenir incesantemente filosofía de la vida.

Los estudios biográficos¹⁴ sobre Spinoza evocan la personalidad de un individuo cuya forma de vida austera y afirmativa denunció los simulacros con los que el hombre es capaz de conformarse. La vida – se afirma - no es una idea, es una forma de ser y de estar en el mundo, las maneras de pensar producen maneras de vivir. El filósofo concibe esto como una verdad, el “*siente, experimenta su eternidad*”¹⁵, y lo va expresar bajo un contundente ropaje geométrico a lo largo de su propuesta metafísica, ética y política.

No se trata entonces, de una confianza inocente en la vida, Spinoza muestra su *pathos*, al parecer en una especie de correlato abstracto del intenso deseo de felicidad que lo solicita¹⁶, dicho pensamiento tan cercano a sí mismo será el más extremo en su siglo y el que con mayor rigor sentó las bases del movimiento radical Ilustrado, entre otras muchas reflexiones de las cuales su filosofía es considerada un antecedente.

En su apuesta de pensamiento, el filósofo reflexiona sobre la condición práctica del entendimiento para aquellos que se esfuerzan por realizar su potencia natural y alcanzar con ello la suma felicidad o estado de beatitud. Diríamos que el deseo, ese apetito de vivir se concibe en Spinoza no ya como falta o como exceso sino como

¹⁴ Sobre la vida de Spinoza se puede consultar la compilación de Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, editado por Alianza, 1995, dicha compilación recupera los documentos relativos a la vida de Spinoza que hiciera J. Freudental (Leipzig 1899) y que contiene los primeros ensayos biográficos de Lucas (1719), Colerus (1705), P. Bayle en su *Dictionnaire* (1697 y 1702), Kortholt (1700); además del prefacio a la Opera Póstuma de Jelles (1677). Existe también la obra de K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring* de 1896 y traducida al francés (*Spinoza et son circle*) en 1983. Esta también uno de los mejores estudios de Spinoza publicados en español, el de Dujovne, León (1941) titulado: *Spinoza, su vida, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 4 volúmenes.

La más reciente biografía completa de *Spinoza* y la primera publicada en inglés es la de Steven Nadler publicada por Cambridge University Press, 1999 y traducida al español por Carmen García Trevijano y publicada por Acento, Madrid 2004; En este estudio Nadler recupera las investigaciones realizadas durante los últimos sesenta años sobre la vida y la época de Spinoza, así como sobre la comunidad judía de Ámsterdam, que nos dan nuevos elementos de análisis sobre la vida y obra del filósofo. Así mismo, tomando como base la biografía de Nadler, encontramos la obra de Matthew Stewart, *El Hereje y el Cortesano*, Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno, traducción de Joseph Sarret Grau, Editorial Biblioteca Buridán, España 2006.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Editorial Tusquets 2001, pág. 22.

¹⁶ Cfr. MICHEL, Henry, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones La Cebra 2008. Introducción.

potencia, un estado que quiero entender como de presencia¹⁷ en la inmediatez, un aquí y ahora donde la razón ha de ser no sólo tránsito hacia el tercer género de conocimiento, nombrado “*ciencia intuitiva*”, sino también un acto afirmativo de la vida. ¿Qué es entonces para Spinoza la vida o más aún la vida del pensamiento? Como principio ésta no se puede reducir a la muerte, muy al contrario con marcados trazos de epicureísmo, para él no se trata a la manera de Platón de un aprender a morir, de hecho no vale la pena pensar en la muerte, lo realmente fundamental es la necesidad de la vida, saber vivir siendo consciente de las afecciones que me determinan, estar presente arraigando la razón y el amor a su condición necesaria.

1.1. El devenir de una vida

Para el año en el que Baruch Despinosa¹⁸ nace (noviembre de 1632), la situación de la comunidad judío-portuguesa en Ámsterdam y en general en Holanda venía de unos años de importante prosperidad económica; en términos políticos y religiosos se vive una relativa tolerancia, los judíos habían logrado transmitir al Consejo de la ciudad un orden al interior de su congregación. Aún a pesar de las diversas restricciones legales impuestas, habían obtenido el derecho a vivir abiertamente y a practicar su religión de manera pública gozando de una mayor autonomía¹⁹, una comunidad que así mismo, contribuía considerablemente al crecimiento de la economía holandesa, para las tres

¹⁷ Entiendo como estado de presencia o de despertar, la conciencia de sí en un presente que en su apertura sustrae el tiempo y la espacialidad a un orden eterno, éste estado que en nuestra época se le ha llamado alteración de la conciencia, no se reduce a un mera percepción alterada, sino a un estado en el que la conciencia se hace presente de tal manera que implica ya la comprensión y vivencia de su inmediatez, un instante de totalidad que adquiere su velocidad porque la trascendencia del entendimiento no es sino la experiencia de la inmanencia, una identificación con el orden eterno de la Naturaleza. Más adelante explicaremos cómo entiende Spinoza el conocimiento intuitivo y por qué lo interpreto o entiendo como “estado de presencia”.

¹⁸ “El nombre “de Spinoza” o “Despinosa” o “d’Espinoza”, entre otras variantes) deriva del portugués *espinhosa*, que significa “de un lugar espinoso”. La familia pudo haber sido originalmente una de aquellas que, al igual que muchas otras, huyeron de España a Portugal en el siglo XV.” NADLER, Steven, *Spinoza*, Acento Editorial, 2004, Madrid, pág. 54.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 37. Hay que recordar que durante las primeras décadas del siglo XV, el rechazo en España, principalmente en Castilla que era entonces en mayor reino de la España medieval, volvió a despertarse un furor antijudía, donde los judíos no sólo fueron asesinados sino también forzados a convertirse al cristianismo o fueron vendidos a los musulmanes como esclavos, tales acciones se fueron extendiendo por otros reinos, de suerte que todo intento de practicar el judaísmo era considerado una herejía, así se dieron por el año de 1414 un elevado número de conversiones en masa, tales conversos eran siempre vigilados, en concreto para aquellos años la gloria judía había terminado, el término de “marranos”- cerdos aplicado a los conversos, o nuevos cristianos judaizantes, marcaría el porvenir de las nuevas generaciones. Tal situación quedó concluida con la expulsión de los judíos de España en 1492, siendo uno de los mayores exilios de la historia del pueblo judío, la mayoría de los exiliados pasaron a Portugal, otros al norte de África, Italia y Turquía. El respiro en Portugal no duró mucho tiempo en 1547 se estableció por orden Papal una Inquisición, lo que implicó una nueva huida. Los conversos portugueses comenzaron a asentarse en los Países Bajos por el año de 1512, respecto al asentamiento de una comunidad judía en Ámsterdam hay historias divergentes. *Ibidem*, págs. 20-25. Para los siglos del nacimiento de Spinoza la comunidad judía gozaba después de un siglo y más de exilios, de un asentamiento seguro y relativamente libre.

primeras décadas del siglo los sefardíes controlaban la mitad del comercio azucarero. Sin embargo a medida que la guerra con España se prolongaba, los conflictos políticos y religiosos se intensificaban, dando inicio a un estancamiento y recesión económica; las epidemias por peste habían cobrado la vida de mucha gente en Ámsterdam²⁰, de ninguno de estos acontecimientos la comunidad judía se vio exenta. De cualquier manera el padre, Miguel Despinosa había ya logrado establecerse por sí mismo y era uno de los prósperos comerciantes de la comunidad judía, considerado persona seria y fiable. Un año después del nacimiento de Baruch fue miembro de los *Senhores Quinze* y uno de los cinco *parnassim* de Beth Jacob²¹. Durante su niñez y hasta los 14 años Spinoza recibirá la educación y formación tradicional del Talmud Torah, de acuerdo a la ortodoxia que promovía su maestro Saúl Levi Mortera – quién se convertiría en el rabino principal de la Congregación Unida -, aprendió hebreo y desarrolló un conocimiento profundo de los textos sagrados, en general conocía bien el pensamiento judío²². Se dice que Mortera admiraba el genio de su discípulo, pero es dudoso pensar que Spinoza recibiera una formación rabínica, más allá de la expectativa que el rabino principal deseaba.

Spinoza es incorporado al negocio familiar lo que significó que no continuara los estudios superiores del Talmud Torah. Los primeros años de la década de 1650 fueron de pérdidas para Baruch, su padre, su madre adoptiva y su hermana mueren y a la edad de veintiún años (1654) hereda no un patrimonio sino una serie de deudas importantes del negocio paterno. Sin embargo el que Spinoza se hiciera cargo del negocio no impidió que continuara su interés por el estudio y es muy probable, de acuerdo a las fuentes biográficas, que formara parte de alguno de los grupos de

²⁰ Entre los años 1635 y 1636 murieron en Ámsterdam más de 25 mil personas. *Ibidem*, pág. 81.

²¹ “Beth Jacob” fue la primera congregación organizada en Ámsterdam en el año 1609 cuyo rabino llegado de Venecia fue Joseph Pardo, posteriormente se formó la segunda congregación “Neve Shalom” cuyo primer rabino fue Judah Vega y al que siguió Isaac Uziel en 1616, año en que Saúl Levi Mortera llegaría a Ámsterdam para convertirse dos años después en rabino de Beth Jacob. Entre esos años se formó una tercera congregación llamada más tarde “Beth Israel”, años después, aproximadamente para 1639 estas tres congregaciones se unirían en una sola. Los *parnassim* eran los representantes oficiales de la comunidad judía ante el público holandés y llegar a ser uno de ellos era muestra de haber sido merecedor de un grado de respeto alto en la comunidad, los *Senhores Quinze* eran el equipo de gobierno conjunto o grupo de diputados. Sobre estos detalles ver, apartado I y 2 de Nadler, *Ibidem*, págs. 19 a 71.

²² Cabe agregar, de acuerdo con Vidal Peña la importancia de los componentes ibéricos que dan sentido al judaísmo que rodea a Spinoza. Cito: “Emigradas de Portugal o Castilla, estas familias de ex – marranos siguen adscritas al área cultural de sus países de procedencia. Las lenguas familiares de Espinosa son el portugués y el castellano, más tarde aprenderá el latín –en el que escribirá casi toda su obra- y el holandés, que nunca dominará tan bien como sus lenguas maternas. Entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía judía medieval español, Maimónides, figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo...” PEÑA, García Vidal, *Ética*, Introducción, Editorial Tecnos, 2007, pág. 27. (En adelante trabajaré con esta traducción de la *Ética*, citándola con la sigla E, como es común. Alguna otra traducción se mencionará).

estudios religiosos y literarios llamados *yeshiva* de la comunidad e incluso de que asistiera al grupo Meter Torah que dirigía el mismo Mortera, quién mantuvo un enfoque intelectualmente sobrio y riguroso respecto a la religión y a las cuestiones de moralidad. También es factible que Spinoza tuviera algún tipo de contacto intelectual con Menasseh ben Israel, otro de los rabinos importantes de la comunidad, y antagónico de Mortera, por su enfoque heterodoxo y mesiánico del pensamiento judío²³. Con toda esta formación, muy pronto Spinoza dará muestras no sólo de su erudición sino también de sus dudas respecto a la ortodoxia y al dogma judío en general, así como a la insatisfacción que le generaban las respuestas de sus maestros, “había llegado ya a la conclusión de que a partir de entonces, trabajaría en solitario y no ahorraría esfuerzos para descubrir la verdad por sí mismo”.²⁴ Esta sensación conducirá los intereses del hasta entonces estudiante y joven comerciante, hacía el aprendizaje del latín, lengua en la que escribirá la mayor parte de su obra, así como a la relación con otras fuentes de conocimiento, más cercanas a pensadores liberales y nuevos enfoques sobre la filosofía, la ciencia y la política

. Cabe señalar, como acertadamente lo hace Vidal Peña en la Introducción a su traducción de la *Ética*, que la actitud crítica de Spinoza frente a la ortodoxia judía fue desde muy pronto de una radicalidad –justamente respecto a la noción misma de Dios-, cuya inspiración no pudo haber sido únicamente de una concepción cristiana liberal, sino muy probablemente de su relación con Juan de Prado, médico andaluz Criptojudiaizante, quién dudaba de la verdad de la Divina Escritura²⁵. Para comienzos de 1655 Spinoza entraría en contacto con Franciscus Van den Enden, un ex –jesuita, profesor de latín y comprometido con sus ideas políticas liberales y seculares, quién había instalado una escuela en el centro de Ámsterdam, para el estudio de la lengua latina con un trasfondo humanista, a ella solían asistir los hijos de algunas familias prominentes de la ciudad. Como señala Nadler, es muy probable que el nombre de Van den Enden le fuese sugerido por sus colegas y amigos íntimos con quienes

²³ Menasseh conocía bien los escritos de Isaac La Peyrère, un calvinista francés que sostenía que Moisés no era el autor del Pentateuco, que antes de Adán y Eva existieron muchas personas,... y que la llegada del Mesías esperado por los judíos era inminente. Menasseh, que escribió en 1656 una refutación de la teoría pre-Adámica, puede haber sido el responsable de introducir a los “jóvenes rebeldes” de la comunidad judía en las ideas de La Peyrère. Y Spinoza pudo encontrarse entre los miembros de este círculo. (...) Por otra parte, Spinoza conocía los escritos de Menasseh; poseía la edición española de la *Esperanza de Israel*, y ciertamente leía *El Conciliador* (la obra más importante del rabino) con suma atención. *Ibidem*, págs. 146-147.

²⁴ *Ibidem*, pág. 148.

²⁵ Ver Introducción, Vidal Peña, *OpCit*, pág. 28. También sobre la relación de Spinoza con Juan de Prado ver Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983, donde resalta la influencia directa de Prado sobre Spinoza después de su excomunión y que consistiría en la idea que ambos sostuvieron de que “Dios existe pero sólo filosóficamente”, págs. 338-339.

Spinoza discutía sus propias posturas como la de otros filósofos, entre ellos estaban Pieter Balling, Varig Jellesz, Simon Joosten de Vres y Jan Rieuwertsz. Todos ellos, librepensadores y disidentes teológicos que asistían a las reuniones de Colegiantes entre los que se encontraban Menonitas, Replicantes, Cuáqueros, etc., quiénes coincidían en que la verdadera piedad consistía sólo en el amor de Dios.

No cabe duda de que Spinoza desde tiempo atrás venía construyendo ya una independencia y originalidad en su pensamiento, pero es claro que la relación con F. Van den Enden fue de gran importancia, no sólo para la independencia del autor y su decisión una vez pasada la excomuni3n de dedicarse a la realizaci3n de su obra, sino en general para su desarrollo intelectual; abriéndole un horizonte de textos tanto clásicos como contemporáneos en el campo de la literatura, la ciencia, la filosofía y la política. Será además la hija del jesuita, Clara María, el único referente en la vida de Baruch a una expresi3n de amor y deseo por una mujer, a la que admiraba por su exquisita mente, su capacidad en el dominio de la lengua latina, así como su jovialidad (Colerus). Entre las obras que muy probablemente conoció a través de su maestro de latín, están presentes las obras de los antiguos clásicos griegos y latinos, la filosofía platónica, aristotélica y estoica, así como obras neoclásicas del Renacimiento. Se cuenta que como Van den Enden era muy aficionado al teatro, Baruch participó en algunas puestas escénicas, entre ellas *Eunuchus* de Terencio.

Así mismo el contacto con pensadores importantes del siglo XVI y contemporáneos en la “nueva ciencia” tales como Bacon, Galileo, Giordano Bruno, y los humanistas como Erasmo y Montaigne, sin duda inspirarán sus propias concepciones filosóficas. En asuntos de política le recomendó leer a Maquiavelo, Hobbes, Grotius, Calvino y Tomás Moro²⁶. En este mismo contexto es fundamental la lectura y estudio de la obra del filósofo más importante y discutido en aquellos momentos en Holanda, Descartes²⁷, quién daría a Spinoza un andamiaje racional de indudable riqueza para el posterior despliegue de su pensamiento, podemos decir que Baruch se va a convertir en uno de los críticos más consistentes del pensamiento Cartesiano, publicando en 1663 la única obra que en vida aparece con su nombre, *Principios de la filosofía de Descartes, demostrados a la manera de los geómetras y*

²⁶ Ver completa parte 5, “Un comerciante de Ámsterdam” de la biografía de Nadler, OpCit.

²⁷ Pudo haber varios caminos capaces de despertar inicialmente el interés de Spinoza por la filosofía de Descartes. La mayoría de sus amigos de la Bolsa de Ámsterdam –Jellesz, Balling y los restantes- eran devotos del pensamiento cartesiano. Spinoza pudo haberlos oído hablar de la nueva filosofía incluso en la bourse o en sus reuniones como Colegiantes, que a menudo tenían el carácter de grupos de discusión filosófica. Pero también pudo haber encontrado un eficaz tutor para el cartesianismo en su propio profesor de latín. De hecho Van den Enden tenía fama de ser, además de ateo, cartesiano. Ver Nadler, *Ibidem*, pág. 163.

los Pensamientos Metafísicos. Para el momento en que Spinoza es excomulgado convencido de lo que significaba llevar una vida filosófica tanto en términos materiales –la austeridad económica con la que vivió era uno de sus principios–, como respecto a la intolerancia que se iniciaría por parte de la comunidad judía y en general de las diversas tendencias filosóficas y religiosas de su época que no tardarán en mostrar opiniones recelosas sobre el peligro de la persona y su pensamiento a partir de entonces, él hará todo lo posible por no confrontarse innecesariamente, manteniendo una actitud reservada frente a las reacciones propias de quienes ignoran las causas de sus sentimientos e ideas, así desde la penumbra se convertirá en uno de los filósofos más importantes del pensamiento Occidental e inspiración o paradigma teórico para la evolución crítica de la modernidad.

El 27 de julio de 1956 el joven holandés Benedictus de Espinosa, Baruj o Bento para los judíos hispano-portugueses será condenado y en definitiva excluido por los *parmassim* de su comunidad, a través de la aplicación del *Herem (cherem)* o excomunión. Las características del texto son bien conocidas en la historia del tratamiento y control que la ortodoxia tenía sobre aquellos que caían en falta frente a los ojos de la autoridad rabínica por sus herejías. Los perseguidos serán ahora los perseguidores, “excluido de entre los excluidos, maldito por una comunidad doblemente maldita”, desde esa doble personalidad que ya de por sí trae la no identidad del marranismo, aquél vacío ontológico de una subjetividad desintegrada²⁸ se puede ver en la perennidad que refleja el anatema específico aplicado al filósofo - quien para entonces paradójicamente no había aún escrito ninguna de sus ideas-, un odio exacerbado. Como sí cargase con ello, la persecución y desarraigo de un pueblo o la memoria del trágico proceso contra Uriel da Costa que la anécdota pone en una imagen al pequeño Bento sentado en sus rodillas, o pasando como muchos otros por encima de su cuerpo cuando este se somete a la ceremonia de la flagelación para después acabar con su vida pegándose un tiro, o el paralelo caso de excomunión del Dr. Juan de Prado que en el mismo año será condenado y quien, a diferencia de Spinoza aceptará una valiosa cantidad de dinero a cambio de su silencio.

²⁸ Ver ALBIAC, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Editorial Hiperión, pág. 252. “Los marranos: los que marran, fallidos, incompletos, no acabados, los que pierden su identidad en el vacío de un punto de fuga hacia el abismo de la negatividad, la nada, de la duplicidad, lo infame, monstruoso...”, pág. 16. Respecto al carácter marrano del propio Spinoza, está también el estudio de Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995; cuyo título original en inglés *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, 1989.

Indudablemente Spinoza compartirá con ellos el rostro sin identidad del desarraigo, el destierro y la exclusión, pero su duelo será expresado desde un lugar distinto, el de la entereza del sabio quien haciendo uso de la razón contempla la transformación de un afecto por otro más grande e indudable, liberándose con ello del temor y la esperanza, signos para él de incomprensión e impotencia.

Texto de la excomunión de Spinoza²⁹

Leído en hebreo frente al arco de la sinagoga en el Hourgracht

27 de julio de 1656

“Los señores del Mahamad hacen saber a Sus Señorías cómo, hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Spinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; que no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y ensañaba y de los actos monstruosos que cometió; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Spinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos, decidieron, con su acuerdo, que dicho Spinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos libros santos, con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Spinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento escritas en el libro de la Ley.

Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros que estáis vivos hoy, advirtiéndole que nadie puede hablarle oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él”.

Dicha excomunión nunca fue anulada, Spinoza de acuerdo a lo que expresa Lucas acepta con júbilo la condena, convencido incluso, que le han obligado hacer algo que él hubiera hecho por sí mismo, para penetrar en el camino que se le abre, con el consuelo de que su partida será más inocente de lo que fue el éxodo de los antiguos hebreos de Egipto³⁰. Es poco probable que esta respuesta exprese su voz, el *Herem* era una sanción tajante que significaba un aislamiento extremo, la no pertenencia era una especie de muerte en vida, principalmente para los judío-

²⁹ DOMÍNGUEZ, Atilano. (Comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 186-187. Cfr. Otra traducción que es común ver en otros textos que aluden al *Herem* en: *Obras Completas de Spinoza*, Introducción de Carl Gebhardt, Acervo Cultural, Buenos Aires 1977, Tomo I, págs. 31 - 32.

³⁰ Cfr. Nadler, *OpCit*, pág. 216.

portugueses en un país que no era el suyo, “la sanción de un destino de paria”³¹. Se sabe que Spinoza escribirá una especie de apología en español en respuesta a la expulsión, pero desafortunadamente ésta se perdió.

Lo fundamental del acontecimiento para la vida e inmortalidad del apóstata no es mirar la obviedad del *Herem*, como una simple función social y de control por parte de la comunidad, sino lo que ésta representa por el hecho real de que las ideas que más tarde Spinoza plasmará en su obra y que muy probablemente ya comunicaba con claridad, eran tanto heréticas para el judaísmo como para cualquier religión. Su contundencia argumentativa evidenciará el carácter histórico, político y por tanto de dominación que las sostiene, manteniendo en la ignorancia y esclavitud a los hombres. Así mismo su noción de un Dios infinito e inmanente, la no aceptación de la inmortalidad del alma y el rechazo a la idea de finalidad, así como su crítica al dualismo de Descartes, serán la respuesta y la prueba de que su interés no se encontraba en el perdón, ni en la esperanza puesta en algún tipo de fe dada la carencia que las requiere, sino justamente en el conocimiento de la verdad y el entendimiento de la dignidad de la naturaleza humana.

Como señalarán varios intérpretes de este momento, principalmente Yovel³² que recupera la importancia de ello en su lectura desde el judaísmo, sostiene que se trata del primer judío secular quien una vez excomulgado no adoptará ninguna otra religión, pensando en oposición a la idea de un pueblo elegido y en términos de humanidad con la fuerza de toda la experiencia marrana en la génesis de su pensamiento. Así mismo esta la tesis de Jacob Teicher sobre el carácter político de la excomunión tanto de Juan de Prado como de Spinoza³³, que va contra el espíritu y la política liberales del gobierno Holandés.

La vida de Spinoza, a partir de este momento, así como el desarrollo de su pensamiento a lo largo de su obra nos permite ver que aquél *Herem* dio la pauta para que se iniciara la ya larga historia de réprobo y excepcionalidad de su fantasmal figura, “el estigma de su radical anomalía”³⁴.

³¹ Cfr. FOSTER, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Segunda parte “Spinoza y el Judaísmo”, Altamira editorial, Argentina 2005, págs. 224-226. Albiac, Op.Cit. pág. 17, La excomunión o Herem se usado, de acuerdo al Antiguo Testamento para designar la condena de un ser o un objeto a la destrucción, a la aniquilación sagrada.

³² Cfr. Yovel, OpCit.

³³ Ver reflexión que hace Tatián sobre la pertinencia de esta hipótesis en torno a los motivos de la excomunión, OpCit, pág. 227-232.

³⁴ *Uriel da Costa y Juan de Prado se perderán en la maraña del olvido, para ser sólo en nuestro siglo exhumados por investigadores pacientes que nos permitirán atisbar, al fin, su grandeza –también sus limitaciones. Espinosa es de otra raza. Durante siglos, ininterrumpidamente, su sombra se cernirá sobre el*

Al parecer entre el año de su excomunión y principios de 1661, Spinoza permanece en Ámsterdam visitando ocasionalmente la ciudad de Leiden para asistir a la Universidad, cuya reputación radicaba en tener a los mejores profesores cartesianos de la época. No tardará en convertirse en uno de los filósofos que mejor comprendía la obra Cartesiana y su método, a través del cual la mente puede acceder al conocimiento verdadero del mundo y de las cosas en particular mediante las ideas claras y distintas. Spinoza tendrá en mente el desarrollo no sólo crítico del pensamiento de Descartes, sino de sus propios criterios acerca del conocimiento necesario para el entendimiento de la naturaleza del ser humano -tema de interés fundamental para el filósofo- así como de sus acciones y el uso libre del intelecto para alcanzar la perfección, es decir la felicidad.

Durante dicho período entre 1657-58 inicia la redacción de su primera obra escrita, concebida como una introducción a su método de conocimiento y en general a su sistema, *El Tratado de la Reforma del Entendimiento (Tractatus de intellectus emendatione)*, la obra quedara inacabada. Con un tono autobiográfico el filósofo nos brinda los primeros trazos de su itinerario filosófico y el camino a seguir para llevar una vida acorde con su pensamiento:

Después que la experiencia me hubo enseñado que todo lo que ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil, y al ver que todo lo que para mí era objeto o motivo de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que ejercía en mi alma, decidí finalmente investigar si no habría algo que fuese un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar al alma una vez rechazadas todas las demás cosas; más aún, si no habría algo cuyo hallazgo y adquisición me permitiera gozar eternamente de una alegría suprema y continua. (...) Estuve meditando, pues, si acaso era posible llegar al nuevo modo de vida o, cuando menos, a su certeza, sin cambiar el orden y modo ordinario de mi vida, y muchas veces lo intenté en vano. Pues lo que con mayor frecuencia se presenta en la vida y lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce a estas tres cosas: riquezas, honores y deseo sexual. De tal modo distraen al espíritu estas tres sollicitaciones que no pueden pensar en ningún otro bien. (...) Pero a este goce sucede una profunda tristeza, (...) me di cuenta, en primer lugar, de que si dejaba estas cosas de lado y me consagraba al nuevo modo de vida iba a abandonar un bien incierto para mí por su naturaleza... por un bien incierto no ya por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable) sino sólo en cuanto a su obtención. (...) Me parecía, además, que esos males provenían de poner toda la felicidad o infelicidad en una sola cosa, es decir, en la cualidad del objeto a que estamos ligados por amor. En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputa, ni tristeza si se pierde, ni envidia cuando otro lo posee, ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma. Pero ocurre todo esto cuando amamos cosas perecederas, como lo son todas aquellas de que hemos hablado. En cambio, el amor por una cosa eterna e infinita alimenta el alma de pura alegría y la libra de toda tristeza; lo que es muy de desear y muy digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas. (...) Pues ninguna cosa, considerada en su

horizonte de quienes han tratado de prolongar en la modernidad esa práctica perversa de la palabra escrita a la cual Platón llamará – y aún hoy irremediamente llamamos- filosofía. Albiac, OpCit, pág. 20.

naturaleza, podrá llamarse perfecto o imperfecta, sobre todo cuando sabemos que todo lo que ocurre se cumple según el orden eterno y las leyes determinadas de la Naturaleza. Pero como la flaqueza humana no puede abarcar ese orden con su pensamiento, el hombre imagina entonces una condición humana mucho más poderosa que la propia y, como tampoco ve ningún obstáculo para adquirirla, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a tal perfección. Todo lo que puede ser medio para alcanzar este fin se llama bien verdadero, y bien supremo es alcanzarlo y gozar de esa condición, si fuera posible, con otros individuos. En su debido lugar, mostremos cuál es esa condición, o sea, el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza.³⁵

La propuesta de Spinoza en el *Tratado (TRE)* se centra en enmendar el conocimiento con el fin de establecer las condiciones que permitan al hombre alcanzar aquella suprema perfección humana, es decir establecer los medios que le hagan apto para comprenderse a sí mismo y a las cosas, de acuerdo a las leyes de la Naturaleza que lo determinan en su infinita composición. Dado que las cosas singulares y cambiantes dependen íntima y esencialmente de las fijas y eternas no pueden, por lo tanto ni existir ni concebirse sin éstas³⁶. Es necesario atender a las propiedades del entendimiento cuyos instrumentos innatos son capaces de formar ideas verdaderas, las cuáles necesariamente dependen de nuestra naturaleza, es decir de nuestra sola potencia, en tanto que las ideas confusas e imaginadas de nuestra voluntad que nada nos dicen acerca de la esencia del pensamiento. Con esta idea se interrumpe la obra.

Posteriormente una vez que Spinoza se ha mudado a Rijnsburg centro intelectual de los “colegiantes”³⁷, entre los años de 1661 y 1662 compone el *Breve Tratado*, escrito que antecede a la *Ética* y que no está estructurado en forma geométrica, en él muestra un pensamiento que se va a servir del cartesianismo como medio para purificar la escolástica, el pensamiento judío y el del Renacimiento³⁸. En dicho Tratado que circulará como borrador entre sus amigos libre pensadores y será publicado hasta 1862³⁹, se encuentran planteadas las ideas centrales de su filosofía: la identidad de Dios con la Naturaleza, el concepto de Inmanencia, la negación de

³⁵ SPINOZA, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, en *Obras Completas*, Tomo 4, OpCit, págs. 23-27. En adelante TRE. También, usaré la traducción de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, edición actualizada, Madrid 2006, que será indicado, antecediendo Atilano D, cuando cite su traducción, sino la referencia con las O.C.

³⁶ TRE, pág. 58

³⁷ Cristianos que se oponían al clero y a toda autoridad religiosa y que realizaban una interpretación libre de la Escritura con la filosofía de Descartes. Fueron quienes recibieron a Spinoza después de su excomunión. Al respecto es importante consultar el libro de KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia*, donde estudia la formación de sectas o círculos de intelectuales donde se discutían cuestiones de filosofía, teología y ciencia y que participaban de manera significativa en los círculos intelectuales de la Holanda del siglo XVII. Tatián, Diego, OpCit. Pág. 216.

³⁸ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 17.

³⁹ Tatián, Diego, OpCit, pág. 214.

toda trascendencia, así como un esbozo del origen de las pasiones, de la voluntad, el deseo, el sentido de la razón y el conocimiento que conduce a la unión de lo humano con Dios, esto es a la liberación de causas externas, encontrando en ese amor intelectual nuestra verdadera felicidad y libertad.

1. Como la razón no tiene poder para conducirnos a la salud del alma, queda por ver si podemos alcanzarla mediante el cuarto y último modo de conocimiento. Hemos dicho que esta forma de conocimiento no proviene de otra cosa, sino que nace de la manifestación inmediata del mismo objeto al entendimiento; y este objeto es magnífico y bueno, el alma estará necesariamente unida a él como hemos dicho que está unida a nuestro cuerpo.

2. Se deduce muy evidentemente que el conocimiento es la causa del amor, de suerte que, si aprendemos a conocer a Dios de este modo, necesariamente debemos unirnos a él. (...) Y sólo en esta unión se encuentra nuestra felicidad.⁴⁰

Spinoza advierte a sus amigos, hacia el final de la obra –reconociendo la originalidad y radicalidad de sus ideas– que una cosa no deja de ser verdadera porque sean muchos quienes no la acepten y que hagan lo posible por no desconocer el siglo en el que viven atendiendo a la prudencia en la comunicación de estas cosas a otros. Asimismo le deja claro a su amigo Oldenburg⁴¹, secretario entonces de la recientemente creada Royal Society, que duda de la publicación del Opúsculo (refiriéndose al Breve Tratado) temiendo las disputas, ante la acostumbrada reacción de odio con la que se expresan los teólogos. La insistencia de Oldenburg a que Spinoza publique sus obras refleja quizá una exagerada visión de la tolerancia holandesa o que no captó las profundas implicaciones teológicas de su pensamiento⁴². Consideraba que su amigo al igual que Robert Boyle estaba motivado por la indagación de la verdad científica. En efecto Spinoza compartía el compromiso con la filosofía mecanicista, sin embargo consideraba que ésta no puede ser revelada por el experimento sino por el intelecto, como lo habían mostrado Descartes y Bacon.

Durante su estancia en Rijnsburg, Spinoza mantiene relaciones importantes con intelectuales de la Universidad de Leiden y Ámsterdam, haciendo viajes ocasionales a La Haya y recibiendo la visita de varios amigos librepensadores⁴³. Tal como señala Lucas "...la conversación de Spinoza tenía un aura de genialidad... que hacía que

⁴⁰ SPINOZA, *Breve Tratado* en OC, OpCit, Tomo I, Cap. XXII, pág. 208. En adelante lo citaré TB como suele hacerse.

⁴¹ SPINOZA, *Correspondencia*, Traducción Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1988. Carta 6, pág. 109. En adelante C.

⁴² Nadler, OpCit, pág. 264.

⁴³ La palabra "libertino" en los siglos XVII y XVIII se entiende no como un libertino de costumbres, sino un libertino erudito, un libre pensador, un *sprit fort*. Tatián, Diego, OpCit, pág. 218.

todo el mundo adoptara inconscientemente sus opiniones”⁴⁴, esta descripción nos muestra el carácter carismático de su personalidad, contradiciendo la idea mítica del pensador como un personaje solitario o ausente. Sin duda disfrutaba mucho la soledad y el retiro, pero esto no implicó que durante su vida abandonara la comunicación y compañía de sus amistades, relación altamente valiosa y entrañable para el filósofo que se puede apreciar en sus epístolas. En esa época un estudiante, Cassearius recibe lecciones sobre la filosofía de Descartes, a petición suya y de sus amigos que admiraban su comprensión del filósofo francés, Spinoza redacta *Los Principios de la filosofía de Descartes*⁴⁵. En dicha explicación de la obra del filósofo más famoso de la época, Spinoza además de exponer geoméricamente las ideas cartesianas, seleccionó los elementos más importantes del sistema, haciendo una revisión de la epistemología y el método de la duda contenido en los *Principios* y en las *Meditaciones*. Las publicaciones fueron comentadas y leídas ampliamente en Leiden, muy pronto adquirió la fama de ser un magnífico comentarista de la filosofía cartesiana, sin embargo su exposición no es acrítica, utilizando los propios principios de Descartes argumenta y resuelve algunos problemas que, a su juicio trabajó inadecuadamente, añadiendo premisas y clarificando las ideas⁴⁶. En general es respetuoso con el propósito expositivo del texto, corrigiendo o negando por momentos, e incluso suspendiendo su juicio personal u otorgándole al propio Descartes el beneficio de la duda; es decir que para el holandés el cartesianismo no llegó a ser su pensamiento, se trata atribuye Deleuze de una retórica que simplemente le es necesaria, su prodigiosa retórica no va a tener ya nada que ver ni con la antigua, ni con la cartesiana⁴⁷.

En el transcurso de la primavera de 1663 y durante 1664, Spinoza ya se había mudado a la villa de Voorburg a las afueras de La Haya, en la casa de un pintor llamado Tydeman. No sólo contaba con varios admiradores que le seguían visitando, sino que además encontraba mayor tranquilidad y quietud para realizar sus escritos e instalar su pequeño taller para el pulido de lentes⁴⁸. Según narra Colerus fue a través de Tydeman que el filósofo aprendió a dibujar, principalmente

⁴⁴ Citado por Nadler, OpCit, pág. 270.

⁴⁵ Primera y única publicación de su obra en vida, traducida al holandés en 1664 por Pierre Balling con un prefacio de su amigo Lodewijk Meyer.

⁴⁶ Cfr. Nadler, OpCit, pág. 287-290.

⁴⁷ Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 17.

⁴⁸ Oficio que realizará hasta su muerte y que le traería el reconocimiento de ser uno de los mejores pulidores de lentes, esto en palabras de Huygens, físico, matemático y autor de una obra sobre teoría óptica, quien consideraba admirable el pulido de las lentes del “judío de Voorburg” como solía llamarle. Ver Nadler, OpCit, pág. 303.

retratos históricos, entre ellos cuenta acerca del dibujo de un pescador rebelde en cuyo rostro se dejan ver los rasgos del propio Spinoza, al parecer se trataba de un auto-retrato⁴⁹.

Entre 1662 hasta 1665, Spinoza trabajará las tres primeras partes de su obra más importante, la *Ética* uno de los libros más originales de toda la historia de la filosofía dada su estructura geométrica, en esta obra de la que hablaremos más adelante, el filósofo plasma y explica la verdad de su filosofía, del orden metafísico inmanente e infinito que es Dios hasta las cosas todas de la naturaleza incluida en ella la humanidad, y de cómo es posible la realización de nuestra perfección a través del conocimiento y comprensión de nuestra naturaleza, con la conciencia del orden causal que lo determina, para si se esfuerza alcanzar el Amor intelectual de Dios, esto es el entendimiento del universo y por lo tanto la libertad.

Hacia el verano de 1663, vuelve a incidir la epidemia de peste que inició en Ámsterdam y por más de 6 años se extendió dramáticamente por todo el Norte de Europa. Esta situación hizo que muchos habitantes de las ciudades importantes de Holanda huyeran al campo, así Spinoza permanece en una granja propiedad de Jacob Simons Gijsen, en una villa cercana a Rotterdam, hasta septiembre de 1665⁵⁰. Durante ese año Spinoza va a sostener un intercambio epistolar con Willem van Blijenbergh, quien en forma insistente cuestionará al filósofo sobre algunos aspectos de su explicación de Descartes, pero principalmente acerca de Dios, su relación con el pecado, así como la existencia del bien y del mal. En un principio Spinoza se muestra amable para responder las cuestiones, sin embargo conforme avanza la comunicación, éste se da cuenta que no hay puntos de entendimiento entre él y su interlocutor, a pesar de su intento de explicarle no sólo por escrito sino aceptando una visita a su casa, que Dios es causa de todo cuanto existe y que el mal es la privación de un estado más perfecto, éste insistirá en que, cuando la razón y la fe se enfrentan el problema es de la razón. Spinoza claramente se da cuenta que no comparten los mismos principios y se lo hace ver en su siguiente respuesta, pero la comunicación no paro sino hasta llegar a un punto en el que Spinoza le pide lo deje en paz y desista de su ruego⁵¹. La importancia de este intercambio radica en que se

⁴⁹ La colección de estos dibujos no ha sido encontrada. Ver Nadler, *Ibidem* pág. 281. Sobre este supuesto retrato Deleuze también comenta del biógrafo Colerus donde cuenta que se había dibujado a sí mismo en la actitud y con el traje del revolucionario napolitano Masaniello, y que la reproducción de dicho grabado podría ser el que se encuentra conservado en Ámsterdam en el Gabinete de Estampas de Rijksmuseum. Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, *Ibidem*, pág. 16.

⁵⁰ Nadler, *OpCit*, pág. 293.

⁵¹ Al respecto ver Nadler, *Ibidem*, págs. 294-299. Epístola 27 en C, *OpCit*, págs. 221-222.

trata en su conjunto, de la exposición de un análisis muy específico que elabora Spinoza acerca del problema del mal y que resulta de enorme valor para nuestro tema de interés que son las pasiones humanas y donde se expresa el criterio del autor sobre una ética más allá del bien y del mal⁵². Este desencuentro filosófico y ético, es también el reflejo de un conflicto político entre un filósofo republicano y un teólogo orangista⁵³.

Durante estos años la oposición liberal, el partido republicano encabezado por Jan de Witt y los Estados Generales, se enfrenta al partido más conservador y reaccionario de los calvinistas que apoyan a la casa de Orange, bajo esta tensión en el año de 1663 los Estados Generales se declararon soberanos, buscando favorecer a la burguesía a través del desarrollo de una economía liberal. Spinoza se encontraba entre los librepensadores que apoyaban la causa republicana dejando ver a través de sus reflexiones el aspecto nocivo de las revoluciones, cuya ideología no escapa para la época de su énfasis teológico⁵⁴.

En el transcurso de este mismo año (1665) Spinoza va interrumpir la redacción de la *Ética*, que para entonces ya abarcaba los tres primeros libros de la misma para concentrarse en la escritura del *Tratado Teológico-político* (TTP) que constituiría la expresión de su desempeño como ideólogo del partido de Jan de Witt, una obra que busca fundamentar teóricamente la política de su partido y que se constituirá en uno de los textos más importantes del siglo, en él se establece una de las cuestiones más contundentes que elabora Spinoza en términos políticos, a saber, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad? ¿Por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento? El texto aparecerá publicado como anónimo en 1670, siendo inmediatamente identificado su autor, suscitará una gran cantidad de refutaciones, maldiciones e insultos por parte de judíos, católicos, calvinistas, luteranos y hasta los bien pensantes cartesianos, convirtiéndose en uno

⁵² Sobre esto hablaré en su momento en la parte correspondiente dentro de nuestro estudio. Al respecto me apoyo en el comentario de Deleuze al intercambio epistolar, i.e. Spinoza, *Las Cartas del Mal*, correspondencia Baruch de Spinoza, Willem Van Blijenbergh, comentario de Guilles Deleuze, con prólogo de Florencio Noceti, traducción Natasha Dolkens, 1ª. Edición, Caja Negra, Buenos Aires, 2006.

⁵³ Nueve años después (1674) Blijenbergh publicaría en Leiden el libro titulado: *La verdad de la religión cristiana y la autoridad de las Sagradas Escrituras afirmada contra los argumentos de los impíos, o una refutación del libro blasfemo titulado "Tractatus Theologico-Politicus"*. Nadler, OpCit, pág. 298.

⁵⁴ Al respecto ver, Noceti, Ibídem, pág.12 y 13; también el escrito sobre la Vida de Spinoza de Deleuze, en *Filosofía Práctica*, OpCit, pág. 18.

de los textos más amenazantes de su momento⁵⁵, el “espinosismo” o “spinozista” serán expresiones de peligro e injuria. La situación filosófica y política en esta etapa se torna cada vez más desafortunada, sobre todo para pensar en alguna posible publicación de su obra capital en la que expresaba sus ideas más radicales sobre Dios, la naturaleza y el ser humano, dicha versión será ampliada y modificada de manera substancial cuando agregué la parte correspondiente al poder del intelecto y la libertad humana, libros cuatro y quinto de la versión final, y donde justo la construcción del TTP tendrá un peso importante en esta significativa extensión de la obra. Las amenazas se incrementan y aunque Spinoza intento aclarar su posición, era ya considerado un “ateo” que se burlaba de las religiones, epíteto que lo acompañó hasta mucho después de su muerte. La relación con De Witt sigue siendo enigmática y por tanto cargada de mucha especulación, la evidencia nos muestra que más allá de que Spinoza compartiera los logros del partido y del estadista, De Witt no era propiamente un demócrata y su inclinación se mantuvo hacia el sistema oligárquico, en ese sentido y dada la tensión que permeaba, la tolerancia del estadista tenía un límite, la postura del filósofo resultaba a sus ojos extrema. Spinoza simpatizaba con De Witt respecto a la conformación de un estado secular y tolerante.

Será el año 1666, altamente significativo para los creyentes milenaristas⁵⁶, principalmente cristianos que anunciaban que sería el año de la Segunda Venida del Señor según el Apocalipsis, e incluso para los judíos mesiánicos que ubicaban en ese número cabalístico la llegada del Mesías y por tanto la reunión de los hijos de Israel en Tierra Santa⁵⁷, dicha sincronía religiosa estaba puesta en la persona de Sabbatai Zevi, quién se consideraba el Mesías de Esmirna⁵⁸. Este sin duda, carismático personaje atrajo la atención y devoción de muchos cristianos y judíos que se unieron al anuncio de la Redención, que ocurriría el 18 de junio, con el anuncio la histeria colectiva se apoderó de las comunidades judías de Salónica, Constantinopla, Leghorn, Venecia, Londres, Hamburgo e incluso de las Indias Occidentales, los

⁵⁵ Cfr. Deleuze, *Ibidem*, pág. 18 y 19, “Un libro explosivo... todavía hoy no puede leerse el Tratado sin descubrir en él la función de la filosofía como empresa radical de desengaño, o como ciencia de los efectos. (...) La verdadera originalidad del Tratado estriba en considerar a la religión como un efecto”.

⁵⁶ Al respecto Richard Popkin, en su artículo “Un autre Spinoza” en *Archives de philosophie*, no. 48, 1985. Estudia la relación de Spinoza con los Milenaristas, concluye que Spinoza habría adoptado opiniones de los cuáqueros como la del Jesús de los profetas y un acento sobre el Espíritu Santo, y concluye entonces que hay “otro” Spinoza desconocido, que no es tan sólo el racionalista, cartesiano, sino seguidor secreto de Sabbatai Zevi y sostiene que no sería tanto un “marrano de la razón”, sino que en efecto sostenía bien el doble juego, y tras la máscara del orden geométrico y racionalista hay un elemento místico. Cfr. Tatián, *OpCit*, pág. 234.

⁵⁷ Ver Nadler, págs. 340-341

⁵⁸ Al respecto se cuenta con el excelente estudio sobre este personaje de Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Quien elabora un análisis psicológico del personaje, confirmando su patología.

Ashekenazim de Polonia y Alemania, siendo Amsterdam el centro más fuerte de dicha euforia colectiva que mantuvo a la sociedad en una alteración sin precedentes en la vida cotidiana de la ciudad, las expresiones de fervor religioso fueron inusitados. Pero la decepción no pudo haber sido mayor, en febrero de ese mismo año, Zevi fue arrestado y encarcelado por las autoridades turcas, acusándole de inmoralidad y sedición, ofreciéndole o la muerte o su conversión al Islam, Zevi, como podría esperarse se hizo musulmán. Entre los que continuaron su creencia en Sabbatai y a la espera tanto de cristianos como de judíos de la llegada del mismo Mesías, se encontraba el amigo milenarista de Spinoza, Serrarius que lo había ayudado después de su excomunión y que morirá tres años después en su viaje hacia Turquía para conocer al supuesto redentor. Oldenburg enterado de la situación le escribe a Spinoza preguntándole su opinión, al respecto no hay una respuesta, lo más seguro es que esta situación le confirmaba el carácter supersticioso de toda creencia religiosa que se basa en el juego de las pasiones y la ignorancia del común de las gentes, manipulando su necesidad de esperanza y credulidad.

Entre los años de 1667 y 1671, Spinoza probablemente trabaja en un breve tratado sobre óptica respecto a los fenómenos del arcoíris. La muerte en prisión en el año de 1669 de Adriaan Koerbagh un predicador reformado, autor de un diccionario filosófico y al que se le ubicaba como spinozista, caló fuerte en los sentimientos de Spinoza, y sobre todo en la apremiante cautela que mostraría frente a la recepción que estaba teniendo su TTP, sumado al ambiente de presión y persecución política que se estaba dando, se convencería aún más de mantener sólo entre sus amistades la circulación de la *Ética* y no insistir en su publicación. Poco después decide mudarse del suburbio e instalarse temporalmente en la ciudad de La Haya, en mayo de 1671 renta un cuarto en la casa propiedad de Hendrik van der Spyck situada en la periferia de la ciudad y permanecerá en ella hasta su muerte. En abril de ese mismo año la Corte de Holanda establece entre otros libros, el TTP como “el libro más vil y blasfemo de todos los que el mundo había contemplado”⁵⁹, prohibiendo su publicación y venta, pasando a ser una obra de circulación clandestina, esta situación sería reiterada en el año 1674 por las autoridades seculares de las provincias añadiendo el castigo a quienes violarán esta ley, entre las obras prohibidas también estaba el *Leviatán* de Hobbes. A partir de ese año y hasta lograr reunirse con Spinoza en 1676, Leibniz mantiene contacto e interés en el holandés, especialmente en la

⁵⁹ Ver Nadler, págs. 401-403.

Ética, al parecer dicho interés le suscito cierta desconfianza al propio Spinoza, pidiéndole a Schuller quién será el mediador de su comunicación, que no confíe el escrito y mantenga discreción. A pesar de ello Spinoza se mostraría afable en la visita que le hará el filósofo alemán que para entonces no adquiriría la fama que lo consagraría como uno de los grandes racionalistas del siglo⁶⁰. Más tarde el propio Leibniz expresaría que encontrara en las obras póstumamente publicadas plagadas de ideas “salvajes y absurdas”.

Ante la invasión de Francia al territorio holandés en 1672, las provincias se encontraban en guerra, la situación llegó al extremo de provocar en la población el asesinato de los hermanos De Witt en abril de ese mismo año, los orangistas tomarían de nuevo el poder, frente a estos actos de barbarie Spinoza se sintió totalmente sorprendido e intensificó su certeza de procurar la mayor de las discreciones respecto a sus textos. En 1673 le ofrecen una cátedra de filosofía en la Universidad de Heildelberg, la cual amablemente rechaza, diciendo que prefiere su libertad de filosofar y la tranquilidad que ello le brinda manteniéndose alejado de la enseñanza pública, “Spinoza pertenece a esa casta de pensadores privados que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a los profesores públicos quienes...no afectan a los sentimientos públicos”⁶¹. Para el siguiente año Spinoza iniciaría su *Compendio de gramática hebrea*, proyecto que quedará inconcluso y que ya en el *Tratado Teológico-Político* consideraba importante para el entendimiento adecuado de la Escritura, su intención era mostrar con claridad el carácter secular de la lengua, es decir comprender su lenguaje no como algo sobrenatural proveniente de un ser trascendente, sino como lengua viva de un pueblo con una historia específica⁶², cabe señalar que este objetivo es un reflejo del carácter moderno del autor, al otorgarle un sentido a la historia del pensamiento.

Las discusiones sobre el *Tratado* y la *Ética* continuarán a través de la reanudación de su correspondencia con Oldenburg y su amigo Tschirnhaus quién estaría para aquél tiempo estudiando a profundidad el manuscrito de la *Ética*, afirmando que la determinación de toda cosa singular al orden universal haría de la libertad humana una ilusión, a pesar de este entendimiento que tendría de las propuestas del filósofo, nunca admitirá públicamente la influencia del filósofo en su pensamiento, negando

⁶⁰ Al respecto está el libro de Mathew Stewart, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*. Traducción de Josep Sarret Grau, Biblioteca Buridán, España 2006. Dedicado especialmente a esta relación y sus implicaciones filosóficas para la historia del pensamiento moderno.

⁶¹ Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit. Pág. 20.

⁶² Ver Nadler, OpCit, pág.437.

incluso haberlo conocido. Sin embargo Spinoza seguirá sosteniendo que toda práctica verdadera de la virtud implica responsabilidad y algo altamente deseable, puesto que nadie puede rebelarse contra la necesidad de la Naturaleza, es absurdo dice que un círculo se quejara de que Dios no le diese las propiedades de la esfera⁶³, en este sentido no hay lugar para la culpa y el castigo, que sería la visión de la voluntad humana puesta en el Ser Infinito que no puede ser determinado por ninguna causa fuera de sí mismo. Con este tenor, en septiembre de 1675 Spinoza recibe una extensa epístola de un viejo amigo Albert Burgh de los tiempos de enseñanza con Van den Enden quién había sido ejecutado en 1674 por su conspiración contra Luis XIV.

Burgh le haría saber sobre su conversión al catolicismo, orgulloso de haber salvado su alma de la herejía de ateísmo e intenta con un tono soberbio convencer al filósofo de que él también salve su alma, atreviéndose a “reconocer sus malvadas herejías”⁶⁴. Es evidente que Spinoza no quisiera responder a semejantes ataques, sin embargo decide finalmente contestar no sin mostrar en forma contundente su juicio, como solía hacerlo cada ocasión en la que tendrá que defender sus principios y su convencimiento del carácter institucional de la Iglesia como de todas las religiones con cuya superstición engañan y controlan a sus fieles⁶⁵. Cabe señalar que Spinoza tenía muy claro el lugar de Jesús en la historia, considerando que nada tenía que ver con la Iglesia Católica y que en efecto se trataba de un maestro excepcional de la moral, incluso pensaba que superaba al profeta Moisés puesto que su palabra y acciones mostraban el entendimiento infinito y poseía una aprehensión clara y distinta de la verdad⁶⁶.

En julio de este año Spinoza realiza un viaje a Ámsterdam a petición de varios de sus amigos y con la probable última intención de publicar la *Ética* y supervisar el asunto, pero los rumores que reiteraban el daño que el judío ha hecho a la República no se hicieron esperar y él mismo decidió interrumpir la empresa, el deseo de ver publicada en vida su obra maestra no fue posible y Spinoza decide guardar bien el manuscrito, encargándole a su casero que después de su muerte enviara su pupitre,

⁶³ Cfr. Nadler, *Ibidem*, pág. 447.

⁶⁴ Y continúa... *si usted cree en Cristo crucificado...corríjase de la perversión de su naturaleza y reconcíliase con la Iglesia. (...) arrepíentase de sus pecados tomando conciencia de la perniciosa arrogancia de su mísero y demente razonamiento...* Carta 67 de C, OpCit, pág. 356.

⁶⁵ “... ¿Y usted, miserable, me compadece a mí y llama quimera a mi filosofía, que nunca ha visto? ¡Oh joven, privado de mente! ¿Quién le ha fascinado para que crea que ha devorado a ese ser supremo y eterno y que lo tiene en sus intestinos?” Carta 76 en C, *Ibidem*, págs. 395-400.

⁶⁶ Nadler, OpCit, págs. 393 y394. Respecto a este tema vale la pena consultar el vasto estudio de Richard Mason en su libro, *The God of Spinoza. A philosophical study*, University of Cambridge Press, UK, 2001.

en el que se encontraba el manuscrito junto con otros escritos y cartas a su amigo Rieuwertsz a Ámsterdam.

A su regreso a casa y durante los últimos dos años de su vida Spinoza escribe el *Tratado Político*, obra que concibe como la continuación del *Tratado Teológico-Político*, y en la que reflexiona sobre cuál es la mejor a su juicio, la manera más funcional y adecuada en la que se puede constituir el Estado partiendo de una crítica a los esquemas utópicos e idealistas de una sociedad y considerando que toda ciencia política que aspire y pueda ser útil a la sociedad en su conjunto ha de nacer de una comprensión real de la naturaleza humana y sus pasiones, dado que se trata de un fenómeno natural, siendo los que permiten de acuerdo a la experiencia dar sustento a una política y mostrar con ello en la práctica como perfeccionar el Estado; evidentemente para Spinoza es la democracia la que más se acerca a dicha perfección, desafortunadamente la vida no le alcanzará para exponer sus ideas respecto a esta forma de constitución social. La pregunta sobre la posibilidad de que la sociedad se constituya en una multitud de hombres libres y no en un conjunto de esclavos, quedará abierta a la modernidad⁶⁷.

La salud de Spinoza se había mermado considerablemente y el filósofo muere en su habitación la tarde del 21 de febrero de 1677 a la edad de 44 años. Una vez hecho el funeral Van der Spyck cumple el encargo hecho por Spinoza y envía su escritorio a Rieuwertsz, ese mismo año, con prólogo de Jarig Jelles sale a la luz la *Opera posthuma* de Spinoza.

A partir de este momento la vida de su pensamiento iniciará el largo camino de interpretaciones en la que se mostrará la fuerza y complejidad de su sistema filosófico y quizá más importante aún, la perennidad de su sabiduría. “En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para controvertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo”⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. Nadler, *Ibidem*, pág. 460 y Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 20. Será justamente hacia el final de lo escrito en este Tratado, en el que el filósofo exprese, tal vez con enorme desatino y prejuicio su opinión acerca del papel de las mujeres en el ámbito político, considerando que dada su naturaleza débil han de ser excluidas de dichas labores. Sin embargo consideramos que hay en su breve reflexión un análisis que valdría la pena abordar desde una perspectiva de género o desde alguna de las tesis teóricas actuales feministas, el lugar que deja abierto a una noción de diferencia. Ver en Obras Completas, OpCit, *Tratado Político*, Tomo II, págs. 414-415.

⁶⁸ Deleuze, *Ibidem*, pág. 22.

1.2. La representación de un rostro múltiple

La imagen de Spinoza adquirirá después de su muerte el lugar del mito, de figura espectral, el rostro del hereje con el que tuvo que cargar durante su vida (no sin dignidad), ante la excomunión se incrementará tal figuración, conforme eran conocidos sus principios se suma la insistencia de ser considerado un “ateo”, - adjetivo que le ofendía y que sin éxito intento aclarar en sus epístolas⁶⁹-, tales explicaciones mostraban con claridad la postura secular que siempre mantuvo.

Para la mayoría de sus contemporáneos su ateísmo era inminente⁷⁰, incluso algunos ortodoxos al enterarse de su muerte dirán que “...en medio de una agonía atroz, el odioso hereje se había arrepentido de su ateísmo y había suplicado entre sollozos la absolución de un sacerdote. Otros dirán, que había ingerido veneno para acelerar su miserable descenso a los infiernos.”⁷¹ Está claro pues, que su visión y planteamiento no tenía escucha en su contexto, trascendería aquel tiempo y entraría en lo que Albiac expone como el rostro del hereje que no conoce el tiempo, al igual que los héroes, el judío de Ámsterdam será dadas las evidencias, figura fantasmal que secuencialmente acechará al maestro Lessing, Schelling, Fichte, Hegel, Jacobi, Marx, Nietzsche entre otros⁷², de esta manera configurará nuestro tiempo. Así revestido de sus máscaras, este fantasma se hará leyenda y será para la posteridad implacable a través de su obra.

Spinoza abre un nuevo horizonte filosófico, nadie había provocado tanta ira y tanta seducción en su siglo, su obra bajo los signos de la sospecha es ya sinónimo de ruptura que se hace presente, que se actualiza, como un síntoma al que hay que tenerle temor⁷³, para erigirse por ello en presencia arquetípica de una subjetividad

⁶⁹ Ver por ejemplo su carta 30 a Oldenburg donde dice: *...estoy redactando un tratado (se refiere al TTP) sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos. 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desechar en cuanto pueda. 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.* Spinoza, C, OpCit. Pág.231.

⁷⁰ “Ahora es un ateo, un hombre que se burla de todas las religiones, y por tanto es con seguridad un elemento dañino para esta república, como muchos individuos y predicadores instruidos... pueden atestiguar” A lo que el filósofo responde: “¿Acaso vacía de contenido a la religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien, y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; y que, además el premio de la virtud es la virtud misma?” Nadler, OpCit, págs. 336-337.

⁷¹ Ver, Stewart, OpCit, pág. 207.

⁷² Cfr. Albiac, OpCit, pág. 20.

⁷³ Spinoza es temido por ser espejo implacable del inconsciente maltratado de su pueblo, la experiencia del fin de toda religión de salvación. Cfr. Albiac, Ibidem, pág. 25.

ambivalente, el sujeto de la modernidad en su fractura. Serán entonces las voces y rasgos con los que se le interpreta los que darán cuenta de ello.

A pesar del intento que Jarig Jelles hace en el prólogo de la edición de la *Opera Posthuma*, de restablecer la imagen del filósofo conciliando su filosofía con el cristianismo, la recepción de su obra tendrá como característica principal ser una filosofía no sólo que deba ser rechazada sino dada su monstruosidad tendría que ser prácticamente aniquilada, así Spinoza y el spinozismo serán considerados para el siglo XVII y buena parte del XVIII ideas que hay que perseguir por su carácter escandaloso y corrosivo⁷⁴, para mantener el orden de lo establecido según las fuerzas morales e intelectuales de su época.

Será justamente Pierre Bayle un defensor del cartesianismo, quien en 1697 publique su *Diccionario histórico y crítico*, dedicando una extensa parte del mismo a la figura del holandés. En el tratará de argumentar como el sistema propuesto por Spinoza presenta muchos errores si se le compara con la propuesta cartesiana, demostrando con ello que las certezas planteadas por el maestro Descartes son superiores en claridad y congruencia para la nueva filosofía, recurre entonces, a los principios del dualismo que distinguen a Dios del mundo y defienden la idea de una voluntad libre. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos con los que intenta refutar y por fin silenciar su filosofía, recurriendo en todo momento a condenas⁷⁵; sus escritos contribuyeron dada la exégesis de fuentes a las que el propio Bayle acudió, a que la figura del filósofo despertará el interés en otras partes de Europa y que la fama del mismo pasará a un estadio más positivo e inquietante.

En su artículo Bayle hará célebre la expresión de Spinoza como el “ateo de sistema” y “ateo virtuoso”, es decir desde su perspectiva el filósofo es un ateo en su sistema pero su vida es como la de un santo. Explicar en su época esta contradicción

⁷⁴ Cfr. Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, edición, introducción y traducción de Pedro Lomba, Editorial Trotta, Madrid, 2010. “...la amenaza explícita y peligrosa que el spinozismo profiere a su tiempo: la de un potente y maléfico corrosivo capaz de desencadenar la crisis definitiva de aquello que ha conformado durante siglos el horizonte intelectual europeo: la moral, la religión, la metafísica y la organización política vinculadas al cristianismo, al monoteísmo judeo-cristiano.” pág. 11.

⁷⁵ “...podría compararse a la filosofía con unos polvos tan corrosivos que, tras haber consumido las carnes purulentas de una llaga, roerían la carne viva y corroerían los huesos, horadándolos hasta los tuétanos. La filosofía refuta, de entrada, los errores, mas, si no se la detiene en ese punto, ataca a las verdades, y, cuando se la deja campar a sus aires, llega tan lejos que uno no sabe ya hasta dónde ha llegado, ni sabe ya cómo detenerse...”

Bayle mostrará su obsesión por el filósofo holandés repitiendo hasta la saciedad en su escrito, que estrategias hacer contra el monstruo. Ver, *Ibidem*, Introducción, págs. 18-19. Al respecto cabe mencionar un aspecto fundamental de la obra de Bayle que de acuerdo a lo que sostiene Pedro Lomba, da hincapié a la idea de un “panspinozismo” que se afirmaría a lo largo de la historia de la filosofía e incluso estaría presente en algunas visiones de Oriente, como una especie de inclinación del espíritu, una estructura que aparece en Spinoza en la forma geométrica pero que existe previamente a él, en una suerte de materialismo ateo.

no era sencillo, dado que una vida verdaderamente moral tenía necesariamente que estar ligada a la religión, el ateísmo entonces no era simplemente negar la existencia de Dios como comúnmente se entiende sino lo grave era precisamente negar la mediación de Dios con el mundo y los hombres⁷⁶.

Esta posible coincidencia de caracteres que serían excluyentes entre sí es lo que trataba de explicar Bayle, quien estaría cuestionando precisamente si las religiones positivas promueven e influyen en el desarrollo de una conducta moral virtuosa entre quienes pregonan de ellas, diciendo justamente que no son dependientes, y por lo tanto se accede a la comprensión de la virtud por el uso de la recta razón⁷⁷. Con esta defensa Bayle mostrará su adhesión al propio Spinoza al que originalmente pretendía silenciar, asumiendo como parte de su defensa la necesidad de que se promueva la libertad de conciencia y de pensamiento, principalmente cuando de política se trata, esto es que para que se pueda establecer la paz dentro del Estado es necesario que el poder de las instituciones religiosas no esté por encima del poder civil. Sin duda será esta imagen, la del rostro del ateo-virtuoso construida por el francés, la que dará en la transición del siglo XVII al XVIII renombre e interés a su filosofía, una de las imágenes que acompañaran la historia y la visión del filósofo holandés bajo ese doble carácter, especie de figura bicéfala con la que se anunciará la representación de los ideales ilustrados.

En la biografía del pastor alemán Colerus, una de las fuentes más antiguas sobre la vida de Spinoza y que será material de apoyo para Bayle, publicada en 1705, el autor que tardó veinte años en escribirla centrará su narración en dejar claro que éste había sido el más impío de todos los ateos, centrando su atención en la excomunión hecha al judío por su desprecio a la palabra de Dios. Más tarde Maximilien Lucas, médico francés escribirá también una biografía pero en su caso con un tono de simpatía por el filósofo, ésta obra fue publicada después de su muerte (1720) y aparece con una extraña advertencia “Pongo a vuestra consideración este libro de opiniones horrorosas, que es el libro más maldito, del ateo más terrible...”⁷⁸, está será una de las formas que durante el siglo XVIII circularán clandestinamente las ideas de los textos considerados prohibidos y peligrosos, protegiéndose de esta manera de ser acusados, en este caso de spinozismo. Otro de los escritos sobre la

⁷⁶ Al respecto ver Nota 37 del texto sobre Bayle, *Ibidem*, pág. 24.

⁷⁷ Este será uno de los temas fundamentales durante el siglo XVII para los libertinos eruditos. Y sin duda Bayle estará mostrando con su argumentación su escepticismo fideísta.

⁷⁸ Citado por Tatián, *OpCit*, pág.218.

vida de Spinoza, donde se vuelve a este carácter diabólico del autor, es el escrito de Kortholt en el que hace mención de las costumbres del “ateo malvado” que escribe en plena noche sus tenebrosos libros⁷⁹.

La filosofía de Spinoza durante la mayor parte del siglo XVIII será leída propiamente como un pensamiento anti-religioso al que hay que oponerse, y de manera subterránea entre los círculos libertinos y de calvinistas heterodoxos, inspirando profundamente el pensamiento ilustrado francés antes de la revolución, como fuente del radicalismo republicano⁸⁰. Sobre este movimiento conocido como el “Radical Enlightenment” hablaremos más adelante, sin embargo es importante mencionar el carácter político clandestino de su pensamiento como parte de las interpretaciones e influencias que tendrá su pensamiento en la construcción de otra modernidad, de este finalmente uso militante que también caracterizará su figura. La lectura de su filosofía en estos años es muy escasa, prácticamente se lee el primer libro de la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político*.

Será hasta finales del siglo XVIII que su pensamiento recibirá un tratamiento filosófico distinto, rehabilitando con ello las discusiones sobre su obra, se trata de la controversia acerca del “panteísmo”⁸¹ que tuvo lugar entre los intelectuales más prestigiosos de Alemania en 1785. Lessing recientemente fallecido, le habría confesado a Jacobi que se habría vuelto spinozista y que después de conocer su filosofía no se podía pensar de otra manera. En las cartas que publicará Jacobi (*Cartas sobre Spinoza*) se incluye su intercambio respecto al tema con Mendelssohn. Jacobi sostendrá que la filosofía de Spinoza conduce al panteísmo, esto es al

⁷⁹ Tatián, Ibídem, menciona que Kortholt había escrito un *Tratado sobre los tres impostores* que para él son Hobbes, Shaftesbury y Spinoza, pág. 219. Este título era común entre los escritos anónimos de los libertinos en la época, está el texto anónimo bajo el mismo título *Tratado de los tres impostores*, Moisés, Jesus Cristo, Mahoma, La Vida y el espíritu del Señor Benoit De Spinosa. De esta anónimo clandestino hay un traducción reciente a cargo de Diego Tatián, publicada por el Cuenco de Plata, Buenos Aires 2007.

⁸⁰ Al respecto están los estudios de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, PUF, París, 1982, y más recientemente los trabajos de Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, the Temple Publisher, London, 2003, y Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1670)*, Oxford UP, Oxford/New York, 2001 y *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford UP, Oxford/New York, 2006. En estos trabajos se subraya la influencia fundamental de la filosofía de Spinoza en la construcción y conformación de la filosofía Ilustrada.

⁸¹ La doctrina de Dios como naturaleza del mundo, el término fue utilizado por vez primera por J. Toland (1705), Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE. La específica discusión que se generó en aquel momento entre los intelectuales más importantes alemanes, expresaba la problemática en torno a la razón y la fe. Al respecto Jacobi en su conversación con Lessing de Julio de 1780, “deja una imagen muy gráfica de lo que él ve como las aterradoras del punto de vista spinoziano, “Si lo que hay son meras causas eficientes, pero no hay causas finales, resultará que la facultad de pensar no tiene en toda la naturaleza más función que un mero ver; su único quehacer consiste en acompañar al mecanismo de la causa eficiente...” Ver pasaje completo en Vidal Peña, *Ética*, Primera Nota, OpCit, pág. 65 y 66.

ateísmo, ya que con su filosofía no se puede ir más allá con la razón y por lo tanto hay que renunciar a la filosofía que inevitablemente conduce al ateísmo, siendo la fe el único camino para llegar a Dios.

El debate que sostienen respecto al spinozismo de su amigo Lessing y el panteísmo del judío es primordialmente una discusión sobre la fe y la razón, a dicha controversia se unieron Herder, Goethe, Schleiermacher y Novalis, que con su visión romántica encontraron en Spinoza una fuente de inspiración de enorme sensibilidad y maestría, convirtiéndose prácticamente en la musa inspiradora o gurú del propio Goethe⁸². Para el movimiento romántico no era tan sólo una filosofía secular que exaltaba la verdad a través de la razón, también su ética era un regocijo espiritual. Este que es considerado el primer renacimiento de Spinoza, quedará claramente expresado en el famoso “hombre embriagado de Dios” de Novalis.

Conforme avanzo el siglo y hasta el siglo XIX donde aparecerán los nombres de los exponentes más importantes del idealismo alemán entre ellos Fichte, Schelling y Hegel, Spinoza continuará siendo una presencia importante en la cultura intelectual alemana. Será precisamente Hegel quien realice una de las críticas más contundentes al sistema racionalista del filósofo, en un principio Hegel en la *Introducción a la Historia de la Filosofía* dirá que “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna”, sin embargo conforme él mismo avanza en el estudio de su pensamiento, arremeterá no sin dejar ver el spinozismo del que el mismo se nutre⁸³, diciendo que su filosofía más cercana al pensamiento de Oriente comete el error de no introducir el principio fundamental de la dialéctica, ni ningún principio de negación en la substancia

⁸² “After I looked around the whole world in vain for a means of developing my strange nature, I finally hit upon the Ethics of this man... Here I found the serenity to calm my passions; a wide and free view over the material and moral world seemed to open before me. Above all, I was fascinated by the boundless disinterestedness that emanated from him. That wonderful sentence “he who truly loves God must not desire God to love him in return” with all the propositions on which it rests, with all the consequences that spring from it, filled my whole subsequent thought” (Después de buscar alrededor del mundo entero, en vano, por un sentido para desarrollar mi extraña naturaleza, finalmente dí con la Ética de éste hombre... Aquí encontré la serenidad para calmar mis pasiones, una amplia y libre mirada sobre el mundo material y moral parecía abrirse ante mí. Por encima de todo, estaba fascinado por el ilimitado desinterés que emanaba de él. Esa maravillosa oración “aquél que verdaderamente ama a Dios no desea que Dios lo ame en recompensa” con toda las proposiciones en las que descansa, con todas las consecuencias que nacen de ahí, llenaron la totalidad de mi subsecuente pensamiento”) Passage from Goethe’s Dichtung an Wahrheit.

⁸³ Al respecto ver Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Ensayo sobre la Ontología Spinozista, Revista de Occidente, Madrid 1974. Y el provocativo e interesante planteamiento de Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, 1ª. Edición Buenos Aires 2006, Tinta Limón, traducción de María del Carmen Rodríguez, en el que sostiene que la lectura de Hegel a condicionado la imagen de Spinoza para la filosofía moderna, y principalmente establece una crítica a la lectura que hace Hegel del sistema de Spinoza y las distorsiones que comete, llegando a sugerir que no sólo un Spinoza sin Hegel sino tal vez un Spinoza contra o como crítico de Hegel. Una tesis muy sugerente y polémica.

absoluta que permita comprender el proceso de desenvolvimiento y progreso de la conciencia, resultando en un Dios inerte, sin vida, una ontología donde lo real se pierde en la indeterminación de la sustancia, una especie de idealismo objetivo cuya carencia dinámica hace imposible el pensar a la sustancia como Sujeto, como conciencia. Con esta fuerza crítica sumada a la ubicación en que Kant ha puesto a su filosofía, como uno de los tres grandes racionalistas, se gestará la noción de un racionalismo acósmico en Spinoza y una manera de leer su obra a partir de este nuevo sentido en la Historia de la filosofía.

Más adelante Spinoza será lectura obligada para Marx y Feuerbach quienes ven en su planteamiento las bases de un humanismo ateo, naturalista y desalienador⁸⁴, llegando hasta finales del siglo XIX a verse el propio Nietzsche sorprendido ante su predecesor, como sí la muerte de Dios anunciada intempestivamente por el alemán, encontrase en pleno umbral de la modernidad un presagio a su filosofía.

El siglo XX y hasta lo que va del XXI el estudio de la filosofía de Spinoza y el spinozismo ha sido exhaustivo, muestra de ello es el profundo análisis e investigación que se ha hecho de su pensamiento con una variedad de enfoques y temas trabajados por especialistas de su obra a nivel global⁸⁵. Mencionaré algunos de estos enfoques consciente de la vastedad de los mismos y asumiendo que la tarea de conocerlos a todos o a la gran mayoría sería colosal, asumo entonces las ausencias, sin embargo en mi estudio considero importante mencionar, por ejemplo los trabajos de exegesis sobre la estrecha relación del holandés con su origen judío y marrano⁸⁶,

⁸⁴ Cfr. Salazar, Carrión Luis, *El síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?* Ediciones Coyoacán, 2008, pág. 84.

⁸⁵ Al respecto ver el artículo de Fernández G. Eugenio, *Spinoza en discusión*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 225-230, Editorial Complutense, Madrid, 1993. Donde se pueden apreciar los estudios sobre Spinoza y el spinozismo que se han dado en los últimos 25 años. Aunque faltaría agregar en de los últimos 10 años pero que básicamente giran en torno a las temáticas planteadas en el artículo.

En el mismo sentido está el boletín de bibliografía Spinozista en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Seminario de Spinoza, que coordinará Eugenio Fernández desde 1990 hasta su fallecimiento, en la UCM España y que continúa elaborándose hasta al menos 2007, y el *Ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza* de Atilano Domínguez.

Sobre el estudio e historia de la recepción de Spinoza en Argentina ver el libro de Diego Tatián, *Spinoza y el amor del mundo*. Editorial Altamira, 1ª. Edición, Buenos Aires, 2004.

Es recomendable también el análisis crítico que elabora Vidal Peña en el primer capítulo de su obra, *El materialismo de Spinoza*. OpCit, para él las aproximaciones metodológicas a Spinoza más serias académicamente hablando, son una fuente importante para comprender las diferentes vías con las que se ha interpretado la obra del holandés, permitiendo una mirada más objetiva sobre los alcances y percepción de su pensamiento en el siglo XX.

⁸⁶ Al respecto los dos exhaustivos realizados tanto por Albiac y por Yovel, ya citados, y los estudios en influencia judía en su pensamiento, de la ya clásica interpretación de Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1962. Ver el recorrido sucinto que elabora Vidal Peña sobre las aproximaciones metodológicas a Spinoza en *Materialismo*, Capítulo 1 Consideraciones en torno al método y fuentes, OpCit.

la interpretación de un materialismo ontológico de Vidal Peña⁸⁷ quien sostiene que la idea de Substancia que desarrolla en su filosofía es un concepto crítico y que permanece abierto hacia la reconstrucción racional de lo real, por ello colocar a Spinoza dentro de la tradición materialista es fundamental considerando que parte de Dios y no del *Cogito*, de la realidad como dada y no del conocimiento como algo que ponga en juicio la exterioridad e independencia de la conciencia de esa realidad⁸⁸; los trabajos historiográficos más recientes como el de Jonathan I. Israel⁸⁹, que dan al contexto en el que se desarrollo su filosofía una claridad y objetividad mayor.

En este sentido es fundamental el estudio político y crítico que realiza Althusser, entre otros durante los años 60's, cuya importancia será muy significativa para la cultura filosófica y política del pensamiento de izquierda en Europa, entre ellos Balibar, Macherey, Montag y Antonio Negri quien escribirá estando en la cárcel su ya, famoso texto *La Anomalía Salvaje*⁹⁰, así mismo el ingenio de Deleuze con su enfoque conceptual novedoso actualiza a Spinoza, a partir de su estudio sobre la expresión en la filosofía del holandés⁹¹. Todas se convertirán en interpretaciones y lecturas fundamentales para comprender la actualidad de su pensamiento.

Las lecturas detalladas e integrales de su propuesta ética, política, antropológica e incluso psicológica son tema de investigaciones que muestran la riqueza y complejidad de su pensamiento despertando el interés por vincular su visión con las más recientes aproximaciones neuro-científicas respecto a la relación mente-cuerpo⁹², también son importantes las recientes investigaciones e interés que ha

⁸⁷ Vidal Peña, *Ibidem*, aplica el modelo ontológico del Materialismo filosófico a las tesis centrales de la filosofía de Spinoza, esto es a su sistema substancial, dividiéndolo en Ontológico general y Ontológico especial.

⁸⁸ *Ibidem*, pág. 103.

⁸⁹ En su extraordinario estudio, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Jonathan I. Israel, sostiene que la ilustración europea durante los años en que sitúa este llamado movimiento radical ilustrado se dieron lugar cinco corrientes importantes en disputa, el neo-aristotelismo, el neo-cartesianismo, la filosofía de Leibniz y lo que él va a llamar el "la ilustración radical" de Spinoza. Su tesis central es que La Ilustración debe ser entendida como un fenómeno internacional, donde las posturas tanto de Republicanos, como de materialistas y ateos, fueron figuras centrales en el desarrollo del pensamiento moderno e intenta colocar la filosofía de Spinoza en el lugar histórico y preponderante que le corresponde.

⁹⁰ Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Editorial Anthropos, UAM-Iztapalapa, México 1993. La tesis central de Negri es que la metafísica materialista de Spinoza es la anomalía potente del siglo XVII, y que en dicha anomalía se sostiene en la idea del ser que actúa constituyéndose como la posibilidad ideal de revolucionar el mundo. Spinoza funda el materialismo moderno y dirá que el problema que plantea es el de la ruptura subjetiva de la unidimensionalidad del desarrollo capitalista burgués y estructural.

⁹¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la Expresión*, OpCit.

⁹² Al respecto los estudios de Antonio Damasio son los más representativos en este orden, después de su libro *El error de Descartes*, Damasio escribe su texto *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Editorial Critica, Barcelona 2005. Su lectura y atracción por la filosofía de Spinoza lo lleva a escribir desde la perspectiva de la ciencia y las neurociencias algunos de los *insights* que el holandés estableció en su aproximación al análisis de los sentimientos y los actuales descubrimientos científicos en la materia.

despertado precisamente su teoría de los afectos humanos⁹³, y entre ellas no sólo la aproximación que tiene con el psicoanálisis, (es ya sabido el interés que tuvo J. Lacan en su juventud por su filosofía), siendo su teoría de los afectos una especie de metapsicología de las terapias, incluida en ellas, la intuición y descubrimiento del inconsciente freudiano, así como otras formas de psicoterapias que surgen posteriores al psicoanálisis a mediados del siglo XX y que menciono a grandes rasgos en la nota 93.

Toda esta multiplicidad de rostros e interpretaciones que a lo largo del tiempo ha generado la figura y el pensamiento del holandés, muestran que la intensidad de sus planteamientos son genealogía de los propios rasgos y fisuras de una modernidad incompleta, que de suyo no como destino, sino como elección posible en tanto proceso de transformación de la realidad se abre a la alteridad de sus limitaciones.

El contenido crítico de sus cuestionamientos y afirmaciones nos reta a pensar nuestra relación con la historia del pensamiento y sus múltiples paradojas, y ante todo nuestro actuar humano no ya como devenir sino como fuerza creativa/productiva determinada a la potencia y verdad del ser. Constituirse como sujeto en la realización siempre anhelante de sí, en su ser parte de la Naturaleza es un actuar humano, sin duda “demasiado humano” para no insistir en dialogar con los efectos del *benedictus-maledictus*.

Haciendo uso metafórico del hecho real de que no es posible verificar ninguna de las imágenes que hay de su rostro, como bien señala M. Onfray, Spinoza sigue sin tener rostro. La pregunta es si hay en Spinoza otra modernidad, una modernidad propia cuya distancia y diferencia se piensa en los términos de un sujeto o subjetividad cuya razón le permite conocer y conocerse a sí mismo al tiempo que se ama, se reconcilia y expresa su amor por lo que hay, por lo que es capaz, esto es, ser

⁹³ Respecto a las interpretaciones de la relación de Spinoza con Freud están las menciones que hace Yovel, en Spinoza, el marrano de la razón, OpCit. Sobre los recientes estudios e interés por su teoría de los afectos esta precisamente la edición de Yovel sobre el estudio de la tercera parte de la *Ética* en *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, NY, USA, 1999. El estudio de Remo Bodei, *Geometría de las Pasiones. Miedo, Esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, FCE, México 1997. Y *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Edición de Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Editorial Trotta, Madrid 2007. Sobre la lectura de que su *Ética* pueda ser considerada como el terreno metafísico para las terapias y específicamente las propuestas de las psicoterapias corporales esta el sugerente artículo de Robert Pasotti “Spinoza: the metaphysician as healer” en James B. Wilber ed. *Methaphysics Essays in critical appreciation*, Philosophia Spinozae Perennis, Vol. 1, Assen, Van Gorcum, 1976, donde aproxima su metafísica a las propuestas de trabajo analítico y terapéutico de W. Reich.

dichoso sin entusiasmos ilusorios o autocomplacencias inútiles, actitudes éstas más propias de una posmodernidad que se resigna.

Reflexionar de esta manera implica pensar si en su propuesta nos encontramos ante un sujeto o una subjetividad que se inscribe en otra modernidad, una modernidad cuyo extravío u ocultamiento abre a que tal subjetividad se constituya como metáfora del desarraigo.

1.3. La Modernidad de Spinoza

La imagen ambivalente del filósofo, así como las resonancias divergentes de su filosofía en las interpretaciones de la misma que hemos expuesto muy brevemente en el apartado anterior, están estrechamente ligadas al contexto histórico y filosófico en el que se desarrolló su pensamiento, el siglo XVII.

Como apuntábamos en la Introducción el siglo XVII está marcado por rupturas importantes en la manera de mirar el mundo y el lugar de Dios en él, así como por las vías que conducen al conocimiento y comprensión de la realidad, dichas rupturas se expresan en lo que se ha llamado “la crisis de la conciencia europea” que iniciaría desde el siglo XVI adquiriendo sus forma más completa en los sistemas filosóficos y científicos del XVII⁹⁴.

El cambio principal del mundo geocéntrico y antropocéntrico de la astronomía griega y medieval por el heliocentrismo y el universo sin centro de la astronomía moderna va implicar una conversión del espíritu humano que se traslada de la teoría a la praxis, de la *scientia* contemplativa entendida como mera contemplación de la naturaleza fruto de la providencia divina siempre justa, a la *scientia activa et operativa* que se propone una dominación científico-técnica de la naturaleza, el hombre pasa de ser mero espectador del acontecer en espera del juicio final a dueño y señor de la naturaleza, sustituyendo paulatinamente el patrón teleológico por el mecánico y causal, “los cielos ya no proclaman la gloria de Dios”⁹⁵, dando lugar a la desesperación, confusión y duda.

⁹⁴ *El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de “sistemas” filosóficos. Entiende que se ha logrado un verdadero saber “filosófico” hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. (...) La única explicación consiste en la derivación, en la rigurosa deducción sistemática, mediante la cual se le retrotrae al fondo del ser y de la certeza...* En Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, tercera edición, México, 1972, pág. 21.

⁹⁵ Cfr. KOYRÉ, Alexander, *Del mundo cerrado al Universo Infinito*, Editorial Siglo XXI, 3era. edición, España, 1982, Prefacio.

Ese hombre entonces tendrá que inventarse otro mundo, ha perdido su lugar, su hogar seguro, aquél en el que sus esperanzas y su fe lo confortaban. Históricamente esta revolución espiritual se irá reflejando en el proceso de secularización de la conciencia, alejando los objetivos trascendentales de otra vida mejor y sin pecado para acercarlos a otros inmanentes, de este mundo y de esta vida. En este sentido el conocimiento, las teorías y los métodos ponen hincapié en la conciencia humana, en su subjetividad, su voluntad y su libre pensamiento.

Al quedar destruido el Cosmos cuya imagen era la de un todo ordenado, finito, cerrado, perfecto y armónico, donde la estructura del ser ha de elevarse desde la oscuridad y la imperfección hasta la total perfección de los astros y las esferas celestes, se transforma decididamente en la infinitización del universo que va implicar el resurgimiento de concepciones sobre la materia platónicas y neoplatónicas, así como las concepciones atomistas y las discusiones respecto al vacío que se reflejan en los experimentos de Galileo.⁹⁶ Este desplazamiento de la conciencia filosófica y científica se manifiesta en el surgimiento de una nueva concepción física cuya tendencia está dirigida hacia la matematización de la naturaleza y el universo en su totalidad siendo convergencia el racionalismo, el mecanicismo y la experimentación, esta mirada quedará expresada en la célebre frase de Galileo que dicta ese nuevo parámetro⁹⁷, hasta llegar a la victoria de Newton pasando por Leibniz con el establecimiento de la Leyes de la Gravitación Universal y la de la Inercia donde el espacio perdía progresivamente su carácter substancial y el mecanicismo a pesar de todo triunfaría frente a ese espacio vacío e infinito.

¿Qué significa entonces esta nueva concepción del Infinito y de la Naturaleza? ¿Cuáles fueron sus alcances? y ¿Qué problemáticas implicaba para los fundamentos teológicos medievales? Estas son preguntas centrales para comprender no sólo la peculiaridad y radicalidad del pensamiento que traza para la modernidad nuestro filósofo, sino también para el ambiente de persecución e intolerancia religiosa que se vive en aquellos tiempos y que sin duda determinarán el entendimiento de su obra.

La obsesión del siglo XVII por el conocimiento, no únicamente se refleja en esta nueva irrupción de temas astronómicos y científicos con la consecuente crítica a

⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, págs. 6 y 7, además de la Nota 3.

⁹⁷ *La filosofía está escrita en este grandísimo libro que siempre está abierto ante los ojos (quiero decir, el Universo), pero que no puede ser comprendido si antes no se aprende la lengua y se conocen los caracteres en que está escrito. Él está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas; y sin estos medios es humanamente imposible comprender una sola palabra (Opere VI, 232).* Citado por Marcelo Discal, en su artículo *Lenguaje y conocimiento en la Filosofía Moderna*, pág. 23. En *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Edición Ezequiel Olaso, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

la ciencia aristotélica, así mismo los procesos históricos que se vienen dando van quebrando las certidumbres antiguas, al tiempo que la fuerza de los cambios era inminente la resistencia crecía proporcionalmente, entre ellos se puede mencionar los movimientos de la Reforma y la Contrareforma que quiebran la unidad cristiana y de la Iglesia Católica, la crítica a la escolástica y a las corrientes del pensamiento renacentistas, la crisis del sistema educativo que ya no se puede subsumir al control eclesiástico, la propagación y difusión del escepticismo, la expansión geográfica, tecnológica y por ende económica de Europa, y con ello la diversificación de la unidad interna de las naciones europeas.

Es decir no sólo el lenguaje literalmente está cambiando en todos los ámbitos del saber, sino la mentalidad. Los siglos de la medievalidad se agolpan junto a los sentimientos de un humanismo renacentista que ha quedado relativamente atrás, con un sentimiento de desencanto, desilusión, gusto por lo complejo y variable que expresa la tendencia del barroco, cuyo despliegue literario será sublime en obras como la de Cervantes, Shakespeare o Moliere por mencionar sólo algunos exponentes fundamentales, permiten ver este afán por la inestabilidad, la paradoja y el laberinto que le caracteriza.

Así Hobbes, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, vivirán cada uno desde su propia condición y sensibilidad filosófica las tensiones del momento histórico, difícil de aprehender sin con ello caer en la especulación. Pero volvamos a las preguntas anteriores sobre el Infinito y la naturaleza para analizar también la actitud escéptica y con ello el racionalismo con el que se ha caracterizado el pensamiento del holandés y su relación con quien sin duda fue una de sus influencias más importantes, Descartes, permitiéndome entonces ver con más detalle su revolución metafísica.

Será Nicolás de Cusa⁹⁸, el último gran filósofo de la Edad Media, quien va a anclar el debate metafísico y cosmológico en torno a la infinitud del Universo, estimando que éste no tiene un límite y está inacabado. El místico Alemán invocaría en su obra *De docta ignorantia* la parcialidad de nuestro conocimiento acerca del universo puesto que es indeterminado, se reservará entonces la declaración definitiva

⁹⁸ Nicolás de Cusa se mostrará más allegado a la tradición del Neoplatonismo que se inicia en Proclo, continua con Pseudo Dionisio Areopagita, en Escoto Erigena en el anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*, hasta el Meister Eckhart. A esta segunda tradición del Neoplatonismo le caracteriza la preeminencia el intelecto y la intelección y el camino interior de búsqueda y retorno intelectual al Principio o Causa, que es anterior a sus manifestaciones, que son difusiones o despliegues de aquella Unidad absoluta e Indeterminada. Unidad que el hombre tiende a alcanzar por ser el mismo imagen de aquella, como *microcosmos*. Cfr. Artículo de José González Ríos, “*La coincidencia de los opuestos: actus et potentia en Nicolás de Cusa y Baruch Spinoza*”, Principios UFRN, Natal, volumen 9, Argentina, 2002.

de la infinitud del mismo afirmando simplemente que el universo no es infinito sino “interminado”, no tiene límite y por lo tanto es imposible que sea objeto de un conocimiento absoluto. El universo se explica (*explicatio*) de manera imperfecta e inadecuada porque es la expresión de la multiplicidad y separación de aquello que en Dios está unido (*complicatio*) y por lo tanto es perfectísimo en su intimidad⁹⁹. Dios es lo Uno a la vez es todas las cosas (lo múltiple) y ninguna de ellas, en dicha unidad están compelidas todas las cualidades del ser. Cada cosa singular por ende será representación peculiar y distinta del universo, serán “contracciones” del ser divino.

...que el Universo es trino; y que nada hay que no sea una unidad de potencialidad, actualidad y movimiento conectante, que ninguno de ellos puede subsistir absolutamente sin el otro, y que todos ellos están en todas (las cosas) en grados distintos, tan distintos que en el Universo no hay dos (cosas) que puedan ser completamente iguales entre sí en todo. Por tanto, si consideramos los diversos movimientos de las esferas (celestes), (hallaremos que) es imposible que la máquina del mundo posea un centro fijo e inmóvil, sea ese centro esta Tierra sensible, el aire, el fuego o cualquier otra cosa.

Y agregará:

De este modo, la trama del mundo (*machina mundi*) quasi tendrá su centro en todas partes y su circunferencia, en ninguna, puesto que la circunferencia y el centro son Dios que está en todas partes y en ninguna.¹⁰⁰

Su propuesta en términos astronómicos va a significar que en el Universo con su riqueza, diversidad infinita e interconexión no hay centro de perfección de un centro respecto del resto, sino que todo contribuye a la perfección del todo en su propia naturaleza. Esto conducirá al debate metafísico sobre el vínculo y proceso que se da entre el Infinito perfecto en sí mismo y lo finito, el mundo, la vida y el hombre. El Uno incomprendible significa que el infinito no puede ser similar a las cosas finitas, es causa trascendente y fundamento de todas ellas, puesto que Dios contiene todas las cosas, al mismo tiempo que es origen de todas las manifestaciones.

Está claro que en la visión de Cusa hay un distanciamiento de la cosmología geocéntrica medieval, pues cuestiona la idea jerárquica del universo y el lugar de la Tierra en él, considerada por la tradición por su cambio como despreciable y corrompible, respecto a las demás esferas celestes y donde sólo el infierno es más bajo. Frente a esta idea Cusa opondrá la idea de que el cambio sucede en todas las esferas siendo elementos de un proceso infinito. En términos teológicos el Dios de la tradición ha quedado todavía intacto, puesto que Él es el infinito mismo y en ese sentido la jerarquía trascendental sigue presente en su totalidad. Después vendrá la

⁹⁹ Cfr. Koyré, *OpCit*, pág. 12-14.

¹⁰⁰ Textos de la *Docta Ignorancia*, citados por Koyré, *Ibidem*, págs. 16 y 21.

teoría heliocéntrica de Copérnico, a través de la cual el mundo se expande, pero éste seguirá siendo finito, pensar lo infinito en aquél tiempo resultaba aún muy problemático, puesto que era difícil desprender esta concepción de una materialista, respecto al movimiento. Lo ilimitado no puede ser comprendido, la objeción radica en que el concepto de infinitud sólo se puede aplicar a Dios, es decir a un Ser incorpóreo.

Hacia finales del siglo XVI Giordano Bruno sostendrá en sus escritos, consciente y directamente la infinitud esencial del espacio, en su obra *La Cena de las Cenizas* declara:

“el mundo es infinito y, por tanto, no hay en él ningún cuerpo al que le corresponda *simpliciter* estar en el centro o sobre el centro o en la periferia o entre ambos extremos del mundo, sino tan sólo le corresponde estar entre otros cuerpos. Por lo que respecta al mundo, que tiene su causa y su origen en una causa infinita y en un principio infinito, ha de ser infinitamente infinito, según su necesidad corpórea y su modo de ser”.¹⁰¹

La metafísica de Bruno se expresa así en el principio de plenitud, un mundo que Dios en su infinita manifestación ha hecho infinitamente rico y extenso, un universo vivo en cuyo movimiento y cambio se expresa la perfección de Dios para cuya mirada este mundo es un simple punto, una nada. Bruno distinguirá como el Cusano la infinitud de Dios y la infinitud del universo, la eternidad de Dios *tutto infinito* está en todo el mundo e infinita y totalmente en cada una de sus partes, en tanto que la infinitud del universo esta en el todo y no en las partes, liberando con ello a la noción de infinito el de la materia, el espacio no puede ser figurado o formado, sólo la materia será alterable, así el espacio es una emanación directa de Dios y coeterna con Dios, es decir que Dios debe ser concebido como una sustancia y sus efectos como accidentes. La mentalidad de Bruno es vitalista y mágica¹⁰², no contiene aún el carácter científico y de abstracción del filósofo moderno, sin embargo ha establecido con su principio de plenitud, lo que Leibniz llamará después *el principio de razón suficiente*¹⁰³.

¹⁰¹ Ibídem, pág. 42.

¹⁰² ...*La diferencia fundamental entre la actitud con la que se enfrentan al mundo el mago y el científico es que el primero quiere traer al mundo hacia su interior, mientras que el científico persigue precisamente lo contrario, exteriorizarlo y despersonalizarlo mediante un acto de voluntad que se mueve en la dirección opuesta a la propugnada en los escritos herméticos, cuyo acento recae en la introversión en la consecuencia del reflejo del mundo sobre la mens.*” Cita de Frances Yates, mencionada por Bernardino Orio de Miguel en “*Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico (siglos XV-XVII)*”, en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, OpCit, pág. 193.

¹⁰³ “*Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el de contradicción... y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones las más de las veces no nos pueda ser conocidas*” Leibniz, *Monadología* 31-32.

La muerte en la hoguera de Bruno en 1600 cimbrará el sentimiento del nuevo fervor europeo, Galileo será más cauteloso y frío, la teoría heliocéntrica estaba comprobada, con el perfeccionamiento del telescopio, la ciencia dará un salto cualitativo pasando a una nueva fase, el uso de los instrumentos de medida indispensables para la elaboración y comprobación de las certezas científicas. Galileo rechazará la idea de que el universo posea un centro y mantendrá aparentemente la idea de un mundo finito, muy probablemente ante la inminencia de su propia condena por parte de la Inquisición en 1633 que lo mantendrá en arresto domiciliario. El ambiente de persecución imperará siendo una constante en el siglo, aún con sus diferencias en toda Europa y por supuesto en sus respectivas colonias fuera del continente. La intolerancia que caracterizará a las religiones y a sus diversos grupos se extenderá a las propias instituciones que se construirán posteriormente, siendo la experiencia y racionalización del poder, la censura y la condena prueba continua de esa humanidad más propensa a la destrucción y al temor de sí misma que al amor que al parecer “ingenuamente”¹⁰⁴, intenta subrayar el filósofo holandés y que justamente le mantienen en un sentir distinto prácticamente, nos atrevemos a decir, al de la mayor parte de sus contemporáneos por la contundencia racional con la que precisamente denunciará esta relación entre teología y política que indiscutiblemente no permite el desarrollo de lo que constituye el verdadero filosofar y que ha de ser erradicado conscientemente mediante el entendimiento de la naturaleza humana.

Para mantener la paz entre los estados la filosofía no puede seguir siendo sierva de la teología, es necesario fomentar la libertad de pensamiento y el uso adecuado de la razón única condición que conduce al ser humano a su verdadera libertad.

Será justamente la filosofía de René Descartes, considerado el padre del pensamiento moderno, quien a partir del establecimiento de ideas claras y distintas, es decir evidentes en sí mismas es posible deducir todo el conocimiento de la naturaleza. Descartes se apoya en la certeza de que el lenguaje matemático y geométrico constituye la prueba evidente de que es la razón la que permite el descubrimiento de verdades universales y hace inteligible el mundo.

Su actitud escéptica que había permeado el pensamiento del siglo, tendrá la intención de superarlo estableciendo un método que permita no dudar más. Así en sus meditaciones Descartes pondrá todo en duda, incluso la existencia de su propio

¹⁰⁴ No me parece, en lo absoluto ingenua la postura de Spinoza, sin embargo es común en algunas interpretaciones encontrarse con esta idea y por eso la coloco entrecomillas, hay algo de ironía en ello.

cuerpo, llegando a la conclusión de que de lo único que no puede dudar es de que él piensa, establece con ello el *Cogito ergo sum*, lo cierto es soy un sujeto pensante.¹⁰⁵ Con la firme convicción de que no existe analogía entre Dios y el mundo, sino que éste actúa por su propia voluntad e infinita libertad ha creado nuestra alma dotándola de una mente pura, es decir una sustancia, sustancia pensante (*res cogitans*) capaz de captar la idea de Dios. Esta capacidad de la mente de contener ideas innatas¹⁰⁶, es decir ideas claras y distintas es la vía cierta para el conocimiento de la verdad.

La metafísica de Descartes parte de una preocupación epistemológica ¿cómo sé que mi conocimiento es cierto? Descartes va definir sustancia en *Los Principios de la Filosofía* como “lo que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir”, así una vez establecido el predominio del *cogito*, del sujeto pensante o conciencia, su metafísica se distingue por el establecimiento de tres sustancias que son ontológicamente distintas y que presentan una jerarquía, primero la sustancia increada, infinita que es Dios, la cual es inaccesible en su esencia pero no en su existencia para la razón; la sustancia pensante (*res cogitans*) donde se realiza el entendimiento del sujeto mediante el entendimiento, “soy una cosa que piensa, es decir que duda, que afirma que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que imagina, que siente...” (Meditaciones A/T IX, 27.), y la sustancia extensa (*res extensa*) que alberga la necesidad material, las leyes mecánicas del universo que se rigen por causas eficientes.

Las cualidades de estas sustancias son excluyentes, es decir están separadas, para Descartes la única realidad es la de la mente i.e. el mundo sensible no puede dar cuenta de un conocimiento claro dado que los sentidos me engañan, establecerá entonces un dualismo ontológico radical. El problema que se plantea es el de la

¹⁰⁵ Cfr. Segunda Meditación, en Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Colección Austral, Espasa-Calpe, México 1994.

¹⁰⁶ Respecto al Innatismo en tanto doctrina que sostiene que en el hombre existen conocimientos o principios innatos, esto es, no adquiridos por o mediante experiencia previa, cuyo modelo se encuentra en la doctrina platónica de la *anamnesis*, vuelve a ser considerada como tal en el platonismo renacentista. Por su parte Descartes considera que las ideas innatas, son aquellas que expresan la capacidad de pensar y de comprender las esencias verdaderas, inmutables y eternas de las cosas, así mismo Leibniz como aquellas verdades que se revelan inmediatamente como tales a la luz natural. Por su parte Spinoza comparte su sentido en tanto expresiones del pensamiento. Descartes contra la reminiscencia plantea precisamente que las ideas innatas no son “antes” sino al mismo tiempo que el alma, consigue una instantaneidad del concepto; y este sería también el sentido que Spinoza comparte sobre las ideas innatas. Cfr. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, OpCit, pág. 35. Sin embargo dirá Gebhardt que de acuerdo a los planteamientos de cada uno, esa es su una de las expresiones de su diferencia, “... la ciencia de Spinoza a diferencia de la de Descartes será ya no mecánica, sino dinámica y por ello las ideas no son innatas, sino que nos invaden con su propia espontaneidad”, Cfr. Carl Gebhardt, Spinoza, O.C., Introducción, Tomo 1, OpCit, págs. 42 y 43.

relación entre los contenidos mentales (las ideas) y los objetos materiales (el mundo externo) y la alternativa es epistemológica, es decir mediante “el camino o vías de las ideas”¹⁰⁷. En el mundo lo que hay son ideas y cosas, la mente lo que conoce son ideas, es decir la relación entre la idea y la cosa es una representación mental que no necesariamente se corresponde, por lo que el conocimiento sensorial es inadecuado, las ideas provenientes de lo sensible son mediatas.

Sólo podemos acceder a un conocimiento verdadero mediante las ideas innatas que son las que nos permiten desentrañar el contenido de lo real a partir de reflexiones analíticas y sintéticas, es decir de inducción y deducción. El acceso a todo conocimiento de lo real sucede a partir del hecho de pensar, son las ideas claras y distintas cuya evidencia producto de un método que no me permita dar por válido nada que no se me presente con claridad, esto es nada que no sea evidente, dividiendo los problemas en sus partes más simples y después volverlos a ordenar adecuadamente, son estas ideas las que me permiten por su inmediatez dar cuenta del mundo. Hasta aquí podemos establecer que en Descartes Dios seguirá siendo la garantía de la existencia de las dos sustancias, es decir queda establecida su infinita bondad y trascendencia, en tanto que el ser humano posee una autonomía, así como su libertad en tanto sujeto pensante.

1.3.1. Disonancia Epistemológica

Sabemos que el pensamiento de Descartes será piedra angular para el desarrollo de la filosofía de Spinoza, recordemos que es un lector eminente de su filosofía y que la única obra publicada en vida bajo su nombre es precisamente los *Principios de la filosofía de Descartes*, es decir conoce y respeta el pensamiento del filósofo francés, como racionalista considera también que la mente, el alma posee las condiciones para conocer su lugar en este mundo, la aprehensión de lo divino entendida no como una intuición mística sino como captación intelectual de una esencia eterna e inmutable, en este sentido se hace indispensable mostrar el método adecuado que guíe al intelecto al conocimiento de la naturaleza interna de las cosas a partir del

¹⁰⁷ Cfr. Laura Benítez, artículo “La Vía de las ideas” en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, OpCit, pág. 112. El origen de las ideas señala, es un problema epistemológico en Descartes, considerando tres alternativas: Hay ideas que provienen del mundo externo que están fuera del pensar y se llaman adventicias, encontrándose en este grupo las ideas de sensación. Otras, las ideas innatas que se encuentran potencialmente en nuestra mente y proceden de Dios y que sólo se pueden manifestar si se da un proceso adecuado de reflexión que las actualice, entre otras son las ideas abstractas de las ciencias formales, las matemáticas o los principios lógicos, siendo la idea de Dios la más importante y finalmente las ideas de la imaginación que recaen en la propia mente del hombre.

establecimiento y actualidad de una idea verdadera, para ello es preciso someter los prejuicios al examen de la razón. En este sentido Spinoza a la vez que coincide con Descartes en la necesidad del método, pronto expresará su punto de vista crítico respecto al sistema cartesiano. En los propios *Principios* y *los pensamientos metafísicos*, así como en el *Tratado de la reforma del entendimiento* dejará claro su distanciamiento y las diferencias profundas que tiene con su sistema, mencionaremos algunas como las más evidentes que aparecen en el *TRE*, servirán para ir trazando esa “otra” modernidad que representa su filosofía.

Desde el punto de vista del método, la duda no puede ser vía para llegar al conocimiento por el contrario Spinoza menciona:

(77)...Nos resta investigar la idea dudosa, es decir, qué cosas nos pueden arrastrar a la duda y, a la vez, cómo se elimina la duda. Me refiero a la verdadera duda mental y no a aquella que a menudo constatamos y que consiste en que alguien dice, de palabra, que duda, aunque su ánimo no dude. Corregir esto, en efecto, no corresponde al método, sino al estudio y corrección de la pertinacia.

(78) En el alma (anima) no existe, pues, ninguna duda que se deba a la cosa misma de que se duda; es decir, si sólo existe una idea en el alma, sea verdadera o sea falsa, no existirá duda ni certeza alguna, sino simplemente tal sensación, puesto que, en sí misma, no es más que dicha sensación.

La duda se deberá, pues, a otra idea, que no es tan clara y distinta como para que podamos concluir de ella algo cierto acerca de la cosa de la que dudamos; en otros términos, la idea que nos induce a la duda no es clara y distinta.¹⁰⁸

De acuerdo con Spinoza la duda no es una idea clara y distinta, el *cogito* no aparece en su método porque éste implica una separación y por lo tanto una negación del orden y conexión de las causas, esto es una idea confusa por lo que no puede ser vía para el conocimiento verdadero, el fundamento no es la intuición del yo sino la idea verdadera, de lo que se sigue que:

(35) Es, pues, evidente que la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera. Ya que, como hemos explicado, para que yo sepa, no es necesario que sepa que sé. Y de aquí se sigue, a su vez, que nadie puede saber qué es la máxima certeza, sino aquel que posee la idea adecuada o esencia objetiva de alguna cosa; justamente, porque certeza y esencia objetiva son lo mismo.¹⁰⁹

Es fundamental comprender que para Spinoza la idea no es una entidad separada del objeto, sino un modo de ser de la cosa, es decir el método que expone en el *TRE* a diferencia de Descartes no está dirigido a considerar cómo el espíritu adquiere conocimientos, sino a la comprensión y conocimiento de sus capacidades

¹⁰⁸ Spinoza, *TRE*, Atilano Domínguez, OpCit, pág. 113.

¹⁰⁹ *TRE*, pág. 90.

para auto dirigirse y conocer el orden natural de todas las cosas y perfeccionar su entendimiento natural, así como su potencia; en ese sentido todos los hombres poseen ideas verdaderas puesto que éstas son producto de la naturaleza del entendimiento¹¹⁰; por ello para Spinoza fingir que existo o que no existo, o incluso plantear la idea de un Dios engañador le resulta completamente absurda. En el *TRE* no se establece la noción de voluntad para dudar o para fingir ni tampoco la idea de voluntad divina, esto es cardinal en la metafísica del autor y será uno de los puntos más álgidos en la recepción de su obra, no hay en su sistema sino una ruptura crítica con la supuesta voluntad o libre albedrío humano y por supuesto con la idea de una supuesta voluntad divina, más adelante veremos esto con más detalle, por lo pronto dice:

(54) De ahí se sigue que, si existe algún Dios o algo omnisciente, no puede fingir absolutamente nada. Pues, por lo que respecta a nosotros, una vez que he conocido que existo, no puedo fingir que existo o que no existo; tampoco puedo fingir que un elefante pasa por el ojo de una aguja; ni después de haber conocido la naturaleza de Dios, puedo fingir que existe o que no existe. Y lo mismo hay que decir de la quimera, cuya naturaleza repugna que exista. De lo anterior resulta claro lo que he dicho, a saber, que la ficción de que hablamos aquí no tiene lugar respecto a las verdades eternas. En seguida mostraré, además, que respecto a las verdades eternas no existe ficción alguna.¹¹¹

Respecto a las ideas verdaderas y un Dios engañador:

(79)...no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta de Dios: es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, (...); en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda. Y del mismo modo que podemos llegar a ese conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con seguridad si algún supremo engañador nos engaña, así también podemos llegar a ese conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún sumo engañador; y, con tal que tengamos ese conocimiento, bastará para eliminar, como he dicho, toda duda que podamos albergar sobre las ideas claras y distintas.¹¹²

No basta entonces para en verdad conocer, que las ideas sean claras y distintas, una idea verdadera tiene que ser adecuada porque es la que nos hace conocer la causa, i.e. la esencia de la cosa. Veamos como plantea Spinoza el problema de la adecuación, es importante tener presente que la intención que tiene

¹¹⁰ Cfr. Laura Benítez, *OpCit*, pág. 117.

¹¹¹ *TRE*, pág. 100. En 52 y 53 explica que es una idea ficticia, así como a lo que llama imposible, necesario y posible, conceptos que expondremos con más detalle a partir de la *Ética* y una vez que entremos a la exposición de su ontología.

¹¹² *TRE*, pág. 114. “El universo spinoziano es de cosas y de ideas, no de dudas ni de buenas y malas intenciones” Introducción general, *Ibidem*, pág. 37.

en el *TRE* es de explicar el método práctico y no el teórico a seguir en su filosofía, esto es el tema es epistemológico y no metafísico, esto para comprender como en la *Ética* que bajo el orden geométrico (causal explicativo) se concatenan todas estas nociones que adquieren su forma mucho más completa y contundente a partir de su ontología.

El *TRE* es la exposición del método o el camino que permita curar el entendimiento y hacerlo apto para la comprensión de las cosas como es necesario y alcanzar con ello la suprema perfección del ser humano como parte de la Naturaleza, así la intención principal del método no es como ya hemos planteado conocer una cosa sino conducirnos a conocer nuestra potencia y fuerza de comprensión, para alcanzar el fin que es el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza (TRE-13), para ello se hace preciso establecer cuáles son los modos de percepción que se tienen y a partir de la reflexión, saber cuál es el que nos conduce al entendimiento. Así Spinoza considera que hay cuatro modos de percepción, que se continuarán en el *Breve Tratado* y que en la *Ética* serán sintetizados a tres géneros de conocimiento expuestos principalmente en la segunda parte de la obra. Estos modos de percepción son cuatro: 1. Lo que se percibe de oídas o por convención 2. Por experiencia vaga, no determinada por el entendimiento 3. la percepción en que la esencia de una cosa es inferida de otra cosa pero no adecuadamente, es decir cuando de un efecto se infiere una causa¹¹³ y 4) cuando una cosa es percibida por su sola esencia o por una causa próxima (TRE-19). El único modo de percepción por el cual podemos llegar a la esencia verdadera de las cosas es evidentemente el cuarto modo, por ser el que nos lleva al entendimiento de la esencia adecuada (TRE-29); una vez establecido esto, el método por el que logramos conocer mediante esa forma es en un primer momento reflexivo ¿por qué?

Dado que el entendimiento posee instrumentos innatos, para conocer la esencia de un objeto no es necesario buscarla fuera, por que se da en el entendimiento, es decir la idea verdadera y formal en cuanto a su esencia objetiva se da en el entendimiento por ser innato, esto es anterior a la experiencia. Para que yo sepa algo no me es necesario saber que lo sé, se deduce que como apuntábamos "...para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera..." (TRE-35); por lo tanto el método no es más que el conocimiento

¹¹³ "Procedemos de esta manera, por ejemplo cuando percibimos con claridad que sentimos tal cuerpo y no otro cualquiera, concluimos que el alma está unida al cuerpo, dado que esta unión es causa de dicha sensación; pero como sea esa sensación y esa unión no podemos entenderlo, en absoluto de esa forma..." TRE -21.

reflexivo o la idea de la idea, y como no hay idea de la idea, si no se da primero una idea, se parte de la idea verdadera dada... (TRE-38). El método supone entonces que se tenga una idea verdadera cualquiera, pues la fuerza innata del entendimiento tiene y posee entre todas las ideas alguna que sea verdadera, lo que supone que el método lo que pretende es hacernos reflexionar aquello que tenemos, así mismo la idea de la idea implica la idea en su forma, independientemente de lo que representa.¹¹⁴

En este sentido Spinoza sigue a Aristóteles pues el conocimiento de un efecto depende del conocimiento de la causa, sin embargo hay por el paralelismo de los atributos (de los que hablaremos más adelante) un giro distinto, pues esto va implicar que todas las ideas dependen exclusivamente del atributo pensamiento, lo que implica que el conocimiento del efecto, objetivamente implica el conocimiento de la causa:

(92) En cuanto a lo primero, para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa.¹¹⁵

Y desde la idea formalmente expresa su causa; por lo tanto la idea adecuada nos hace conocer la esencia de la cosas, *“la idea adecuada es precisamente la idea como expresando su causa”*¹¹⁶. Significa entonces que las ideas claras y distintas son insuficientes porque estarían implicando únicamente el conocimiento del efecto, que correspondería al tercer modo de la percepción. En este punto Spinoza procede distinto a Descartes, quien partía del efecto para conocer las causas, esto es su método es analítico (inferencia), y para el criterio de Spinoza este procedimiento es correcto porque es obvio que el efecto depende de la causa (TRE-21), pero insuficiente porque no nos conduce al conocimiento de la causa sino que permanecemos en el conocimiento de ella a partir siempre de los efectos, lo que significa que no llegamos al conocimiento adecuado de la causa, sino de manera limitada i.e. negativa, y de lo que se trata es de mostrar como el conocimiento verdadero del efecto depende del conocimiento adecuado de la causa. Es esta

¹¹⁴ Cfr. DELEUZE, Guilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, OpCit, pág. 125. En efecto, como todos los atributos, el pensamiento es autónomo; los modos del pensamiento, las ideas, son pues autómatas, es decir dependen únicamente del atributo pensamiento en su ente formal: son consideradas sin relación a un objeto. La forma de la idea se opone pues a su contenido objetivo o representativo. Pero en nada se opone a otro contenido que la idea misma poseería independientemente del objeto que representa.

¹¹⁵ TRE, pág.120.

¹¹⁶ Deleuze, OpCit, pág. 128.

adecuación la que permite un conocimiento de la esencia y una concatenación correcta y no azarosa de las ideas, es decir a partir de un pensamiento verdadero que sea adecuado deducir otras ideas adecuadas. Ahora bien, cómo llegamos a esta adecuación, esto corresponde al siguiente momento del método. Partimos del método reflexivo para pasar al método sintético, que consiste en el establecimiento de una definición dada (TRE-94) que nos permita concluir todas las propiedades del efecto a partir de la causa conocida como razón suficiente, es decir se hace de la idea algo adecuado en la medida en que la definición de la cosa expresa la génesis de lo definido, es decir la idea misma de la cosa expresa su propia causa¹¹⁷, y para que dicha definición se llame perfecta debe poder explicar la íntima esencia de la cosa evitando poner en su lugar algunas de sus propiedades (TRE-95), de esta manera se podrá proseguir en la unión y concatenación de otras ideas adecuadas; es a través de este camino que se podrá entonces llegar a la idea de Dios que constituiría el tercer momento del método:

(99) Ahora bien, en cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su orden y su unión.¹¹⁸

Se aprehende la forma y materia pues se identifican en la concatenación de las ideas, es decir la reflexión de la potencia de entendimiento que da lugar a la idea clara y distinta se une a la síntesis que es ya la adecuación de ella misma a través de la definición en su proceder deductivo, así las ideas que se derivan de la idea de Dios son la deducción de lo real,

(105)...Por lo demás, como el método consiste en el mismo conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del entendimiento y de sus propiedad y fuerzas. Pues, una vez adquirido este conocimiento, contaremos con el fundamento, del que deduciremos nuestros pensamientos, y con el método por el que el entendimiento podrá llegar, en cuanto su capacidad permite, es decir, habida cuenta de sus fuerzas al conocimiento de las cosas eternas.¹¹⁹

Por lo tanto accedemos a la percepción de la verdad bajo cierta especie de eternidad, porque participamos de la potencia absoluta de pensar que es el

¹¹⁷Cfr. Deleuze, *Ibíd.*, pág. 130. Al respecto agregará que a Spinoza lo que le interesa de las matemáticas no es la geometría analítica de Descartes, sino el método sintético de Euclides; así como la definiciones genéticas de Hobbes.

¹¹⁸ TRE, pág. 123.

¹¹⁹ TRE, pág. 125 y 126.

entendimiento infinito de Dios al que le corresponde la idea de Dios bajo el atributo del pensamiento, por lo que nuestra alma actúa según leyes fijas y eternas como un autómatas espiritual, que es lo que nunca concibieron los antiguos (TRE-85). De esta manera lo que Spinoza establece es que nuestra idea de Dios no sólo es clara y distinta sino adecuada, superando y apartándose del cartesianismo, al tiempo que también muestra una alternativa a las insuficiencias de los aristotélicos y pone en evidencia la actitud del escéptico que si aún con todo ello duda de la verdad primera y de las que se deducen, -asumimos que se refiere al método- o habla contra su propia conciencia, o existen hombres cuyo ánimo está obcecado a causa de sus prejuicios (TRE-47), enfatizando que la imaginación hace ardua la labor del discernimiento y la meditación.

Hasta aquí hemos mostrado las diferencias epistemológicas que establece Spinoza desde sus más tempranas obras respecto al cartesianismo. Desde su método no hay una conciencia autónoma separada del orden al que se encuentran determinados los seres humanos por ser parte de la Naturaleza, cuestionando con ello la idea de libre albedrío, así como la duda como vías para el conocimiento, siendo esta última más un producto del tercer modo de percepción, cuando no entendemos de la causa nada más de lo que consideramos en el efecto (TRE-19f) inferimos propiedades pero no la esencia.

Pero será esta nueva mirada del sujeto en tanto conciencia autónoma y libre la que exalte la modernidad, cuya razón se abre a la dominación de la naturaleza y a la instrumentación de su tiranía, así como inevitablemente a la responsabilidad que como conciencia ha de adjudicarse. Una subjetividad distinta a aquella proclamada por los renacentistas sobre la dignidad del hombre y su lugar central en el universo que ha quedado a la deriva ante un universo infinito y ante las quimeras de la ciencia porvenir. La escisión entre el mundo racional y el mundo emocional impondrá un conflicto, una crisis que será impulso de fuga, un sentimiento de incertidumbre, “hay verdades del corazón que la razón ignora” dirá Pascal.

Ese laberinto, esa búsqueda de trascendencia se expresará en el barroco como ese espacio múltiple donde la materia tiende a desbordar el espacio, “se necesita una criptografía que, a la vez, enumere la naturaleza y descifre el alma, vea en los repliegues de la materia y lea en los pliegues del alma.”¹²⁰ ¿Dónde ubicar a Spinoza? Dónde esa epistemología que deviene participación de lo infinito, aprehensión de

¹²⁰ Deleuze, *El pliegue*, OpCit, pág. 11.

materia y forma, producción adecuada de ideas, exaltación del potencial comprensivo, la razón como potencia y afirmación positiva de la naturaleza, ¿qué sentido sin un Dios milagroso, que castigue el mal del pecado y la injuria y halague el bien de la humildad o compasión de los actos? ¿Dónde el estímulo si no hay ninguna finalidad última, ningún designio, ningún misterio? ¿Es Spinoza barroco a la vez que racionalista y determinista? ¿Es religión su filosofía? ¿Será como dijo Nietzsche que Spinoza a deificado el todo y la vida para encontrar la paz y la felicidad frente a ella? o éste “excluido dentro de los excluidos” ha desplegado un orden de razones con el fin, tan sólo de justificar una experiencia inobjetable, la experiencia de la felicidad.¹²¹

Preguntas todas que adquieren su dimensión justo ahí en la explosión de una ontología distinta en rigor e intensidad a las construidas hasta su momento filosófico, el anhelo de infinitud y de virtud constituye la fuerza de su racionalismo. Los límites del conocimiento, el carácter necesario del ser, la determinación de la libertad son expresión del deseo que se desborda en los límites de la inmanencia, donde se han borrado las jerarquías con su ilusión de trascendencia. Mediante las mismas nociones que le otorgarán sentido a la metafísica tradicional, el filósofo lleva su lógica hasta sus últimas consecuencias apartándose de la necesidad de una fundamentación ontológica que sostenga, sea por la vía afirmativa o negativa, la noción de un Dios creador alejado del mundo. Ya no se trata entonces de una concepción religiosa de Dios, sino fundamentalmente filosófica, en consecuencia los dogmas o leyes morales son meras imposiciones sin bases frente al entendimiento y no conducen sino a la servidumbre y pasividad del hombre, la ética ha de ser de la virtud como se buscó en la antigüedad, la búsqueda del verdadero bien, de la vida buena pero con un sentido genuinamente moderno.

Una ética sin moral donde bien y mal se entienden en su relatividad humana anticipando el más allá del bien y del mal nietzscheano. Una ética que permita al hombre gozar y alcanzar con otros individuos su naturaleza y con ello su perfección; es decir el interés filosófico de Spinoza es estrictamente práctico, por lo que su propuesta metafísica se constituirá en el fundamento ontológico de su ética y su política, estableciendo con ello su radicalidad y su modernidad. Afirmamos que Spinoza configura una filosofía moderna propia, que es conscientemente rechazada

¹²¹ Al respecto ver Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, OpCit. Recuperaremos algunas de las tesis de Henry, considerando que su análisis del pensamiento de Spinoza constituye una mirada no sólo sugerente respecto a la disonancia del autor para la filosofía occidental, sino también porque dicho enfoque me ha inspirado para comprender su pensamiento desde lo que considero como una subjetividad en Spinoza que es ya metáfora del desarraigo, así como restitución o extravío de una filosofía de la experiencia.

por la historia del pensamiento moderno, pero antes de esta conclusión veamos cuál es su propuesta metafísica y en qué sentido supera la metafísica tradicional y cartesiana.

1.3.2. Disonancia metafísica

En efecto Spinoza se debatirá en esa tensión, en esa transición entre la metafísica propia de la tradición judeocristiana y neoplatónica, y un racionalismo moderno anclado en su caso a la noción de inmanencia y autoafirmación del sujeto. Su crítica al método cartesiano, así como la corrección o giro dado a la causalidad aristotélica que explicamos anteriormente, se constituirá también en su ruptura y superación metafísica.

Es importante tener presente que los sistemas metafísicos de la filosofía del siglo XVII se encuentran profundamente arraigados al pensamiento teológico, tanto para Descartes, Leibniz, Malebranche y Spinoza acotando sus diferencias. No es posible dar una solución al problema de la verdad si no por la mediación del problema de Dios, “el conocimiento del ser divino constituye el principio supremo del que fluyen las demás certezas derivadas”.¹²²

En ese sentido el filósofo holandés será el más extremo, a través de la noción de inmanencia¹²³ y con ello la identificación de Dios con la Naturaleza elaborará una auténtica síntesis ontológica de enormes consecuencias para la tradición histórica que había y sostendría la trascendencia, no sólo a nivel teológico sino ético y político. Spinoza problematiza la noción de Dios con la firme intención de restaurar la potencia de la razón, recordemos que tanto para Descartes como para Spinoza es posible llegar al conocimiento de los primeros principios o causa de todo lo que existe, así que a sus ojos la idea de un Dios trascendente no sólo es debatible bajo los criterios racionales estrictos sino que impide la verdadera transformación del entendimiento humano en todos sus ordenes de afección, es en este registro que se considera su

¹²² Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, Op.Cit, pág. 182.

¹²³ Al respecto Yovel sostendrá que es precisamente el principio de la inmanencia lo que subyace en la revolución filosófica de Spinoza, al dar a esta idea la expresión sistemática más poderosa de la historia de la filosofía, desde esta perspectiva el mundo, este mundo es el único ser actual, así las leyes políticas, morales y de la religión brotan de este mundo por el poder natural de la razón y reconocer implica el preludio de la emancipación del hombre. Tal principio que contraviene las premisas fundamentales de las tres religiones monoteístas se relaciona con el naturalismo y secularización del holandés, las pautas se traducen en ese contexto nuevo de secular y racionalista. Tal paradigma está estrechamente vinculado a su origen marrano. Sus características serán: la inclinación hacia este mundo, la identidad religiosa escindida, el escepticismo metafísico, la dualidad entre mundo exterior e interior, la búsqueda de vías de salvación y liberación opuestas a las doctrinarias y un doble lenguaje y equívoco. En *Spinoza, el marrano de la razón*, Las aventuras de la Inmanencia, Prefacio Segunda Parte OpCit, págs. 215-219.

materialismo metafísico, así el aparente panteísmo o ateísmo de su filosofía¹²⁴, y decimos aparente porque esta noción de panteísmo no sólo confunde sino que reduce y simplifica la verdadera dimensión crítica de su propuesta, parecieran ser más los síntomas de una historia que se resiste a cambiar su enfoque y reflejan más propiamente la alteridad de su pensamiento y su disonancia histórica.

Hasta el momento hemos visto algunos rasgos del contexto histórico, filosófico y científico del siglo, así como la crítica al método de la duda cartesiana como parte de la exposición de su método, es decir ha quedado planteada su crítica a la tradición escolástica y cartesiana respecto al problema del conocimiento, pero es en la complejidad del debate metafísico del momento, en el que su propuesta adquiere las dimensiones antes expuestas, en este sentido estamos de acuerdo en que es a la luz de la complejidad metafísica y de la tensión constitutiva del pensamiento del siglo XVII que puede leerse la edad moderna.¹²⁵

La concepción del ser que plantea Spinoza se constituye a sí misma en afirmación pura (TRE96), la plenitud ontológica del ser cuya fuerza productiva es la de ser causa de sí y de todas las cosas bajo la lógica de la inmanencia, se libera de cualquier intento de analogía o metáfora del ser, el ser, Substancia-Dios-Naturaleza no conoce jerarquías, ni origen, ni finalidad alguna, *“Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas”* que son en él (E1P18). Bajo esta noción Spinoza romperá con toda la tradición teológica judaica y cristiana que se sostiene en la trascendencia y que se debate respecto a la voluntad divina, la finalidad del mundo, la relación de Dios con el mundo y con ello la inmortalidad del alma, el bien y el mal, la ley moral y el conocimiento.

Cabría preguntarnos cómo llega a esta aseveración y a partir de qué elementos sostiene la inmanencia divina, es decir ¿en qué sentido se dice que se libera de la metafísica tradicional?

¹²⁴ A lo que ya hemos explicado en una nota previa, agregamos la perspectiva que señala V. Peña en Introducción a la Ética, OpCit, quien considera que si por “panteísta” se entiende el que considera que toda la realidad está informada por algo que la reconduce a unidad, Spinoza difícilmente puede ser llamado de tal forma, el fundamental malentendido de esta interpretación monista-panteísta señala, es que no se ha comprendido incluso en el bello poema de Borges en el que dice que sobre “aquel que es todas sus estrellas”, que Dios es mucho más que sus partes, Dios no puede ser un todo, ni tampoco un orden porque es la infinitud absoluta..., pág. 52. También se sostiene que en su noción de la Substancia hay un panenteísmo, porque habría una relación inmediata, en una doble determinación, en la que todas las cosas finitas, entre las que se encuentran todas las voluntades humanas en Dios, y la determinación de que Dios está en todas las voluntades y en todos los intelectos. Cfr. Victor Manuel Pineda, “Sobre el concepto spinoziano de voluntad” en *Gobierno de los afectos*, OpCit, pág. 201.

¹²⁵ Cfr. Negri, Antonio, *La Anomalía Salvaje, ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, OpCit, pág. 15.

La ontología de Spinoza contiene los ecos de toda la tradición metafísica, que se expresan en el uso que le da a nociones como expresión, explicación, substancia, atributo, modo, *conatus*, etc., su giro va a radicar en la estricta racionalidad que aplicará a estos conceptos, partiendo de un orden deductivo congruente con toda explicación causal, no sin mostrar por momentos y a lo largo de su *Ética* algunas lagunas y contradicciones que han sido ampliamente estudiadas. Consideramos que la intención de Spinoza está puesta en las posibilidades reales del entendimiento humano, es decir en restituir su potencia racional, capaz entonces de auto-afirmarse como parte del infinito.

A pesar de las aparentes resonancias y coincidencias en su metafísica con la neo-platónica, específicamente del Cusano y de Giordano Bruno no hay evidencias del contacto del holandés con estas obras, sin embargo se pueden apreciar como componentes culturales que se debaten en el siglo cuatro tendencias, la judaica a la que estará fuertemente ligado, la humanista-renacentista, la escolástica principalmente en sus renovaciones por la Contrareforma y la cartesiana; con ello habría que tener presente la particularidad que todo estos debates tienen en la Holanda del siglo XVII¹²⁶, y que sin duda constituyeron una diferencia respecto a las otras regiones de Europa, principalmente en el plano religioso, filosófico y sin duda político. Spinoza entablará contactos importantes con la mayoría de las posturas liberales que se mezclaron en este entorno de mayor tolerancia. Sin embargo su postura resulto ser la más *sui-generis*, así como la más altisonante para incluso las mentes más abiertas de aquellos tiempos.

La tesis metafísica que sostiene Spinoza es que jamás ha sido definida la Naturaleza de Dios, cuestionando con ello tanto la concepción de la eminencia (Dios contiene toda la realidad, pero eminentemente bajo otra forma que la de las cosas que crea) y la equívocidad (Dios es causa de sí, pero en otro sentido que en el que es causa eficiente de las cosas que crea) de la vía negativa, como la concepción analógica, Dios como causa de sí no es pues alcanzado en sí mismo, sino por analogía de la afirmación y de la eminencia a la que llega¹²⁷. De acuerdo a su postura ninguna de estas aproximaciones nos hacen conocer algo de la naturaleza o de la esencia de Dios,

¹²⁶ Al respecto ver el estudio que hace Negri dentro de su obra antes citada, específicamente en el capítulo I, “La anomalía Holandesa”. Ver también Vidal Peña, Introducción a su traducción de la *Ética*, OpCit.

¹²⁷ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, OpCit, pág. 158. Así mismo consultar el capítulo II y III del mismo texto.

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran –o sea, que no sean producidas por él- aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo. (...) ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios (E1P17C2)

La herencia cultural judaica, en este sentido va estar dada en la tensión entre el finalismo teológico que plantea la inmanencia subordinada a la eminencia con la revolución humanista y el nominalismo conceptual; es decir la tradición neoplatónica venía planteando desde Aristóteles la noción de finalidad¹²⁸, que permite establecer un cosmos infinito y armónico bajo el fundamento de una jerarquía ontológica cuya forma desde la creación divina se constituye en un insalvable abismo entre Dios y su creación, conocer a Dios implica o atribución de propiedades y voluntad, esto es hay lugar a los posibles, o en negación y lejanía entre Dios y sus accidentes. A esta caracterización metafísica Spinoza opondrá la univocidad del ser, es decir una infinita potencia que carece de sentido o finalidad y que obra por la sola y absoluta necesidad de su naturaleza, que es la única afección del ser. Dios es causa inmanente, se identifica con lo que es y con lo que produce, se expresa y es expresada a través de los atributos, es decir la substancia es absolutamente infinita y los atributos que serán infinitos expresan su esencia infinita, hay entonces una manifestación inmediata, Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí.

Así expresa:

- I. Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.
- II. Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza,...se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo
- III. Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.
- IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.
- V. Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.
- VI. Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

¹²⁸ “En un primer sentido, la causa es aquello de lo que algo está hecho y que en ello permanece inmanente, En un segundo sentido, es la forma y el modo, esto es, la definición de la esencia y de sus géneros... En un tercer sentido, es aquello de lo que procede el inicio del cambio y del reposo... En último lugar, es el fin... La causa final debe ser la más excelente de todas y el fin último de todas ellas, y lo mismo da llamarla bien en sí o bien aparente” Cita de Aristóteles sobre la *ousía* divina, en Albiac, OpCit, pág. 305.

VII. 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; y *necesaria*, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. (E1-Definiciones).

Spinoza establece a través de estas definiciones principalmente la definición 6, el criterio de claridad, distinción y evidencia que ha marcado con anterioridad respecto a la gnoseología, sin embargo empieza a apuntar su crítica a la prueba ontológica de Descartes y la contradicción implícita en su dualismo, es decir procederá a explicar a través de las proposiciones porque no puede concebirse más de una substancia, y ya en la definición 2 anuncia el paralelismo.

La manera en que procederá será pensando a partir de la proposición 1, como si pudiesen haber varias substancias para concluir que sólo hay una, a partir de ello la definición 6 se constituye en el modelo de definición genética que se expresa en que *Dios es absolutamente infinito*¹²⁹. Descartes había planteado en sus meditaciones que en efecto la substancia divina es infinitamente perfecta, eterna, inmutable, etc., cumpliendo con ello la noción de una causa eminente y eficiente, pero esta sería una prueba insuficiente para Spinoza respecto a la definición de la naturaleza de Dios, así lo infinitamente perfecto corresponde a la modalidad de cada atributo, pero la naturaleza de Dios consiste en una infinidad de atributos, esto es la naturaleza de Dios es absolutamente infinita¹³⁰. Establece entonces con esta definición la distinción real para demostrar que los atributos son infinitamente perfectos y llegar en la proposición 11, i.e. a la prueba de la existencia de Dios.

Los axiomas en este sentido funcionan como los principios que sirven para conectar las definiciones con las proposiciones, es decir expresan la dinámica deductiva que anclan a las proposiciones con las definiciones dadas,

- I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.
- II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.
- III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto siga.
- IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

¹²⁹ Su definición consiste paradójicamente en una indefinición, refleja la absoluta pluralidad e indeterminación, así la Substancia, Dios o la Naturaleza naturans, no es propiamente nada determinado, no habiendo Realidad con mayúscula pues la determinación no le afecta, esto es no hay posibilidad de determinación, la realidad es absolutamente plural e inabarcable. Dios no puede ser un Todo, ni tampoco un orden, es potencia absoluta, productora de infinitas cosas de infinitos modos. Ver Vidal Peña, OpCit, págs. 51 y 52.

¹³⁰ Cfr. Deleuze, OpCit, pág. 63.

V. 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.

VI. Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia. (EI)

Tanto el axioma I como el III establecen que el ser es causalmente determinado, es decir el orden explicativo causal que se sigue para el entendimiento de las cosas, sean determinadas por sí mismas o por otra cosa.

De acuerdo a las lecturas del primer libro de la *Ética*¹³¹, las primeras 8 proposiciones que a continuación expondremos establecen la exclusión de la compatibilidad de substancias de igual atributo y con ello el establecimiento de la distinción real de la definición, cada atributo es infinitamente perfecto, se establece la expresividad del atributo y la esencia. Así lo que nos permite o la forma que accedemos al conocimiento -limitado por supuesto, puesto que no hay en su ontología y por lo tanto en su epistemología posibilidad de un conocimiento absoluto de la Realidad-, de la substancia es a través de los atributos, esto es:

Proposición 1. Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones.

Proposición 2. Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí. Esto es cada una debe definirse en sí y por sí.

Proposición 3. No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común.

Proposición 4. Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Proposición 5. En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

Proposición 6. Una substancia no puede ser producida por otra substancia.

Proposición 7. A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

Por lo tanto, *Toda substancia es necesariamente infinita* y única (proposición 8), si accedemos al conocimiento de “las” substancias es, o por los atributos o por sus modificaciones, esto nos obliga a pensar en una sola sustancia, dado que la substancia es anterior a sus afecciones, es decir no puede ser pensada como distinta de otra y por lo tanto no pueden darse varias sino solo una, que consta de infinitos atributos, así *“...quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas confunden todo... y atribuyen fácilmente a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran cómo se producen los afectos en el alma.”*¹³² La substancia es y se

¹³¹ Principalmente recuperamos la de Vidal Peña y la de Deleuze, como ya se viene mostrando, asumiendo que a su vez ellos recuperan textos clásicos de esta compleja estructura metafísica. Sin embargo hay que señalar que dichas interpretaciones difieren respecto al carácter hipotético de las primeras proposiciones, para Vidal Peña son hipótesis e incluso muestran rasgos de un movimiento dialéctico en ellas, para Deleuze estas son categóricas y Spinoza no empieza la *Ética* definiendo a Dios, sino la Causa.

¹³² Ver EIP8S2.

conoce por los atributos, existe entonces una independencia ontológica de la substancia pues siendo causa de sí, existe necesariamente y se expresa, los atributos son expresiones y la esencia es expresada. Saber cómo es la substancia es posible por los atributos, la substancia es entonces única, necesaria e infinita, es en sí y se concibe por sí.

Será a partir de la proposición 9 y hasta la 14, que Spinoza concreta la expresión conceptual del absoluto, siendo la definición real de *“Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”* (Proposición 11), acá se cierra lo que había quedado establecido genéticamente en la Definición 6, supera así lo infinitamente perfecto hacia lo absolutamente infinito donde todas las formas de ser por la proposición 10 y escolio, son iguales y perfectas, no hay desigualdad de perfección entre atributos, es decir cada atributo expresa una esencia infinita. Tanto el Pensamiento como la Extensión son dos de los atributos infinitos de Dios que expresan cada uno igualmente la esencia de la substancia, de esta manera se ahorra el problema que se encontraba en la ontología cartesiana de que la substancia pensante de lugar a la substancia extensa, estableciendo que la materia esta en el mundo de las afecciones, puesto que la substancia es única e indivisible.

Dado que cuanto más realidad o perfección corresponde a la naturaleza de una cosa, mayor es su potencia, i.e. su fuerza de existir (proposición 9), Dios tiene una potencia absolutamente infinita de existir, por tanto existe absolutamente.

A partir de la proposición 15 y hasta la 36 que corresponden a esta primera parte, se irá delimitando una concepción que se opone radicalmente al antropomorfismo y la exposición de cómo se articulan la *natura naturans* y *natura naturata* que aparece en la proposición 29, y que expondremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Por lo pronto destacamos algunas de estas proposiciones que refuerzan la noción de Dios como causa inmanente y no transitiva (proposición 18), causa ontológica dentro de las cosas y no fuera de ellas, aspecto nodal de la crítica spinoziana a los siglos de metafísica que le anteceden, la Naturaleza o Dios deviene despliegue puro y afirmativo de una potencia autónoma y libre que carece de voluntad o fines y que por su potencia infinita de existir, actúa por una absoluta necesidad inmanente, de alguna manera se ha desdibujado al Dios de la tradición. Así mencionamos las siguientes proposiciones:

Proposición 15. Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.

Al respecto el escolio de esta proposición aclara para no dar lugar a interpretaciones que aquellos que representan a Dios como un hombre, con cuerpo y alma y sometido a pasiones, se encuentran lejos de un conocimiento verdadero de Dios, Dios es equivalente a la infinita red de determinaciones causales que han sido explicadas con anterioridad, esto es la substancia única.

Proposición 16. 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).

Proposición 17. Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.

Siguiendo esta proposición atribuirle a Dios voluntad resulta absurdo, es libre sólo en el sentido en el que no puede ser determinado y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, es causa libre (Definición 7), a lo que agrega en el escolio “...*esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, a de una causa, no se siga de ella un efecto,...*”

Proposición 21. Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo.

Proposición 28. Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Todo cuanto existe está determinado a ser, y por lo tanto como va explicar en el escolio de esta proposición, *Dios es causa próxima de las cosas inmediatamente producidas por él, y no puede ser llamado causa remota de las cosas singulares*, en este sentido es a través de los propios atributos que Dios comunica a todas las criaturas la potencia que les es propia¹³³.

Proposición 33. Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.

Proposición 34. La potencia de Dios es su esencia misma.

No hay posibilidad de atribuir a Dios imperfección alguna, todo se sigue de él y es determinado a ser por la potencia de su esencia, esta será una de las razones de que su filosofía sea considerada determinista, pero hay que aclarar que dicho determinismo no implica un carácter estático del ser, el ser se despliega

¹³³ Cfr. Deleuze, OpCit, pág. 84.

permanentemente, es dinámico, así la potencia es la esencia de cualquier realidad, por lo tanto el hombre como veremos se definirá por su deseo.

Bajo esta estricta visión racional queda desechado algún sentido o atribución religiosa a Dios, el ateísmo sería tal por el hecho de que no hay un Dios personal, con voluntad y cuya perfección se encuentre fuera de este mundo. La revolución metafísica de Spinoza por lo tanto, va a rechazar cualquier ética que encuentre fundamento en alguna idea de trascendencia o de fines, pues no sólo parten de ideas inadecuadas sino que promueven y justifican la obediencia e impotencia humana, así cerrará la primera parte de la *Ética* con un apéndice cuya fuerza crítica constituye uno de los ensayos más radicales contra la ilusión religiosa y los prejuicios que desdibujan la verdadera naturaleza humana e impiden el desarrollo de la conciencia entendida no como mera proyección de un deseo desplazado¹³⁴, sino como conocimiento y entendimiento de su poder de afección, citaré sólo algunas partes que considero las más significativas para nuestro propósito,

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; por último, que todas han sido determinadas por Dios, no ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. (...) 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 dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. (...) Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: 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. De ahí se sigue, *primero*, que los hombres imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda. Si pueden enterarse de ellas por otra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia. (...) una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. (...) y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser

¹³⁴ Al respecto ver Nota 41 en Vidal Peña, *Ética*, OpCit, pág. 113.

tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todas se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado –parece- otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. (...) En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio. (...) Y de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. (...) Y de aquí provienen que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad. (...) nociones, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad, (...) todas... son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación. (...) si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? (...) Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana.

El Ser es conexión y relación causal al infinito, no hay nada contingente, esté ser esta expresando su esencia, ya está en la perfección, es la realidad, es lo que hay y tiene sentido en sí mismo, la Naturaleza-Dios-substancia tiene valor por sí mismo, por su potencia y no por otra cosa.

1.3.3. Disonancia Ética y Política

Su disonancia ética queda establecida por los mismos principios que guían su propuesta Ontológica, es decir todos los pre-juicios y supersticiones morales que se sustentan en una noción de trascendencia divina, de voluntad y de finalidad en Dios, parten de criterios ilusorios y equivocados, pues atribuyen a la causa cuya potencia infinita se expresa en infinitos atributos, ideas humanas, este afán de antropomorfizar a Dios, será denuncia constante en su filosofía práctica. Así mismo, en tal sentido Spinoza construirá una ética que es ya expresión de la potencia

humana, como causa eficiente de la causa divina que es la Naturaleza, de suerte que emprenderá un proceso de desvalorización de los valores, cuya intención ha sido mantener en un estado de impotencia a los seres humanos, y por tanto de sumisión frente al poder, por ello su propuesta práctica está íntimamente ligada a su visión política.

Para Spinoza, las nociones de bien y de mal, son meras percepciones afectivas, es decir no hay un bien en sí, ni un mal en sí, lo que hay es la conciencia de aquello que conviene, favorece, aumenta o disminuye y reprime la potencia de obrar de los individuos, en tanto determinados por una red de causas que le afectan y modifican, de suerte que reemplaza la Moral que ha de referirse a la existencia de valores trascendentes, sustituyendo el Bien y Mal por los modos immanentes de existencia en tanto bueno/malo, alegre/triste. Las leyes o mandatos morales desde esta perspectiva no nos permiten conocer nada en realidad, en su caso pueden servir como orientaciones, pero manifiestan más bien una relación de poder y no de conocimiento.

Denunciará, a través del desarrollo de su teoría de las afecciones, todas aquellas formas que promuevan la tristeza e impotencia humana. Así, en el tratamiento que hará de las pasiones y de su fuerza, volcará su filosofía práctica en el conocimiento y comprensión de la naturaleza y función de las pasiones, considerándolas como aspectos constitutivas de su naturaleza y no como vicios que desechar.

Se dirá entonces, que la ética de Spinoza es heterónoma porque busca su apoyo en otra parte que la ética misma y no cumple entonces con el requisito de autonomía moral que tendría que postular¹³⁵, es decir su propuesta tiene como fundamento la Ontología inmanente y elabora una especie de antropología y psicología para establecer las condiciones mismas que permiten al individuo humano alcanzar su perfección o virtud. A ello dedicaremos la segunda y tercera parte de este trabajo.

Nos resta sólo agregar su disonancia política que se encuentra expresada en el *Tratado Teológico-Político* y en el inacabado *Tratado Político*, siendo ambos una expresión de su materialismo ontológico inmanente, es decir no se inserta aún en la lógica del devenir histórico y de la conciencia del proceso, pues para él tanto la memoria como el olvido son formas de la imaginación y no corresponden al

¹³⁵ Ver, Vidal Peña, Espinosa en *Historia de la ética*, edición de Victoria Camps, Tomo 2 La Ética Moderna, Editorial Crítica, Barcelona 1992, pág. 111.

entendimiento en sí, *“dado, pues, que la memoria es fortalecida por el entendimiento y también sin él, se sigue de ahí que es algo distinto del entendimiento en sí considerado”* (TRE-82), la historia entendida como un ideal o un progreso que será tema de los siglos siguientes no aparece en su lógica de la inmanencia, hay que pensar y encontrar lo que es más útil y gozoso para la vida y construir aquellos vínculos, aquella comunidad de hombres que se compongan entre sí (intersubjetividad) de tal manera que incrementen su potencia de actuar y ser libres.

Sin embargo si será el primero en establecer la historicidad de la Biblia y la escritura, partiendo de los mismos principios que guían al conocimiento de lo natural, es decir desmitificar el carácter religioso y sagrado que se ha dado a la palabra, puesto que no hay verdad en su contenido sino orientación moral, cuya contención afectiva es indudable, Spinoza no niega que esta ha dado consuelo a la humanidad, pero en definitiva no responde a las condiciones de la libertad interior y más bien somete y confunde antes que brindar conocimiento¹³⁶. Ya hemos hablado del rechazo que generó esta obra y de las consecuencias que tuvo para la recepción de su filosofía, sin embargo es indudable que representó un aporte fundamental para el proceso de secularización que caracterizará la modernidad. Nos parece que en la siguiente frase del TP se sintetiza la postura crítica de Spinoza respecto a la normalización de la servidumbre que se promueven políticamente, *“que si hay que llamar paz a la esclavitud, la barbarie y la soledad, nada hay más miserable para los hombres que la paz”* (TP 6/4).

Son múltiples los rostros, múltiples las interpretaciones, y en esa ambivalencia radica su modernidad, esa otra modernidad que en su disonancia respecto al curso de la historia del pensamiento Occidental ha insistido por la trascendencia o la negación metafísica, preguntémonos, si al relegar su planteamiento históricamente se ha constituido su actualidad.

En su apuesta ontológica por la inmanencia y en la exigencia de sostener un orden racional que se desborda y crítica a sí mismo, su ética y su política expresan la convicción que el filósofo tiene de que todo esfuerzo por la verdad entendida como felicidad vale la pena, pues constituye la expresión de nuestro amor por la vida.

¹³⁶ Al respecto, POPKIN, Richard, H. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Op.Cit. El escepticismo de Spinoza ante la religión revelada se manifiesta en la crítica devastadora de las pretensiones del conocimiento revelado, que ejerció un efecto asombroso en los últimos tres siglos sobre el hombre moderno en proceso de secularización. Así en el TTP dirá: *la ley no depende de la verdad de alguna narración histórica, cualquiera que sea, pues esta ley divina solamente es comprendida por la consideración de la naturaleza humana*. Spinoza insistirá entonces en la necesidad de separar la filosofía de la teología. Págs. 340,344 y348.

Un mundo entonces desjerarquizado, donde el ser humano como parte de todas las cosas ha de responder a lo que es capaz y esforzarse lo más posible por eliminar aquello que le lleve a despojarse de su derecho natural y le impida alcanzar una existencia más plena, de esta manera se comprende que:

...ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? (...) Ningún ser divino, ni nadie que no se a un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. (E4P50esc).

La modernidad de Spinoza le otorga a la razón y a la intuición la responsabilidad de conducirnos a la felicidad, a través de un registro distinto al aristotélico. A la unión del ser humano con la Naturaleza, del individuo con el cosmos, de la libertad con la necesidad, la mente con el cuerpo, el interés propio con la justicia y la virtud con el conocimiento¹³⁷; ¿no será ello en sí mismo un exceso? trataremos de resolverlo a lo largo del trabajo. Podemos por el momento decir, que Spinoza ciertamente tuvo la visión de la fragilidad del “yo” desentrañando con ello que la felicidad es un problema de la consciencia individual, un sujeto que se constituye por la experiencia del afecto y no por la ilusión de la voluntad, que hace falta pareciera, comprender dicha experiencia, llevarla al entendimiento para que pueda entonces realizarse plenamente.

1.4. Conclusión: El sujeto o la subjetividad como metáfora del desarraigo

He iniciado esta primera parte del trabajo que he titulado “El acontecimiento Spinoza” con una exposición de su vida, de las interpretaciones más significativas, de los sentimientos que ha generado su filosofía, de su disonancia en el umbral de la modernidad para abordar desde ahí su reflexión sobre el deseo y la función del cuerpo y las pasiones en la constitución del sujeto ético; la intención es mostrar que su filosofía y todo el sistema por el construido es la expresión de su propia vivencia.

Es la experiencia propia del desarraigo y su intensidad consciente lo que la vuelve, me parece metáfora de una subjetividad que se hace anónima en el anhelo de infinito, exilio interior que en su viaje encuentra la libertad que anhela, en ello radica su fuerza, así como su enorme pretensión.

¹³⁷ Cfr. Stewart, *El hereje y el cortesano*, OpCit, pág. 175.

La necesidad íntima de libertad y felicidad son la búsqueda del que previamente ha experimentado en ello el instante de unión con el Ser, el deseo en tanto inmanente convierte a la razón en instrumento y medio para alcanzar ese sentimiento de unión, pero nos preguntamos, ¿Por qué ese *pathos* ha de realizarse por la vía racional? ¿Por qué sería importante tenerlo presente para reflexionar sobre su propuesta y análisis del cuerpo y las pasiones, y en concreto de la subjetividad ética, si la razón desde el entendimiento no sólo ha de comprenderlas sino dominarlas? más aún ¿Qué nos propone sobre ello? ¿Será que en ese esfuerzo puesto en la necesidad subjetiva de la experiencia con la totalidad del ser, se neutraliza nuestra afectividad?

Intentaré responder esto a lo largo del trabajo, sin embargo, por ahora respondo preguntándome ¿por qué Spinoza y su filosofía puede ser tantas cosas a la vez y ha podido para quienes lo han estudiado profundamente generar sentimientos contradictorios? no será que su *Ética* como objeto materializado de su inmenso anhelo de felicidad se descubre no ya únicamente como el “autómata espiritual” del que hablaba Deleuze, sino así mismo como el lugar del sentimiento, es decir la tierra del desarraigo, el punto de fuga de una ficción que en su deriva atrae el valor de un estado o una presencia activa, y entonces como en la pintura del barroco la forma es la estática y la luz de ese anhelo la dinámica¹³⁸. Cuanto más grande dirá, es la plenitud de la personalidad que se ha dado en la vida, tanto más grande la alegría que nos embarga y la perfección que alcanzamos, unión de lo finito con lo infinito.

Spinoza ha emprendido ese viaje, ese exilio interior para enmendar el entendimiento y al fin ese viaje ya no encontrara retorno, el desarraigo es en sí mismo la condición de aquel encuentro, de aquel deseo que a su vez anhela ser compartido, se ha alejado de lo que ya está dado, de lo que es seguro en la ilusión, pero ¿no construye otra ilusión, no vuelve en su inmanencia a la trascendencia? Hay dos enfoques que me parece pueden responder esta pregunta, uno es la interpretación de la subjetividad marrana, ese anuncio ya del sujeto escindido de la modernidad¹³⁹.

El filósofo holandés no rechaza gratuitamente la trascendencia y toda metafísica que a sus ojos justifica la ignorancia y la servidumbre, en ello hay denuncia, hay un riesgo: la tendencia siempre latente del antropomorfismo y el

¹³⁸ Cfr. Gebhardt, C, *Obras Completas*, Introducción, OpCit, págs. 80-82.

¹³⁹ Al respecto ver artículo de Forster Ricardo, “*La ficción marrana: claves para una historia a contrapelo de la subjetividad moderna*”, en *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Editorial Paídos, Buenos Aires, 2003.

establecimiento de jerarquías desde la voluntad; habrá que emprender otro camino y sus recursos están en el racionalismo.

Spinoza no sólo representa el inconsciente de un pueblo y tampoco sustituye una religión para hacer otra, no se conforma con la imagen triste del judío errante, él representa un doble exilio y considera que la razón es suficiente para emprender aquel viaje que le permita encontrar en la filosofía la realización de la felicidad. Su sentimiento es profundo y es sin duda la base de todo su sistema, celebra entonces la vivencia de la potencia humana de actuar y comprender su propia fuerza, salir del desolado desierto que significa permanecer en lo imaginario y buscar ser libre. Su *conatus* es un sí a la vida, es la afirmación de una continua desmesura. Lo claro en la trama geométrica será la luz intensa, y lo distinto el color... el amor es el gozo de una cosa y su unión con ella, esa irrupción del instante que es ya todos los tiempos y ninguno¹⁴⁰. En el Spinoza de todos esos rostros y ninguno, vive el estremecimiento de toda una época, el hombre angustiando frente a los problemas metafísicos, pero es a su vez el cauteloso amigo de la verdad, el que inspira el valor de la filosofía en tanto filosofía afirmativa de la vida. No es menor su intento, como tampoco su originalidad que aunque la considere una verdad absoluta, las vías de esa inmediatez pueden y han de ser otras también.

Su filosofía le impone un ritmo a la razón, la impronta de una causa inmanente, múltiples conexiones en el orden de determinación y una diversidad que se une a un solo principio, la necesidad del Ser. Las fórmulas matemáticas, la geometría euclidiana, el punto donde se intersectan o se entretajan todas las tramas, el punto es invención de la geometría, esa existencia última de lo inexistente, irrupción del instante. Los puntos de fuga de un sujeto poético, de una subjetividad desarraigada de los límites que vienen de afuera, un desplazamiento que en su gesto nos permite tensar lo establecido, regenerar el sentimiento, depurar el conocimiento, hacerlo apto para la experiencia, una mirada despierta y no absorta.

Saber entonces cómo nos habitan las pasiones, cómo nos acosa el deseo, puesto así el movimiento ante la totalidad del cuerpo, de ahí todas las formas de conocimiento y la experiencia de la utilidad de la razón. El conocimiento es condición previa del gozo ético, puesto que la religión no nos libera del error antropomórfico y muy al contrario nos suprime de la experiencia interior, porque las pasiones tristes o negativas nos conducen al miedo y a la justificación de una moral y una política que

¹⁴⁰ Cfr. Lapoujade, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Editorial Herder, México, 2006.

en su violencia nos domina, no hay razón que justifique el dualismo y con ello la esquizofrenia¹⁴¹. Hay que restituir y comprender que esas dos formas son modificaciones de una misma realidad, el pensamiento y la extensión como modalidades del Ser, ya estamos realizándonos en él y nuestra esencia es el deseo, esto es, el *conatus* con consciencia de sí, en tanto afirmación de la esencia en la existencia.

Por qué no llevar ese deseo al entendimiento, por qué no llevarlo a la consciencia y más porque en ello se dan las condiciones de lo que ya antes se buscaba, el gozo, la afirmación, la intimidad, el amor divino. Rechaza entonces en su pensamiento oximorónico¹⁴² la pulsión de muerte contra uno mismo, contra los otros y contra el mundo. La metafísica buscaba trasladar el lugar visible a lo invisible, su metafísica busca lo contrario hacerlo todo visible, a los ojos del alma. Esta teoría de lo imaginario deseante, esta filosofía del desgarramiento busca su sentido en el mundo combatiendo en dos frentes,

Por un lado, se dirige contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo de la muerte y que no corta del todo el cordón umbilical que la liga a su origen; los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza inmutablemente malvada y consideran las multitudes –por naturaleza– pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas siempre con el método de la “zorra” y el “león”. Por el otro, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinear sociedades utópicamente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones (salvo que luego van a refugiarse, defraudados, en una melancólica soledad o en una amarga decepción frente al imperio de los vicios.¹⁴³

Las biografías de esta subjetividad desgarrada, de esta fugacidad son las propias de una presencia intolerable, esa doble figura, la falla de una identidad que ha de actuar lo que no es, el marrano es lo que no representa y representa lo que no es, que es ya la resistencia a ese *cogito* cartesiano que busca acallar las voces de la diferencia, una figura equívoca y esquiva frente a un logos que ha pretendido ya, haber borrado las deudas con el pasado, hacía una nueva autosuficiencia, el yo

¹⁴¹ Cfr. Onfray, Michel, OpCit.

¹⁴² Onfray entendería el materialismo de Spinoza como un materialismo vitalista, en Spinoza aún no hay el contenido material de un Lucrecio, tampoco hay idealismo, no es espiritualista, ni atomista, la Vida ese deseo que recorre el conjunto de lo que es, el conatus que contribuye a la manifestación y a la afirmación, a la energía de lo real en todas sus formas. Extraño Spinoza que propone un materialismo sin materia, un Dios sin trascendencia, hedonismo sin cuerpo, epicureísmo si átomos, ética sin moral, religión sin dogmas, eternidad sin otros mundos, libertad sin libre albedrío, deseo sin carne, virtudes sin deber, todo un extraño pensamiento oximorónico, un monstruo barroco. *Ibidem*, págs. 260 y 261.

¹⁴³ Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*. OpCit, págs. 25 y 26.

pienso¹⁴⁴. Spinoza, abandona esta vía y no se siente ni más ni menos marrano, ha establecido un principio, la felicidad y la libertad que con ella se expresa.

El otro enfoque es el de la interpretación de M. Henry que ha mostrado que la filosofía del holandés parte de un principio que justifica toda su especulación filosófica, dicho principio es la exigencia de felicidad, pero por qué ha de ser, nos preguntamos una exigencia; sin entrar en detalles esta lectura nos permite responder a las preguntas desde esta otra vía. Spinoza ha mostrado que la filosofía no es desinteresada, que en su caso lo domina el ser necesario dando cuenta que el yo no es una sombra manchada de subjetividad, justamente permite a través de su recorrido sistemático ver ese otro costado de la existencia y el sentimiento, pocas filosofías dirá, sintieron con tanta claridad que lo singular no está separado de la esencia verdadera de las cosas, y que lo más particular que hay en él es también lo más universal, la verdad no es entonces el despliegue de conceptos sino la interioridad del absoluto¹⁴⁵. Sin embargo criticará porque ese sentimiento de inmediatez ha de ser por la vía racional, por qué un amor intelectual de Dios, si la vida no está en las ideas de los sentimientos sino en los sentimientos mismos. No podemos responder del todo esta aporía de su filosofía, ni por qué es así, sin embargo si nos lleva a preguntarnos ¿qué es la razón para Spinoza? porque está claro que no es esa razón indiferente e insensible que se adjudica un imperio que destruye al hombre volviéndolo un salvaje que destruye los lazos que le unen con el resto del universo.

Esa es quizá su apertura, su exceso, ese su *pathos*. Tal vez la metáfora del desarraigo, el rasgo de una subjetividad en cuya tensión su identidad se descubre en las entrañas del ser, de sí mismo y en cuya síntesis despliega su actividad con un nuevo sentido, con un sentimiento de alegría y gozo. Así por la alteridad de su sistema, la inquietud que genera, la inspiración que logra, es por lo que se hace necesario llevar a la razón a ese extremo, a ese diálogo siendo ya testigo de la afectividad y del deseo, por lo tanto una razón cuya fuerza como pasión entonces activa se realiza en la *ciencia intuitiva*.

¹⁴⁴ Cfr. Forster, OpCit, pág. 134-135.

¹⁴⁵ Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, OpCit, pág. 181. Esta es una de las lecturas, a mi juicio más sugerente sobre la filosofía de Spinoza y su profundo sentimiento interior.

SEGUNDA PARTE
LA INMANENCIA DEL DESEO
LA POTENCIA DE DIOS, LA NATURALEZA HUMANA
Y LA VIDA AFECTIVA



“La realidad es un pequeño fuego de la pasión que pretexto”
Nicole Brossard

*“...como la letra, el cuerpo hace falta: él es el que nos hace presente
nuestra humana condición, la finitud, el límite,
la irreductible singularidad en que (in)consistimos.”*
Diana Sperling

La univocidad del Ser establecida por Spinoza, es decir la noción de Dios como Sustancia absolutamente infinita que en su necesidad e indeterminación como causa inmanente y a cuya esencia pertenece la existencia, produce una infinidad de atributos de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita (E1D6). Dichos atributos ya no serán entendidos como propiedades fijas sino como modificaciones, expresiones y afirmaciones de la esencia, esto es de la potencia infinita de la Naturaleza.

La superación en su metafísica de cualquier posibilidad o sentido de emanación, de eminencia y de analogía se logra establecer porque la univocidad del Ser implica así mismo la univocidad de los atributos, es decir *“todos los atributos que están en la naturaleza constituyen un solo ser, y no seres distintos... pues a un ser que tiene cierta esencia deben pertenecerle ciertos atributos, y si se le reconoce esencia, se le deben reconocer atributos...”*¹⁴⁶, los cuáles por su naturaleza infinita son infinitos.

Esta visión de la inmanencia de Dios en el mundo implica que la unidad del ser no puede estar escindida, Dios es inherente al mundo tal como es y por lo tanto se

¹⁴⁶ Spinoza, O.C., *Breve Tratado* (BT), pág. 136.

hace innecesario recurrir a la creación o a la trascendencia¹⁴⁷; dicho en otras palabras el Dios que se manifiesta por la revelación será sustituido por el Dios que se manifiesta por la intuición, en dicha identidad Dios y el mundo se expresan como causa y efecto de un mismo despliegue infinito que caracteriza su Naturaleza productiva.

Con esta ontología, el ser en su permanente actualidad se hará presente en todos los planos y dimensiones de la realidad, los seres se definirán por la igualdad del ser, del Uno “recibiendo inmediatamente todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia”¹⁴⁸. Habrá una distinción de esencia pero no una eminencia o jerarquía, *Dios o la Naturaleza* será el énfasis ontológico de la propuesta ética construida por el holandés.

Cabe preguntarse entonces, cómo se da ese tránsito de lo infinito a lo finito y en ese sentido dado que el ser humano como modo finito participa de la potencia infinita de Dios en el atributo pensamiento y en el atributo extensión; cómo se manifiesta en su determinación, esto es siendo parte de la Naturaleza, cuál es su potencia y qué significa que está se expresa necesariamente por su capacidad de afectar y ser afectado.

2.1. El horizonte Inmanente: atributos y modos

Spinoza dice que una substancia por su naturaleza es anterior a sus afecciones (E1P1)¹⁴⁹ y agrega que “*en el orden natural no pueden darse dos o más substancias*

¹⁴⁷ Al respecto se puede ver con más detalle el capítulo 11 de la segunda parte “*El paralelismo y la inmanencia*” del texto de Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Al cual hemos aludido en la primera parte y del que recuperamos de manera constante el sentido de la expresión en la filosofía de Spinoza.

Recordemos también que en la filosofía escolástica los atributos de Dios tan sólo intentan decir algo sobre su esencia, pero no son considerados una realidad constitutiva de Dios y por ende tampoco expresan una esencia infinita y eterna, son mera referencia, se trata entonces de algo que se le atribuye a Dios y se muestra de manera evidente las limitaciones de nuestro conocimiento. Cfr. Borrego, Enrique, *Exaltación y crisis de la razón. Lecciones de Filosofía: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Universidad de Granada, Biblioteca de Humanidades. 2003, pág. 173.

¹⁴⁸ Deleuze, *Ibidem*, pág. 168.

¹⁴⁹ Hay que aclarar cómo se entiende aquí la noción de *afección*. El uso del latín en Spinoza resulta algo problemático respecto a ciertas nociones, de acuerdo a lo que señalan algunos expertos, en específico respecto a la noción de afecto y de afección que provienen del verbo *afficere*. *Las dificultades vendrán a la hora de interpretar en su correcta significación, en cada caso affectio, affectus en su doble uso de participio y de sustantivo, y también affectus como afección del cuerpo, donde hay un uso de sinónima de affectus con constitutio corporis*. Cfr. Sergio Rábade Romeo, “Función del cuerpo en la dinámica afectivo-pasional” en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Edición de Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Editorial Trotta, Madrid, 2007, págs. 208 y 209. Sobre este punto del uso de la noción de afecto y afección cuando se refiere en general al cuerpo y a la mente hablaremos más adelante en la exposición de la dinámica de las pasiones. Respecto al uso que hace Spinoza aquí de *Afección (Affectio)* se refiere específicamente, a un primer sentido de significación, esto es los modos en tanto que son las afecciones de la substancia o de sus atributos, “*Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera...*” (E1P25C). De acuerdo a su metafísica,

de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo" (E1P5), de aquí derivará el que quede excluida o descartada la existencia de más de una substancia, dado que todo lo que es, o es en sí, o es en otra cosa, por lo que fuera del entendimiento nada hay salvo los atributos de la substancia y sus afecciones (E1P4D). Por lo tanto decir que sólo puede haber una substancia que es necesariamente infinita y que por ser causa de sí a su naturaleza le pertenece el existir (E1P7- 8), implica decir que dada la realidad y perfección de la sustancia, a ella le competen infinitos atributos, cada uno de los cuales debe concebirse por sí (E1P10).

Ahora bien ¿qué significa aquí la inmanencia?, es decir en qué consiste la diferencia respecto a la eminencia o a la equivocidad, esta respuesta estaría dada por la univocidad de los atributos a la que hacíamos mención anteriormente. Los atributos se distinguen entre sí pero pertenecen a una única substancia, la cual no necesita de otra cosa para existir, por lo que los atributos son modificaciones de esa substancia absolutamente infinita, es decir los atributos contienen una esencia determinada y esa esencia pertenece a la substancia. Esto es los atributos son distintos y se distinguen formalmente pero esto no significa que no se identifiquen o tengan su identidad en el ser, es decir en términos ontológicos no hay distinción, en términos formales hay diversidad de atributos, por eso se distinguen entre sí.

En el escolio de esa misma proposición se explica lo siguiente:

Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos –esto es, uno sin intervención del otro-, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos substancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito ha de ser necesariamente definido como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita.

Se aclara entonces que cada atributo por ser parte de la naturaleza de la sustancia expresa una esencia eterna e infinita, la esencia es expresada como una cualidad infinita y los atributos son sus expresiones, así cada atributo expresa una

entonces tanto el entendimiento finito en acto o el infinito comprende los atributos de Dios y por lo tanto las afecciones de Dios (E1P30); dichas *afecciones* puesto que explican la naturaleza de Dios como causa adecuada son necesariamente activas y no implican en ningún sentido un padecer o una carencia, puesto que Dios o la sustancia no hay sino plenitud de ser. Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 62.

esencia formal¹⁵⁰. La esencia no existe fuera del atributo, se expresa como esencia de la substancia, por tanto la esencia es expresada a través de ellos y esto es lo que capta el entendimiento.

Si el atributo es *“aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”* (E1D4), el atributo ha de referirse al entendimiento porque es expresivo y aquello que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo perciba. Así, por ejemplo, la extensión se concibe en sí y por sí; el movimiento, en cambio, no, puesto que se concibe en otro y su concepto incluye la extensión.”¹⁵¹

En términos de la inmanencia ontológica hay igualdad entre los atributos, dado que su esencia pertenece a la substancia y hay distinción real respecto al entendimiento dado que ninguno necesita del otro para ser concebido.

Más adelante el sentido de la inmanencia de Dios se verá reflejado en el largo escolio que sigue al corolario II de la proposición 17, ejemplificando por qué Dios no actúa por una voluntad y un entendimiento como nosotros concebimos la voluntad y el entendimiento, sino por la sola necesidad de su naturaleza, por lo que atribuirle propiedades que corresponden a nuestras percepciones resulta erróneo e ilusorio, Dios no puede obrar de otra manera que no sean las leyes de su naturaleza, es decir la perfección de las cosas o las criaturas que posee Dios no difiere de las que tienen las criaturas mismas, de la misma manera que los cuerpos implican la extensión y la extensión es un atributo de la substancia divina¹⁵².

Los atributos que son infinitos, a su vez son eternos, una vez que Spinoza plantea en la proposición 18 que Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas, por lo antes expuesto asume entonces que, dado que Dios es eterno todos los atributos de Dios son eternos (E1P19), que se sigue de la definición VIII, *“Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”*. Dicha existencia se

¹⁵⁰ Cfr. Deleuze, *Ibidem*, pág. 66. Respecto a la esencia formal Deleuze agrega lo siguiente: Cada atributo expresa una esencia formal; todas las esencias formales son expresadas como la esencia absoluta de una sola y misma substancia de la que deriva necesariamente la existencia; esta existencia misma es expresada por los atributos. Así mismo, la esencia de Dios no es expresada en los atributos como esencia formal, sin ser expresada en una idea como esencia objetiva, es decir no es el entendimiento lo que explica la substancia, son las explicaciones o expresiones de la substancia las que remiten necesariamente a un entendimiento que las comprende. En *Spinoza y el problema de la expresión*, págs. 93 y 96. En este sentido cabe también la aclaración que hace Vidal Peña, La “esencia objetiva” es, para Spinoza, el concepto o idea de una realidad frente a la “esencia formal” que es la realidad misma. La distinción *esencia objetiva/esencia formal* se corresponde con la distinción *idea/ideatum*, Cfr. TRE, en *Ética*, OpCit, pág. 89.

¹⁵¹ Carta 2 a Henry Oldenburg, en C, OpCit, pág. 80 y 81.

¹⁵² Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 67.

concibe como si se tratase de la esencia de la cosa, esto es no puede explicarse ni por la duración, ni por el tiempo. Al respecto hay que señalar que Spinoza entiende la eternidad como un no-tiempo¹⁵³, de ahí que la substancia siendo necesariamente infinita le pertenece el existir (E1P7), y dado que la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo (E1P20), los atributos expresan la substancia, esto es implican la eternidad y por lo tanto son eternos, o dicho de otra manera en la demostración de esta misma proposición, los mismos atributos de Dios que explican la esencia eterna de Dios explican a la vez su existencia eterna.

Ahora bien ¿por qué nosotros sólo conocemos dos de estos atributos, a saber el pensamiento y la extensión?, decir que Dios posee por su potencia infinitos atributos y es causa inmanente ¿significa afirmar que Dios es extenso o que Dios es cuerpo?

Esta última pregunta es una de las aseveraciones que dieron a la filosofía del holandés muchos problemas entre sus contemporáneos o lo que, entre otras cosas comprobaba su panteísmo inminente así como su ateísmo exacerbado, pero ¿es eso lo que quiso expresar en su ontología, que Dios es materia o es cuerpo? no implicaría esto una contradicción demasiado obvia cuando todo su planteamiento ha mostrado insistentemente su intención de dismantelar cualquier indicio de antropomorfismo y salir del error de *“representar a Dios como un hombre compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones...”* (E1P15S). Está claro que Spinoza sí afirma que tanto el Pensamiento como la Extensión por ser atributos de Dios, i.e. Dios es una cosa pensante y una cosa extensa (E2P1 y 2), hacen referencia a lo que el sujeto humano puede percibir por tratarse de los únicos atributos de los cuales participa, esta aclaración nos parece suficiente para lo que nos interesa, aunque en este sentido hay interpretaciones interesantes¹⁵⁴, pero no ahondaremos en ello. Lo importante para nuestro propósito es explicar cómo se expresa la inmanencia respecto a los modos infinitos y finitos, esto es la relación que establecen entre sí los atributos y los modos que ellos engloban con respecto a la substancia. Continuemos con la pregunta antes planteada.

En el corolario 2 de E1P14 se reitera que excepto Dios no puede darse ni concebirse substancia alguna, corroborando con ello que todo individuo (*individuum*)

¹⁵³ De acuerdo a la lectura de Pierre Macherey, Spinoza está dando una definición de eternidad que excluya cualquier resonancia de “infinitud en el tiempo”. La eternidad no es un tiempo en mayor medida prolongado, es sustracción al tiempo. A partir de ello, subraya la definición del conocimiento del tercer grado como *sub aeternitatis specie* (E5P22). Cfr. Nota 9 en Vidal Peña, *Ética*, OpCit, pág. 69.

¹⁵⁴ Al respecto ver Enrique Borrego, OpCit, pág. 181 a 184.

o realidad singular a la que se pretenda llamar substancia en rigor se trata de la determinación modal en la infinita red causativa de la substancia única¹⁵⁵, por lo tanto “...la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (por el Axioma 1) afecciones de los atributos de Dios” y nosotros siendo parte de ese infinito orden causal en tanto modificaciones de la substancia, sólo conocemos dos de estos atributos ya que no podemos concebir como infinitas sino tan sólo aquellas cualidades que tenemos en nuestra esencia, i.e. el pensamiento y la extensión. Ahora bien, dado que Dios tiene una potencia absoluta e infinita de existencia es evidente que no se puede limitar, ni agotarse en el pensamiento o en la extensión¹⁵⁶, está claro que Dios no tiene carencia, por lo tanto y puesto que por la proposición 16, de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos y con ello todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito, se establece que:

Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo. (E1P21)

Así demuestra que, por ejemplo la idea de Dios en el pensamiento, o cualquier otra cosa que se siga necesariamente de la naturaleza de algún atributo, tomada en términos absolutos, no puede tener duración determinada, esto es que en virtud de ese atributo, es eterna. De aquí que todo cuanto se siga de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita (E1P22), se concluye en la proposición 23 respecto al modo lo siguiente:

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita.

Spinoza explica en estas proposiciones lo que corresponde a la caracterización en el orden causal de la *Naturaleza naturada*, es decir la multiplicidad y diversidad de consecuencias de la acción divina, a saber los modos de los atributos.

Un modo existe necesariamente y es infinito por que se sigue de la naturaleza de algún atributo de Dios, ya sea de manera inmediata o a través de una modificación que se sigue de su naturaleza considerada absolutamente. Los modos se producen en los atributos que constituyen la esencia de la substancia y a su vez difieren de ella en esencia y existencia, recordemos también la definición 5, “*Por modo entiendo las*

¹⁵⁵ Cfr. Vidal Peña, nota 17, E, *Ibidem*, pág. 81.

¹⁵⁶ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 66.

afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”.

La serie de proposiciones que siguen a partir de la 21 constituyen uno de los aspectos más complicados de su sistema ontológico y nos conducen a la distinción de Naturalezas, así como al tránsito de los modos infinitos a los modos finitos, pero antes de llegar a ese momento cabría establecer algunas preguntas, ¿a qué se refiere que los modos difieren en esencia y existencia de la substancia?, ¿cuáles son esos modos? y ¿cómo se relacionan y afectan a la substancia, puesto que son precisamente afecciones de la misma?. En la epístola 64 dirigida a Schuller, Spinoza le aclara varias dudas respecto al alma (*mens*) y al cuerpo como modos de los atributos correspondientes al pensamiento y la extensión, de las cuales en tanto modos finitos hablaremos un poco más adelante, me concentraré en este momento tan sólo en su respuesta respecto a los modos infinitos, al respecto responde lo siguiente:

Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma.¹⁵⁷

Los géneros a los que se refiere son precisamente a la infinidad de modos que produce Dios y que se expresan en los atributos, es decir a cada modo corresponde un tipo de infinitud, así distribuye los modos en dos sistemas, según los atributos correspondientes de la Extensión y el Pensamiento, clasificándolos en modos infinitos y finitos; los modos infinitos, a su vez, se subdividen en modos infinitos inmediatos y mediatos, los modos constituyen lo que es en otra cosa, hay una relación ontológica entre substancia-modo, epistemológica entre esencia-propiedades y física entre causa-efecto, es decir no pueden separarse una de la otra, la distinción entre modos y substancia está dada en esencia y existencia.

Cuando se dice que los modos infinitos mediatos dependen de los inmediatos es que existe una variación de grados de esencia pero no de existencia, puesto que la causa de su existencia está en la substancia, esto es por la proposición 24 “*Los grados de las cosas producidas por Dios no implica la existencia*”, dado que aquello que implica la existencia es causa de sí lo cual corresponde únicamente a la substancia, es decir tal como explica en el corolario de esta misma proposición Dios es causa no sólo de que las cosas comiencen a existir, sino también de que

¹⁵⁷ Spinoza, C, pág. 351.

perseveran en la existencia, así la causa de la existencia y la duración de las cosas consideradas en su esencia dependen de Dios, y su esencia no puede ser causa ni de su existencia, ni de su duración. Dios es entonces tanto causa eficiente de la existencia de las cosas como de su esencia (E1P25), así llegamos al mundo de las cosas singulares que remiten a otras cosas singulares en la cadena causal, lo que significa que hablar de Dios como *natura naturans (naturaleza naturante)* y como *natura naturata (naturaleza naturada)* constituyen dos maneras distintas de su expresión, acá esta el hiato entre los modos infinitos y los finitos.¹⁵⁸

La proposición 28 fijará entonces el carácter determinativo de las cosas singulares,

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

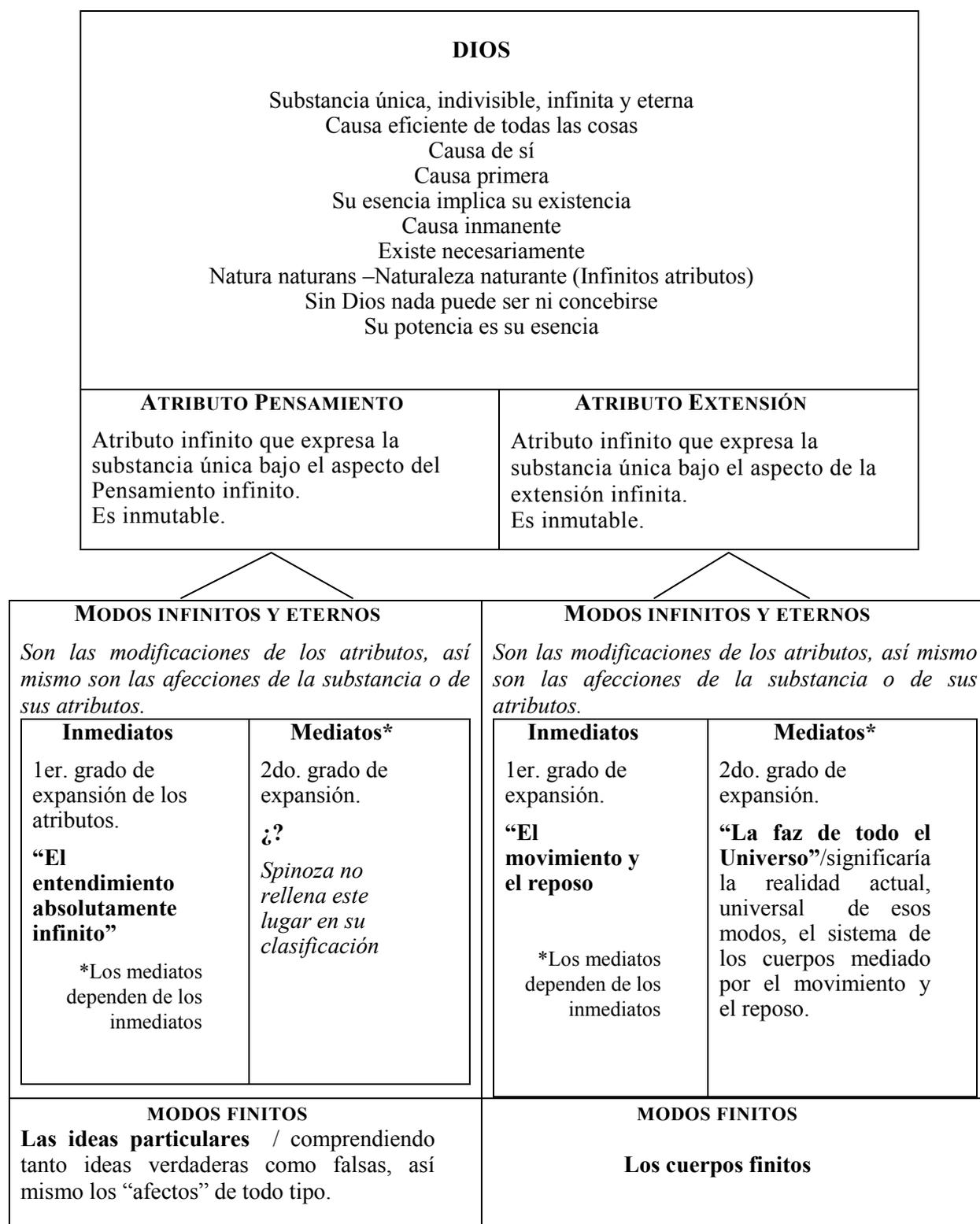
A partir de esta proposición se establece, que los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios, ahora bien dado que lo que es finito tiene una existencia determinada no ha sido producido por la naturaleza considerada en absoluto, sino que ha de seguirse de algún atributo suyo en cuanto afectado por un modo, en cuanto modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada y así hasta el infinito.

Una cosa que es finita encuentra su determinación dentro del orden causal como cosa singular, y todas las cosas singulares tienen una existencia en la duración, es decir un modo finito se encuentra unido por su esencia a la infinidad de las demás esencias que convergen en el modo infinito inmediato, por su existencia a la infinidad de modos existentes que son sus causas en términos de diferentes relaciones en el modo infinito mediato y de la infinidad de partes extensivas que cada modo existente posee en la duración conforme a su propia relación¹⁵⁹, por ejemplo “el movimiento y el reposo” siendo el modo infinito inmediato de la Extensión y el modo infinito mediato “la faz de todo el universo”, significa que todos los cuerpos o “el sistema de cuerpos” se encuentra mediado por el movimiento y el reposo. Hay entre la causa infinita y sus efectos finitos modos intermediarios, los modos infinitos y eternos inmediatos y mediatos, que se derivan directamente de los atributos, en cuanto que estos son afectados o modificados por dichas modificaciones infinitas, que revelan de cierta

¹⁵⁸ Cfr. Vidal Peña, E, OpCit, pág. 97.

¹⁵⁹ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 108.

manera el continuo carácter expresivo de la Substancia. Veamos la siguiente tabla¹⁶⁰, en ella se muestra gráficamente y a grandes rasgos lo que sería el sistema substancial de su filosofía:



¹⁶⁰ Tomamos para hacer la tabla tanto la anotación de Vidal Peña en *Ética*, pág. 95, como la tabla del texto de Guérin-Reichenbach, *A l'École de Spinoza*, Montréal, École nouvelle, 1999.

Respecto al modo infinito mediato del pensamiento, Spinoza deja un vacío, al respecto se ha sugerido que sean “todas las ideas en tanto infinitas” o “el sistema total del espíritu”, esta última caracterización resulta ambigua respecto al vocabulario utilizado por él, y también por las connotaciones mismas de la palabra espíritu en la tradición occidental, sin embargo la propuesta que considero más argumentada es la elaborada por Vidal Peña¹⁶¹.

2.1.1. Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada

Spinoza va a establecer una distinción entre *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturada*, que dará sentido a la ecuación de su metafísica *Deus sive Natura* (Dios o la Naturaleza) que, a propósito ha incitado la posibilidad de leer su *Ética* sin la necesidad de la palabra Dios, dada la enorme carga que dicha palabra tiene y que da lugar a aquel juego de equívocos y enmascaramientos que la cultura marrana supo desarrollar y de la que Yovel elabora un estudio interesante en su texto *Spinoza, el marrano de la razón* al que ya hemos hecho referencia, pero más allá de esta acotación, veamos la importancia de esta distinción en función de la evolución del sistema. El Ser absolutamente Uno pasará de ser entendido como infinitamente perfecto a ser absolutamente infinito como Naturaleza. ¿Cómo se establece la distinción entre Naturalezas?

En la demostración de la proposición 28 que hemos citado, se explica que todo lo que se sigue de la naturaleza de algún atributo de Dios, en cuanto afectado por algún modo se ha seguido de Dios infinito y eterno, pues nada hay fuera de la substancia y los modos, así va mostrando la articulación entre Naturalezas de Dios, en sus dos dimensiones como Naturaleza naturante y Naturaleza naturada, la necesidad de ello queda expuesto en la Proposición 29,

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.

Bajo la consideración del absoluto, todo lo que es, es en Dios y no puede ser concebido sin él, por lo tanto existen necesariamente y no de manera contingente¹⁶²

¹⁶¹ Así mismo Diana Cohen menciona que hay la inferencia de algunos estudiosos de que el modo infinito mediato podría llegar a ser “el conjunto de las almas (mentes) individuales o la voluntad”; en *El suicidio: Deseo imposible o de la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, Argentina 2003, pág. 39. Respecto al planteamiento de Vidal Peña, ver infra. Nota 177.

¹⁶² Spinoza entiende por “necesaria” a una cosa que sea en razón de su esencia o en razón de su causa, es decir la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Se llama “imposible” a una cosa ya sea porque su esencia y definición implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa. Y una cosa se llama “contingente” sólo respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento, i.e. una cosa de cuya esencia ignoramos si implica

tanto infinitos atributos como múltiples modificaciones, siendo Dios causa de su existencia les corresponde actuar de cierta y determinada manera, por lo que es imposible que se puedan convertir en indeterminados, esto es existe una univocidad de la substancia y de los atributos, así como una multiplicidad o pluralidad de cosas que son los modos, en el Escolio establece:

...quiero advertir –qué debe entenderse por *Naturaleza naturante*, y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.

Siendo Dios causa libre y por la necesidad tanto de su esencia como de su existencia, a su potencia pertenece este despliegue de su Naturaleza en *naturante* y *naturada*. Dios por la sola necesidad de su potencia se expresa y produce de manera activa, es decir lo que caracteriza su potencia es, que al existir absolutamente es infinitamente activo y perfecto, pues su Naturaleza es tal, que todo está en él y él está en todo; ahora bien no hay que confundir el asunto del todo y la parte que es propio justamente de la Naturaleza en tanto *naturada* y no *naturante*, sin embargo se entiende que nos referimos a ese sentido que establece que a mayor potencia mayor realidad, i.e. mayor perfección. Es decir, tanto la Naturaleza *naturante* como la Naturaleza *naturada*, Dios o la substancia que expresa y produce el conjunto de cosas como modo y efecto, se entretajan, es decir se vinculan a partir de una mutua condición inmanente, hay una identidad ontológica, puesto que Dios es la primera causa¹⁶³. Con un estilo que recuerda a Parménides lo que está diciendo Spinoza es que todo es ser y todo es naturaleza, por lo que nada es fuera de esa realidad o causa libre, siendo el mundo o el universo el efecto de esa causa única, agregando el hecho que Dios es causa tanto de la existencia como de la esencia (E1P25).

contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; por lo que tal cosa nunca aparece como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible. (E1P33Escolio I). Al respecto también en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza elabora estas definiciones, Ver en 53. TRE, OpCit, pág. 99.

¹⁶³ Al respecto Spinoza dice en TRE 92, “En cuanto a lo primero, para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que en realidad (de ahí que sea importante advertir que no podemos entender nada sobre la Naturaleza, si no ampliamos, a la vez, el conocimiento de la primera causa o Dios) el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa” OpCit, pág. 120.

¿Podemos decir a partir de todo lo anterior, que en su sistema hay una especie de mistificación del universo o lo que está haciendo más que divinizar el universo es materializar a Dios?

Desde nuestro entendimiento, por el carácter radical de su propuesta y por el esfuerzo que contiene su planteamiento de sostener la visión de Dios o la Naturaleza como causa inmanente, Spinoza se encuentra más cercano a la segunda propuesta, e incluso su comprensión de la Naturaleza como una totalidad inteligible responde al propio sentido racionalista que lleva hasta sus últimas consecuencias, es decir que las propiedades de todas las cosas de la Naturaleza son explicables a la razón humana dentro de un orden deductivo que refleje el orden entero de la Naturaleza, aunque Dios sea en sí mismo incognoscible, puesto que resulta imposible que se le limite o restrinja.

De lo contrario es difícil comprender en su ontología al mismo tiempo tal distinción de Naturalezas y de esencias en tanto grados de potencia, cuando a su vez afirma que:

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito Dios; y por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que 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. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado. (E2P11)

Spinoza intenta salvar obviamente ya no la trascendencia sino la unicidad e infinitud de los seres creados, para algunas posturas hay una especie de oscurecimiento en su concepción de naturaleza de la individualidad de los seres creados¹⁶⁴, y esto tal vez se aclare cuando en los apartados siguientes trabajemos en específico esta complicada transición de los modos infinitos a los finitos.

Por el momento nos resulta clara la comprensión de estas dos dimensiones de la Naturaleza desde la perspectiva de la expresión, es decir de una manera la causa permanece en sí misma para producir y expresar, por otra el efecto permanece en la causa en tanto modo de la expresión, siendo esta doble condición la que permite hablar de la Naturaleza en general, *Deus sive natura*¹⁶⁵. La substancia absolutamente

¹⁶⁴ Cfr. Enrique Borrego, OpCit, pág. 178 y 179. Borrego cita en su reflexión sobre la Naturaleza a Misrahi quien afirma que tanto lo infinito como lo finito están en Spinoza en el mismo plano ontológico, no habiendo en él ninguna nostalgia o misteriosa experiencia de una trascendencia cualquiera. Ibidem pág. 176.

¹⁶⁵ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 108.

infinita que se crea a sí misma como *Naturaleza naturante* incluyendo los atributos, y la substancia absolutamente infinita que se crea en el conjunto de las cosas como *Naturaleza naturada*.

2.1.2. Paralelismo de los atributos y de los modos

El carácter productivo y expresivo de la Naturaleza en tanto *naturante* significa que Dios se expresa en los atributos que le constituyen, siendo como ya se ha repetido causa de sí y en sí. Así mismo es causa y se expresa en todos los modos singulares o afecciones (E1P18), en tanto *Naturaleza naturada*, de esta manera Dios actúa puesto que se comprende, esto es que *“Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo, (...) con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos”* (E2P3S).

¿Qué significa decir que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende? y consecuentemente ¿Porqué produce un universo modal?¹⁶⁶ Estas preguntas nos conducen a cuatro cuestiones importantes que venimos trabajando; una la ruptura que implica su metafísica, dos la explicación de su ontología inmanente, tres la relación de los atributos (paralelismo) y sus modificaciones y cuatro el problemático tránsito de lo infinito a lo finito. De la primera ya hemos reflexionado en la primera parte de este estudio y la exposición anterior de su sistema substancial, la segunda permea la exposición de cada uno de los apartados pues es lo que caracteriza su ruptura y propuesta ontológica, de la tercera y la cuarta lo analizaremos a continuación.

En la proposición 3, cuyo escolio citamos arriba dice que necesariamente en Dios hay una idea tanto de su esencia como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia, apoyándose en la (E1P16) y su demostración considera que de una definición dada de una cosa cualquiera el entendimiento concluye varias propiedades, que se siguen de un modo necesario de dicha definición, esto es de la esencia misma de la cosa, y tantas más cuanto mayor realidad expresa la definición de la cosa, por lo que de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos, es decir todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. Por lo tanto decir que Dios actúa con la misma necesidad que se entiende implica decir que dada su Naturaleza y perfección, Dios se comprende necesariamente como actúa, en consecuencia Dios produce porque es, por ello no hay posibles en su concepción del

¹⁶⁶ Cfr. Deleuze, *Spinoza y problema de la expresión*, OpCit, pág. 94.

mundo, todo lo que es, es como tiene que ser, dado que obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza (E1P17), obra como se aclara por la necesidad auto determinativa de sus procesos causales¹⁶⁷, y esto supone por un lado que Dios comprende su propia esencia porque produce una infinidad de cosas, y por otro que nuestro conocimiento equivale a conocer la necesidad por la que una cosa existe, esto es conocer las leyes o los principios que ordenan la naturaleza.

Spinoza en efecto, no reclama una tradición, propone una lectura donde el hecho mismo de la razón se constituya en un hecho real por ser ontológicamente consecuente, es decir el que Dios se comprenda él mismo no pensándolo como una subjetividad con conciencia, sino como algo que se desprende de su propia necesidad como potencia, implica establecer que Dios, la substancia o la Naturaleza infinita no produce, no se expresa sin comprenderse, “La esencia de Dios no es expresada en los atributos como esencia formal, sin ser expresada en una idea como esencia objetiva. Por eso, a partir de la definición de atributo, Spinoza se refería a un entendimiento capaz de percibir”¹⁶⁸, en consecuencia hay inteligibilidad de las leyes que rigen el orden de la Naturaleza, lo que explicaría el por qué de una producción modal.

Los atributos de Dios son las condiciones bajo las que éste existe y actúa, su potencia se explica puesto que puede ser afectado de una infinidad de maneras, así los atributos a su vez se expresan en modos infinitos y finitos. Todo este despliegue sucede bajo un orden de identidad, así las modificaciones de los atributos expresan la esencia con una identidad propia que encuentra su correlato en un modo de otro atributo y así hasta el infinito, esto es que cada uno de los modos que constituyen a cada atributo posee su correlato en los otros atributos, es decir hay una correspondencia de modos, “a todo modo de un atributo corresponde necesariamente un modo de cada uno de los otros atributos”¹⁶⁹, esto significa que todos los atributos son distintos y que cada modo es expresión de la modificación específica del atributo que le corresponde, por lo que no hay una relación de causalidad real entre atributos, sino de identidad y correspondencia, esto queda expresado de la siguiente manera:

Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo.

Demostración: En efecto, cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro. Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto

¹⁶⁷ Cfr. Spinoza, E, nota 21 de Vidal Peña, OpCit, pág. 87.

¹⁶⁸ Deleuze, *Spinoza y problema de la expresión*, OpCit, pág. 95.

¹⁶⁹ Deleuze, *Ibidem*, pág. 100.

de su atributo, pero no el del otro; y así tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo. (E2P6)

A esta identidad entre modos de atributos diferentes se le ha llamado el paralelismo de los atributos, aunque dicha noción no es del propio Spinoza, sino de Leibniz¹⁷⁰, se le ha utilizado porque explica de cierta forma el que las modificaciones de un atributo no son causa de las modificaciones de otro, sino que, -esto si lo va subrayar en su sistema- hay una igualdad de principio que se da en ese orden de concatenación, identidad y diferencia entre los atributos y sus modos, remitiendo al propio carácter inmanente de su ontología, por lo que los modos aunque difieren por el atributo al que cada uno pertenece se encuentran bajo un mismo orden y conexión, es decir se trata de un mismo ser en sí.

El paralelismo entre atributos y modos queda expresado cuando afirma que tanto el Pensamiento como la Extensión son los atributos de una misma sustancia, lo que implica la articulación correspondiente al orden de producción de la sustancia arriba mencionado, así como que, dado un modo en un atributo determinado, sea la Extensión o el Pensamiento le corresponde tanto una idea como un cuerpo, las ideas que corresponden al atributo pensamiento y los cuerpos que corresponden al atributo extensión. De tal suerte que nuestro cuerpo por ejemplo, expresa de una cierta y determinada manera la esencia de Dios cuando se le considera bajo el atributo Extensión, siendo una afección de él, que corresponde a dicho atributo, así mismo las ideas son las afecciones de Dios bajo el atributo Pensamiento¹⁷¹; así el individuo humano es el modo determinado de dos de los atributos, el Pensamiento y la Extensión de una única Substancia, Dios.

Significa que, bajo las condiciones del paralelismo de los atributos, los modos que son sus modificaciones se explican de la misma manera, es decir lo que corresponde a la Extensión, esto es los hechos físicos son causa de otros hechos físicos, así como los hechos mentales, las ideas que corresponden al Pensamiento son causantes entre sí de hechos mentales o ideas. Por lo tanto cualquier cambio en alguno de ellos encuentra su causa únicamente en relación al atributo del que proviene y que expresa. Es decir, cualquier cambio en el cuerpo es ya en sí mismo un cambio en la mente, pero no uno siendo causa de otro, porque no hay comunicación

¹⁷⁰ Al respecto ver Deleuze, *Ibidem*, nota 17 y págs. 101, 102 y 103. “En efecto se pueden llamar “paralelas” dos cosas o dos series de cosas que se hallan en una relación constante, de manera que nada haya en la una que no tenga en la otra un correspondiente, hallándose excluida toda causalidad entre ambas”.

¹⁷¹ Cfr. Cohen, Diana, *OpCit*, pág. 41.

causal entre cuerpo y mente, sino correlación de lo mismo expresado de dos maneras distintas, esto es:

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Demostración: ...la idea de cualquier cosa depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es. (E2P7)

Por lo que explica en el Corolario, la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de obrar y por lo tanto todo lo que se sigue formalmente de su infinita naturaleza se sigue en él objetivamente con el mismo orden y la misma conexión. Es decir, lo que se establece propiamente es que hay un orden y una conexión de los modos de la Extensión, así como un orden y conexión de los modos del Pensamiento, refiriéndose justamente a que son dos formas de expresión de una misma substancia, reemplazando en este sentido la doctrina de la doble sustancia que planteaba Descartes.

En el escolio de esta misma proposición agrega que los hebreos parecieron haber reconocido que el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo, por eso ya sea que se conciba la naturaleza desde el atributo de la Extensión o desde el atributo del Pensamiento, lo que encontraremos es una sola y misma conexión de causas, así por ejemplo, de la idea de círculo en cuanto que es cosa pensante y del círculo en cuanto que es cosa extensa, *“...en tanto se consideren las cosas como 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. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos”*.

Así mismo al establecer este paralelismo no sólo respecto al atributo del Pensamiento y la Extensión, sino también en cuanto que hay una correspondencia de cualquiera de los infinitos atributos de Dios, de manera que una sola y misma modificación es expresada por distintos modos que a su vez difieren entre sí solo porque pertenecen a distintos atributos¹⁷².

Spinoza se opondrá, por lo tanto a la doctrina que sostiene que pueda existir un interaccionismo entre mente y cuerpo, esto es que la mente pueda ser causa de las actividades del cuerpo o que el cuerpo pueda ser causa de las actividades propias de

¹⁷² Cfr. *Ibidem*.

la mente, en realidad su filosofía se propondrá justamente cuestionar este supuesto poder de la mente sobre el cuerpo o viceversa, siendo fundamental tanto redimensionar el lugar del cuerpo, como de la mente, lo que le permitirá asimismo dar cuenta de la función que tiene tanto la imaginación como la razón en la constitución afectiva de todo sujeto dentro de su filosofía, por ello enfatizará más adelante que,

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay). (E3P2)

Quedando demostrado que todos los modos del pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante, y entonces lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento y no de la extensión; asimismo el movimiento y el reposo del cuerpo proceden de otro cuerpo y este es a su vez causado por otro hasta el infinito, de tal suerte que todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto es afectado por algún modo de la extensión,

Escolio: De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma.

De ahí el hecho de que Spinoza afirme contundentemente *“el 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...”*.

Sin embargo, a pesar de que aplicar la doctrina del paralelismo a su planteamiento ha permitido comprender el orden y la conexión de los atributos y sus modos, así como la no relación causal entre ellos, las interpretaciones respecto a su adecuación difieren. Así, por ejemplo Vidal Peña considera que está es simplista y errónea, puesto que si se la aplica literalmente habría que cuestionar si a cada realidad extensa corresponde una esencia inteligible, y pone el ejemplo de si cabría decir lo mismo que el “hombre piensa”, que un sistema planetario “piensa”, estableciendo que una cosa es hablar de estructuras inteligibles, que corresponde en el caso humano al alma como idea del cuerpo, así como la estructura de un sistema planetario es una forma inteligible como lo “pensante” del conjunto de planetas. Pero el hombre apunta, es un ser pensante en otro sentido también, es decir alberga *modi cogitandi* que son realidades como las voliciones, las ideas confusas o las pasiones, y entonces el paralelismo no puede ser sólo entre cosas físicas y las ideas de esas cosas, sino entre estas ideas racionales, las cosas físicas y, esas otras realidades

pensantes, esto es los hechos del pensamiento humano, donde dichas realidades son a su vez también aspectos de la consciencia humana como realidades formales¹⁷³. En el mismo sentido se establece la pregunta de cuál es entonces la correlación entre los modos mentales y los físicos, pues al admitirse de forma unánime el paralelismo se corre el riesgo de no entender la propia doctrina spinoziana, es decir se ha observado también, que el paralelismo presupone como término geométrico que dos líneas corren equidistantes y no se encuentra entre sí, entonces la identidad se desdibuja¹⁷⁴. Al respecto la explicación de Deleuze resulta esclarecedora.

Por la Proposición 7 ya citada, Spinoza plantea que hay una identidad de ser, o sea una unidad ontológica, lo que significa que no sólo hay una autonomía de las series correspondientes sino una igualdad de principios entre series autónomas e independientes, esto es una isonomía¹⁷⁵, cuando afirma que los modos de atributos diferentes tienen el mismo orden y la misma conexión quiere decir que dependen de los mismos principios, rechaza con ello cualquier forma de superioridad de una serie sobre otra, no hay superioridad del alma sobre el cuerpo, sino el mismo ser, así el paralelismo se entiende en su sistema desde el punto de vista no de una causalidad ideal, sino de una causalidad inmanente¹⁷⁶. La identidad va a suponer que el cuerpo y la mente no son dos cosas distintas sino la misma cosa manifestándose de dos maneras, de dos modos que dependen de un mismo orden causal, por lo tanto podríamos concluir que el paralelismo de los modos permite describir a una persona o individuos tanto como un conjunto de procesos físicos en constante movimiento, como la expresión de sus ideas, pasiones, intenciones o deseos, cuyas expresiones constituyen dos maneras de expresar una misma naturaleza e identidad humana.

2.1.3. Potencia de Dios, pasaje de lo Infinito a lo finito

La potencia de Dios se expresa por su capacidad de producir infinitos atributos y dada la univocidad del ser, así como de los atributos, la Naturaleza es indeterminada

¹⁷³ Cfr. Vidal Peña, E, OpCit, anotación pág. 133. En este mismo sentido, Cohen plantea que se ha llamado “paralelismo extracognitivo” a la doctrina según la cual las ideas del Pensamiento se corresponden primariamente con sus objetos extensionales, por lo menos de acuerdo al orden en el que las pensamos dada nuestra configuración físico-mental, y que se funda en la distinción ontológica entre las distintas cadenas causales de modos que constituyen a los distintos atributos. *Ibidem*, págs. 41 y 42.

¹⁷⁴ Cfr. Steven Smith, *Spinoza y el libro de la Vida. Libertad y Redención en la Ética*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2007, pág. 108. También al respecto sugiero la consulta del artículo de Konrad Cramer, “Spinoza’s Refutation of Interactionism: Remarks on Proposition 2 of Part III of Spinoza’s Ethics” en *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*. Ethica III, Edited by Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999.

¹⁷⁵ La palabra Isonomía, proviene del griego y significa igualdad ante la Ley.

¹⁷⁶ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, OpCit, págs. 102 y 103.

e infinita. Quedan así los efectos de dicha fuerza productiva y expresiva como infinitud determinativa, es decir todo está determinado a obrar, esto es a actuar de cierta y determinada manera, eliminando cualquier posibilidad de antropomorfismo respecto a Dios, así como alguna intención o finalidad.

El territorio, el paisaje de esta causa inmanente es la pura vuelta al ser como experiencia posible y la vivencia de aquello que es exterior a la esencia, proceso fundamental de toda transformación interna.

Las siguientes proposiciones que cierran la parte I de la *Ética* se construyen en función de este sentido de infinitud determinativa y por lo tanto de una visión esencialmente natural de todas las cosas que existen y son en acto. El entendimiento en acto sea finito o infinito debe comprender entonces exclusivamente los atributos y las afecciones de Dios (E1P30), se entiende que todo entendimiento, esto es toda idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella (axioma 6), puesto que lo que está contenido de manera objetiva en el entendimiento debe darse objetivamente en la naturaleza, que depende necesariamente de Dios y de sus afecciones. De esta manera tanto el entendimiento finito o infinito en acto, la voluntad, el deseo, el amor se tienen que referir a la Naturaleza *naturada* y no a la *naturante* (E1P31).

En el escolio de esta proposición explica que el entendimiento en acto, sea finito o infinito corresponde a la capacidad de intelección del ser humano, es decir a hechos del pensamiento en términos actuales, aún no en términos de un entendimiento *sub specie aeternitatis*, que sería esa inmediatez y unión con el entendimiento absolutamente infinito que correspondería al tercer género de conocimiento que explica en la parte 2 de la *Ética*.

Hace referencia entonces, al entendimiento en acto de aquello que es percibido por nosotros con mayor claridad, la intelección misma, y no a un entendimiento en potencia, acá hay una sutil distinción entre potencia y acto, de alguna manera Spinoza quiere hacer hincapié en el hecho mismo del pensamiento que sucede actualmente, no importando por el momento si este entendimiento o este hecho de pensar sea la construcción de ideas verdaderas o falsas, y mucho menos adecuadas exclusivamente, simplemente se trata del hecho mismo de pensar que sucede en acto, en una actualidad en la duración, "*pues no podemos entender nada que no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender*", a esto ha

de dirigirse el entendimiento humano, a un incremento de la conciencia misma o el conocimiento del hecho de pensar y entender.¹⁷⁷

En las siguientes dos proposiciones explicará el sentido de la Voluntad divina, ya no claramente en el sentido de una propiedad de Dios, sino respecto a su Naturaleza en el atributo pensamiento, es decir, la voluntad no es causa libre sino causa necesaria, puesto que la voluntad se encuentra determinada a obrar de cierta manera, es decir que ninguna volición puede existir, ni obrar, si no es determinada por otra causa y esta por otra hasta el infinito (E1P32), y continua, una voluntad infinita lo es no en tanto Dios como substancia absolutamente infinita, sino en cuanto al atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento, por ello requiere de una causa, y no es causa libre sino necesaria, así de una voluntad o un entendimiento infinito dado se siguen infinitas cosas (Escolio).

Todas las cosas producidas por Dios, lo han sido de una perfección absoluta y se siguen de ella necesariamente, por ello Spinoza establece en la siguiente proposición *“que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como han sido”* (E1P33) y reitera el sentido de la inmanencia divina volviendo a debatir sobre la manera en que se ha explicado la voluntad divina y su perfección, bajo los mismos argumentos que supuestamente la sostienen, es decir se le atribuye a Dios una voluntad con un sentido más bien humano puesto que se dice que por ejemplo, en la idea de los milagros Dios puede decretar o cambiar el orden de las cosas y los acontecimientos actuando por el infinito poder y voluntad de su perfección, pero esto encierra una contradicción, puesto que Dios no decreta y actúa sino por la absoluta perfección de su Naturaleza, y en dicha perfección y eternidad no puede darse imperfección alguna, es decir no hay un antes y un después en su naturaleza, porque si se atribuye que las cosas

¹⁷⁷ Es respecto al escolio de esta proposición que Vidal Peña elabora una extensa nota donde interpreta que es posible rellenar aquel vacío que dejó Spinoza en el modo infinito mediato de su sistema. Aludiendo al estudio no sólo de la *Ética* sino también de su obra política podría plantearse la tesis de que dado que Spinoza habla de un solo sistema modal del Pensamiento, al igual que en la Extensión “el movimiento y el reposo”, el Pensamiento tiene dos sentidos en-Dios y el humano, en-Dios no hay autoconciencia, dado que es un orden impersonal de esencias racionales, es decir la racionalidad absoluta de lo real, todo se reduce a esas esencias racionales en su sistema. Entonces la autoconciencia se da en el pensamiento humano, en quien no solo se dan ideas adecuadas sino una variedad de *modi cogitandi*, modos de pensar que incluyen afectos, luego entonces el entendimiento infinito en acto, sería la totalidad de esos modos de pensamiento humano, en tanto modo mediato, mediado por el entendimiento absoluto inmediato del atributo Pensamiento. Es decir que esta posibilidad de autoconciencia humana, *“es el lugar donde la impersonalidad racional toma conciencia de sí”*, y esta idea sería la idea de Civitas, i.e. el Estado, el lugar actual del pensamiento racional y también pasional, parecido a la idea Hegeliana del “Espíritu Objetivo”. Las referencias para esta tesis en la filosofía política de Spinoza que plantea son: En el *Tratado Político* (II, XVI y XXI; III, II y III; III, VII y VI, I) y en el *Tratado teológico-político* el capítulo XVII. *Ética*, OpCit, págs. 101 y 102.

hubieran sido producidas de otra manera de cómo son entonces su entendimiento y voluntad, su esencia debería ser otra, lo que resulta un absurdo (E1P33S). Lo que está diciendo es que ni Dios actúa caprichosamente, ni tampoco en función de fines determinados, Dios es causa libre, no hay destino en Dios y no se le puede agotar con nuestras inquietudes y necesidades. Tampoco está alejado o fuera del mundo tal como es, puesto que todo se sigue en virtud de su potencia como causa inmanente, sus posibilidades son infinitas y ningún orden humano lo puede agotar, *“La potencia de dios es su esencia misma”* (E1P35).

A pesar de la explicación de la potencia de Dios, sigue siendo el tránsito de lo infinito a lo finito uno de los aspectos difíciles y en cierta medida “insalvables” en el spinozismo, dicho de otra manera el problema ya histórico en su filosofía del paso del en sí al para sí. Nuevamente nos encontramos con ello frente a diferentes interpretaciones, rescataremos dos de ellas por ser los autores que hemos venido citando y trabajando.

Los modos finitos se siguen en la existencia de la existencia de otros modos de su misma clase, es decir, de un atributo de Dios en tanto modo cuya modificación es finita y tiene por tanto una existencia determinada, se explica entonces que lo que Spinoza llama una esencia de modo o esencia particular o singular, son realidades físicas y se trata de la esencia que está concebida en el entendimiento infinito, es decir que cuando habla de la esencia no se refiere a posibles sino a una existencia real, no es ni la esencia la causa de la existencia de un modo, ni tampoco es la causa de su propia existencia, “la esencia tiene siempre la existencia que merece en virtud de su causa” i.e. existe necesariamente pero en virtud de su causa y no por sí¹⁷⁸. Por lo tanto en tanto un modo no existe, su esencia se encuentra contenida en el atributo y su idea en la idea de Dios, será cuando pasa a la existencia, es decir a la duración que el modo deja de estar exclusivamente contenido en el atributo o en la idea de Dios y entonces, de acuerdo a la interpretación de Deleuze se dice que los modos existentes poseen una distinción extrínseca, pero a su vez en dicha condición los modos existentes que se encuentran en la duración, por ser parte de la Naturaleza y de su orden determinativo, poseen un principio intrínseco de individuación, esto es poseen grados de intensidad que le son propios y de esta manera los modos se distinguirán entre sí por la diversidad y por sus grados de intensidad, es decir “cada ser finito está supuesto (*a*) expresar el absoluto, según la cantidad intensiva que

¹⁷⁸ Cfr. Deleuze, OpCit, págs. 185 y 186.

constituye su esencia,... según su grado de potencia”¹⁷⁹. Por lo tanto el proceso de individuación de las cosas particulares en tanto finitas, siendo parte intensiva de la potencia absolutamente infinita y cualidades infinitas de los atributos, son modos expresivos que poseen distintos grados de potencia de acuerdo a su esencia, es decir “La individuación del finito no va del género o de la especie al individuo, de lo general a lo particular; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide en partes irreductibles e intensivas”¹⁸⁰. De ahí la noción de individuo compuesto en su filosofía y en la física de los cuerpos que expondremos en el siguiente apartado.

Se concluye desde esta perspectiva que los modos finitos en tanto afecciones de la sustancia son la expresión de la naturaleza considerada en sus partes, por ejemplo un triángulo o la idea de un triángulo y, así cualquier cosa extensa o cualquier idea o pensamiento singular; siguiéndose o siendo afectados en la existencia por otros modos de su misma clase, la determinación está dada por ser modo finito y estar involucrada su existencia en la duración.

Mi propia existencia como la de cualquier cosa singular puede ser explicada ya no por Dios, sino por la cadena causal que me determina, al respecto es claro el ejemplo de que mi existencia se explica por la cadena de mis ancestros, mis abuelos, padre, madre, etc., los cuales a su vez poseen o poseyeron su particularidad, y así de manera indefinida.¹⁸¹

Antes de plantear la interpretación de Vidal Peña respecto a esta problemática, veamos la explicación que da Spinoza sobre el infinito y el finito en su carta a Meyer, en ella dirá:

El tema del infinito siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar.

(...) expondré brevemente estos cuatro conceptos: la sustancia, el modo, la eternidad y la duración. 1) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe. 2) la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza, 3) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo modos, y su definición (...) no puede implicar existencia alguna. (...) De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa

¹⁷⁹ Ibídem, pág. 190.

¹⁸⁰ Ibídem, pág. 192.

¹⁸¹ Cfr. Cohen, Diana, OpCit, pág. 40.

de la existencia de los modos. De aquí deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.¹⁸²

De acuerdo a esta explicación lo que Spinoza quiere hacer ver es que tanto el número, como la medida y el tiempo son formas de la imaginación y por tanto no pueden ser infinitos, es decir no niegan el infinito en acto. La noción de “infinito” implica en su filosofía lo que no puede ser limitado y que por tanto no puede existir nada fuera o distinto que pueda modificarle o afectarle. Las modificaciones son las propias de su naturaleza productiva y en ese sentido lo finito se encuentra expuesto a una red de relaciones e interconexiones, vínculos con cosas que son distintas de sí mismo y que por ende puede ser modificado y afectado por ellas.

Una de las lecturas e interpretaciones de mayor influencia en la mirada histórica desarrollada sobre la filosofía de Spinoza es la generada a partir de la lectura de Hegel, la cual mencionamos en la primera parte de este estudio; sin embargo es precisamente respecto al problema del tránsito del entendimiento infinito al entendimiento humano donde la lectura hegeliana dejó ver una grieta importante en su sistema. Hegel dirá que Spinoza no sería propiamente un ateo, sino que “en él, Dios es demasiado” y su mayor error será el no concebir la negación del Mundo, esto es el desconocimiento de una autoconciencia general, es decir la negación de la negación, el método dialéctico, por ello la conclusión hegeliana de que “lo negativo existe como una nada”¹⁸³. Vidal Peña recuperará esta discusión planteando que lo que Hegel critica al holandés es que aniquila lo determinado, no existiendo la posibilidad de que el Mundo cobre conciencia de sí, o decir conciencia de su significación racional en tanto totalidad; en defensa de esta crítica recupera la postura de Mishari quien sostiene que hace falta tener muy presente las bases del pensamiento metafísico de Spinoza, ya que no se puede pensar en algo así como un Sujeto porque su noción de Dios es contraria a la trascendencia o la providencia, pensarlo así es más propio de un romanticismo idealista.

De acuerdo con ello V. Peña sostendrá que es preciso ubicar más allá de la evidente relación de ambas filosofías, cuando se está leyendo a Spinoza desde una perspectiva idealista y no más propiamente materialista, cuando habla de una “conciencia divina” está pensando que dichas operaciones del entendimiento infinito de Dios es un modo, y ahí está justamente lo que llama “una distancia insalvable”

¹⁸² Spinoza, C, OpCit, págs. 129-131.

¹⁸³ Textos citados por Vidal Peña en *El materialismo de Spinoza*, OpCit, págs.78y 79.

entre el Entendimiento infinito y el humano, puesto que Dios se entiende a sí mismo, a través de un modo que es infinito y por lo tanto desborda el plano finito¹⁸⁴. Esta condición es muy evidente cuando Spinoza en el Escolio de E1P17 dice, “Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador.”

La analogía utilizada por Spinoza que resalta V. Peña del notable análisis hecho por Koyré, refleja una hipótesis polémica en el spinozismo de acercar el Entendimiento infinito divino al humano, sin embargo lo que parece quedar establecido es que dicha posibilidad del entendimiento sucede en la *Naturaleza naturada*, en tanto modo, y por lo tanto no es probable hablar de una “conciencia de Dios”, como si fuese una unidad racional del Todo o un cosmismo monista, en realidad la idea del mundo, el orden inteligible no se confunde con la Substancia. Lo que da pie su planteamiento de forma crítica es que se pueda hablar de dos planos ontológicos distintos, su tripartición Substancia-Atributos-Modos alude a una relación “causa-efecto” entre Naturaleza *naturante* y *naturada*¹⁸⁵; el problema es que una vez establecida tal distinción sigue abierta la problemática de que el pensamiento humano no se deduce del concepto de que Dios es cosa pensante, formalmente; esto es parece no cumplirse el proyecto deductivo desde la esencia formal de los atributos, al respecto Peña señalará la aguda insinuación de Tschirnhaus en su intercambio epistolar, haciendo evidente el propio titubeo de Spinoza¹⁸⁶. Los cuestionamientos hechos por Tschirnhaus buscan una respuesta no a la causa del movimiento, por ejemplo en general de la materia corpórea, sino a la causa de la variación del movimiento, preguntas que el propio Spinoza no responde, así concluye V. Peña que al igual que el pensamiento humano no aparece deducido del concepto de Pensamiento, el mundo corpóreo tampoco del concepto de Extensión, y por lo tanto

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, págs. 79, 80.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 81.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 98, al respecto las cartas 59, 80 y 82 de Tschirnhaus y las cartas 60, 81 y 83 de Spinoza entre los años 1675 y 1676.

“Deducir las esencias de las cosas de las esencias formales de los atributos, parece, un proyecto irrealizado por Spinoza.”

De suerte que en esta aparente “irresoluble” situación, lo que si deja ver es que en su filosofía la Substancia no trasciende a sus modos, tampoco el Espíritu y Materia se reducen uno a otro, en concreto “Nada trasciende a nada” y no porque la Substancia sea un Todo del que los modos son parte, sino justamente porque tanto la realidad pensante como la corpórea, son órdenes concretos de la realidad, es decir no son toda la realidad porque por ejemplo, las ideas confusas se siguen de la misma necesidad que las claras, sino que son reales, porque en su filosofía “la infinitud rebosa infinitamente”¹⁸⁷.

Queda abierta la discusión respecto a esta, al parecer insalvable situación de su ontología; aunque lo cierto es que en su filosofía lo único que hay es potencia infinita de acción, así cualquier acción es real por ser un efecto natural del Ser en su infinita expresión, cualquier cosa en la naturaleza se da desde esta mirada ontológica, de una cierta y determinada manera, por ello quizá dirá el propio Spinoza cuando se refiere a las ideas del bien y del mal considerar la opinión de que hay una voluntad divina indiferente o incluso “si quieren” un capricho que aquella opinión que establece que actúa con la mira puesta en el bien, es un absurdo (E1P33S2).

2.2. El ser humano en tanto modo finito

En la segunda parte de la *Ética* titulada “*De la naturaleza y origen del alma*” Spinoza dará lugar a la reflexión y el análisis de las cosas determinadas que se siguen necesariamente de la esencia de la Naturaleza absolutamente infinita o *naturante*, aclarando desde el inicio que se trata de las que corresponden al conocimiento del alma (*mens*) humana y del cuerpo, es decir al modo finito humano en tanto modificación determinada.

El objetivo principal de esta parte de su filosofía, que se le ha llamado también su antropología¹⁸⁸, será entonces, establecer aquello que caracteriza la esencia humana en su determinación como modo finito dentro del orden causal inmanente, y con ello de acuerdo con su sistema dar cuenta de las condiciones que le han de conducir a la expresión de su potencia de acción y poder alcanzar la reconciliación y

¹⁸⁷ *Ibidem*, págs. 100 y 101.

¹⁸⁸ En efecto Spinoza construye una antropología general, pero hay que tener presente que dicha antropología tiene pertinencia desde la propia perspectiva ontológica que constituye el sentido de toda su reflexión filosófica, pues considera fundamental restablecer el lugar del hombre como parte de la naturaleza en su conjunto, liberando cualquier noción que implique un antropomorfismo o visión de jerarquías dentro de su sistema.

comprensión de sí mismo, de los otros y de su existencia como parte de la sustancia infinita por cuya causa es.

Vivir conforme a la razón significa en su filosofía la realización plena de la esencia activa del ser humano a partir de la conciencia de que todas las cosas y él mismo dependen esencialmente de Dios. En este sentido será fundamental en su propuesta ética y política, no solamente la realización y la libertad que puede alcanzar el individuo sino la búsqueda de una colectividad que se dé asimismo una realidad social que permita el desarrollo pleno de la felicidad del mayor número de personas.

Cabe insistir que esta confianza que Spinoza tiene en la razón y de ahí la estricta objetividad de su planteamiento racionalista, está fuertemente contenido por su ontología, que no es en lo absoluto idealista, y por tanto tampoco establece algún tipo de política utópica, es decir, se trata indudablemente de una propuesta materialista cuya inmanencia responde a un despliegue de relaciones de poder desde una lógica del deseo.

De ahí, la importancia que adquiere su teoría de los afectos humanos, dado que constituyen la naturaleza del ser humano, y en el conocimiento de dicha realidad radica su liberación. Preguntémonos entonces ¿por qué el hombre ha de llegar a un conocimiento de sí mismo, de su naturaleza y explicar necesariamente su mundo afectivo/pasional desde lo racional?

La respuesta a este tipo de cuestionamientos constituye la base, el terreno fértil y el sentido de su propuesta ética que no únicamente destituye al ser humano del lugar privilegiado que había alcanzado con la tradición metafísica y renacentista, sino que denuncia y crítica acertadamente toda ética que derive en principios morales, que limiten y nieguen la capacidad de actuar, esto es de ser y conocer, así como el derecho natural que le corresponde.

El ser humano es una parte entre partes de un todo determinado, sujeto a las leyes que constituyen su propia naturaleza finita y en relación a una multiplicidad y diversidad de seres que se encuentran dentro de esas mismas condiciones, siendo todas ellas modificaciones y afirmaciones de la Naturaleza infinita. Dios se expresa y las cosas son modos del ser divino, por lo que implican los mismos atributos que los que constituyen la naturaleza del ser, es decir participan de una potencia absoluta de pensar que por ella misma es igual a la potencia absoluta de producir o de actuar, así la relación expresiva es a la vez ser y conocer¹⁸⁹. Sin embargo se puede pensar que

¹⁸⁹ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, OpCit, pág. 176.

al estar todos los seres dentro de un mismo orden y siendo todos modificaciones, afecciones de los atributos infinitos, es decir al menos el pensamiento y la extensión que son los que conocemos y de lo que estamos hechos, significa con ello decir que desde un bicho, una célula, un árbol o lo que sea en la naturaleza siendo cuerpo y alma, ¿piensan? es decir ¿podríamos entonces atribuir a una estrella pensamiento, lo mismo que a un grupo de células, por ejemplo? Ya antes hicimos referencia a este mismo cuestionamiento cuando se puntualizaba la adecuación del paralelismo en su sistema, donde Vidal Peña crítica la interpretación simplista o reduccionista que puede dar lugar dicha interpretación.

Ahora bien, cabe agregar al respecto que aunque leído superficialmente puede dar pie a que Spinoza esté planteando una especie de animismo, que por supuesto nada más lejano a su propuesta, lo que es importante tener presente y resaltar es que en su pensamiento hay grados de potencia. Se trata de una participación, una cierta cantidad de la cualidad del modo, donde cada esencia conviene con todas la demás en una especie de red de implicaciones, esto es que las cosas son o más o menos complejas de acuerdo a la esencia que les corresponde, y así los modos de conocer (*modi cogitandi*) humanos se encuentran, desde su perspectiva entre los más complejos, su pensamiento que es capaz de la autoconsciencia posee en sí mismo un grado de potencia e intensidad intrínseco que corresponde a su esencia, siendo el modo que interesa primordialmente a su filosofía, esto se corrobora por el segundo axioma que sigue a las definiciones en E2, “*el hombre piensa*”. Al colocarlo como axioma y no como proposición, no lo infiere de la realidad del Pensamiento en general, sino que le otorga una consideración especial¹⁹⁰, sin embargo dicha puntualización no está implicando ningún tipo de privilegio del hombre respecto a la Naturaleza, simplemente se trata de un aspecto fundamental que caracteriza al ser humano, en este sentido es importante señalar que Spinoza cuida no hablar de género humano sino de *individuum*, para él la realidad es siempre individual y esto se plantea en la noción que tiene de individuo compuesto (E2P13Lema VII).

Procedamos entonces a la reflexión de este modo finito que somos los seres humanos, preguntándonos ¿cuál es la esencia del modo, bajo que condición se da su existencia?

¹⁹⁰ Al respecto ver nota de Vidal Peña, donde sugiere la lectura de que la bipartición “Extensión/Pensamiento” sea leída como una tripartición “Extensión-Pensamiento humano-Pensamiento en Dios” en *Ética*, OpCit, pág. 127-128.

Esta segunda parte que versa sobre la caracterización del modo finito humano, inicia con siete definiciones, seguidas de cinco axiomas,

Definiciones

I. Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa.

II. 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 cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse.

III. Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

IV. 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.

V. La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

VI. Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*.

VII. Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

Axiomas

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista.

II. El hombre piensa.

III. Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados “afectos de ánimo”, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

IV. Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V. No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.

Nos preguntábamos anteriormente cuál es la esencia del modo y cómo se da a la existencia. La definición I y II, corresponden al modo finito del atributo Extensión y al modo finito del atributo Pensamiento, ¿cómo se establece aquí la distinción de esencia y existencia? En la definición I Spinoza dice que el cuerpo es un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en la definición sólo dice que es así, puesto que es cosa extensa. Ahora bien su definición de esencia es lo que le pertenece a una cosa, es decir aquello por lo cual la cosa se da, esta definición se aplicaría tanto al cuerpo como al alma, entonces nos preguntamos ¿qué es lo que caracteriza a la esencia del modo en tanto cosa finita? y así mismo ¿qué es que la esencia se da a la existencia?, la definición 5 sobre la duración, dice que es la continuación indefinida de la existencia, a lo que se suma la definición 7 donde las cosas singulares se caracterizan por ser finitas y tener por lo tanto una existencia limitada, significa entonces ¿qué se pierde la esencia cuando se deja de existir?, esto evidentemente no es así, lo que se pierde es la existencia pero la esencia en tanto

comprendida en la sustancia permanece en la comprensión de ella, la esencias de los modos están contenidas en los atributos (E2P8). Pero veamos esto con más calma y tratemos de resolver las dudas planteadas.

En el escolio de la primera proposición se dice que el Pensamiento es un atributo de Dios, comenta que nosotros podemos concebir un ser pensante infinito, dado que cuantas más cosas puede pensar un ser pensante tanta más realidad o perfección concebimos que contiene, por lo que un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos, es por virtud del pensamiento infinito. Y este escolio se aplica igualmente a la segunda proposición sobre la Extensión como atributo de Dios. Esto va a significar el carácter primordial del Pensamiento, puesto que Dios posee todas las ideas de todos los modos tanto del Pensamiento como de la Extensión, así como las que corresponden a las modificaciones de los atributos que son infinitos, es decir la potencia define su esencia y su existencia.

De esta manera por lo que se establece en E1P25, así como en E1P29, a saber que Dios es causa eficiente tanto de la existencia como de la esencia de las cosas, y que todo se encuentra determinado a obrar de cierta y determinada manera, lo que pareciera es que hay una distinción de esencias. Esto depende desde qué plano de referencia ontológica se esté hablando de esencia, es decir si es desde los atributos que son infinitos y modificaciones de la sustancia infinita, la esencia de dichos modos tiene su causa en Dios y en cuanto que se dan a la existencia constituyen su carácter finito, esto es de acuerdo a lo que dice el primer axioma, la esencia del hombre no implica la existencia necesaria. Una esencia de modo particular o singular son en Spinoza realidades físicas¹⁹¹, es decir tienen una existencia en la duración, por lo tanto toda esencia es esencia de alguna cosa, la cual ha de ser concebida en el entendimiento infinito y, por lo tanto la esencia no es causa de la existencia del modo y tampoco de su propia existencia por E1P24, la causa es Dios.

Es decir que la esencia existe de manera necesaria pero no por sí misma, siendo Dios la causa eficiente de las esencias, su existencia está dada en virtud de su causa, y se encuentra determinada. Cuando se da el proceso de individuación es cuando el modo pasa a la existencia, esto es que mientras un modo no exista, su esencia existe y está contenida en el atributo al que corresponde, lo que va a subrayar Deleuze y que nos aclara esta dificultad respecto a la realidad física de la

¹⁹¹ Cfr. Deleuze, *Spinoza y problema de la expresión*, OpCit, págs. 184 y 185.

existencia, es que la “*distinción ha de ser tomada en el sentido de una distinción extrínseca*”¹⁹², esto se explica en la proposición 8 de esta parte: “*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 esencia formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios*”. Mientras un modo no exista no hay distinción de esencia con las demás esencias de los otros atributos, cuando pasa a la duración, es decir a la existencia, dejará de estar sólo contenido en el atributo y es por esta condición de duración que los modos tanto del pensamiento como de lo extenso tienen una individuación, ahora bien en este punto del plano la existencia del modo singular va a tener por causa a otro modo (E1P28).

La esencia particular del modo se dará en la existencia su distinción como parte de, es decir en la existencia tendrán su distinción según su grado de potencia que se expresa en las relaciones que se dan en la existencia. Un modo o la existencia del modo va a significar tener un gran número de partes, como partes extensivas, el cuerpo existente en lo extenso está compuesto de un gran número de cuerpos simples, lo mismo que el alma siendo idea del cuerpo existente se compone ella misma de un gran número de ideas que corresponden al cuerpo, así las facultades que el alma posee en tanto idea del cuerpo existente son partes extensivas, y así dejan de pertenecer al alma cuando el cuerpo deja de existir¹⁹³, lo que responde a la pregunta que hacíamos respecto a la esencia y si esta se pierde cuando se deja de existir.

¿Hay una distinción real entre esencia y existencia en su ontología?

Una cuestión es la existencia de la esencia, esto es el ser de la esencia que comprendería la esencia de los infinitos atributos de Dios, y otro plano de esta ontología es la existencia de la cosa, es decir el ser de la existencia, por lo tanto la existencia de una cosa particular ya no tiene que ver únicamente con el atributo que la contiene y este a su vez comprendido en Dios, sino en tanto existe en la duración, en el corolario de la proposición 8 ya citada se dice que:

...mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.

¹⁹² Ibídem, pág. 188.

¹⁹³ Cfr. Ibídem, pág. 194.

Por tanto las distinciones son relativas y sutiles, digamos cuando hablamos de la existencia que está contenida en el atributo en un nivel de distinción, y otra la que se da en la duración que se establece por las relaciones a las que se encuentra expuesto el modo en la duración, la cual se establece de acuerdo a la relación que le caracteriza en tanto cosa particular con un grado de potencia determinado, que se expresa en función de sus partes extensivas y que componen su existencia actual, y a su vez dicha existencia apela a la duración de manera extrínseca, pero además siendo una realidad concreta y positiva posee un grado de potencia, entonces toda existencia singular tanto humana como no humana se esfuerza por conservarse, i.e. posee su propio *conatus* y por la Proposición 7 y 8 de E3, “*dicho esfuerzo no implica tiempo alguno, sino indefinido*”, siendo este esfuerzo singular la expresión de la potencia infinita, y se constituye en la expresión dentro de la propia naturaleza singular de la potencia de Dios,

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 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. (E2P45S)

Es decir somos meras modalidades finitas, sujetas a un orden natural que nos determina y esto constituye tanto nuestro límite dentro de una infinitud, y a su vez, implica nuestro potencial activo en una red de relaciones con otros individuos y cosas singulares, así como en ser expresión de la potencia del ser. Respecto a la esencia humana Spinoza entonces establece que:

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre (E2P10)

En esta proposición se remite nuevamente a la univocidad de la substancia, por lo tanto como explica en el Corolario: “*De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios*”, a saber por la primera y segunda proposición de esta parte donde el Pensamiento y la Extensión son dos de los atributos de Dios, o sea Dios es una cosa pensante y es una cosa extensa; ya hemos hablado en la primera sección de esta parte de los atributos, basta sólo agregar para comprender la esencia humana, que ésta es tal como lo expresa en la demostración, “*...una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera*”.

Por lo tanto el ser humano es una cosa entre cosas, que se encuentra sujeto a una multiplicidad de determinaciones que constituyen su presencia actual, esto es su existencia, siendo sólo una modificación de los atributos correspondientes. Con ello la esencia del hombre como la de cualquier cosa tiene por causa a Dios ya que sin él no pueden ser ni concebirse, y que lo que constituye necesariamente la esencia de una cosa es aquello por lo que se da, y que a su vez sin la cosa no puede ser ni concebirse. De lo que se sigue que lo primero que constituye el ser actual, esto es existente del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto (E2P11). Se sigue que respecto al alma o la mente, lo primero que la constituye es la idea (ver definición 3), ¿cuál es esta cosa singular existente en acto?

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 (E2P13).

Corolario: De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Spinoza establece su rechazo al dualismo cartesiano y además considera que lo primero que permite dar cuenta de la existencia del alma humana es la idea del cuerpo, “el alma en tanto idea del cuerpo”, por lo que se hace indispensable conocer adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo.

....Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que los demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, (...) Por cuya causa he creído que merecía la pena explicar y demostrar estos mismos temas más cuidadosamente, para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos. (E2P13S)

¿Qué implica decir que cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, más apta es su alma para percibir muchas cosas? Esta pregunta tiene que ver no solamente con su descripción de los cuerpos en general sino específicamente con el cuerpo humano en su unión con el alma, establezcamos primero los Lemas que siguen a esta proposición donde explicará lo que constituye su inacabada física, aludiendo en ella a la noción de “individuo compuesto”, de esta manera los aspectos que tienen que ver con el cuerpo humano presuponen esta explicación y análisis de los cuerpos en tanto compuestos, ¿cómo se relaciona esta descripción de la naturaleza con la naturaleza del alma humana y del cuerpo humano, qué implica respecto al conocimiento y la caracterización de la

individualidad humana? Es importante tener presente que el análisis que hace de la unión de cuerpo y alma en el ser humano que se sustenta en el paralelismo de los modos, siendo una sola y la misma cosa expresada de dos maneras distintas, es fundamental para comprender los géneros de conocimiento y el tratamiento de los afectos, así como el lugar del deseo en este proceso de relación y de consciencia.

Los primeros axiomas y lemas expresan la naturaleza de los cuerpos singulares que se distinguirán entre sí por y en razón al movimiento y al reposo, esto es por el Lema I *“Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia”*, es decir cada cuerpo está determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular i.e. otro cuerpo, que a su vez está determinado por otro y así hasta el infinito. De tal suerte que cuando se habla de cuerpos los cuerpos más simples se pueden distinguir entre sí por el movimiento, el reposo, la lentitud o la rapidez,

Axioma I

Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y por el contrario, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Respecto a los cuerpos compuestos dará la siguiente definición:

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

Dicho cuerpo o individuo compuesto por los Lemas IV, V y VI dan razón de su naturaleza conservando una misma forma en el todo, a través del cambio de las partes, es decir permanece la individualidad, constituyéndose en una visión estructural donde la totalidad es un proceso de transformación que se autorregula¹⁹⁴, es decir por el Lema VII y el escolio se concluye lo siguiente:

Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes.

Un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. (...) Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total.

¹⁹⁴ Vidal Peña, *El materialismo en Spinoza*, OpCit, pág. 126.

Desde esta perspectiva se plantea que entre la totalidad y las partes se da en la naturaleza de la extensión una interconexión de unas cosas con otras, de tal suerte que las cosas en su singularidad y proceso de individuación poseen una cierta independencia que se establece a partir del cambio y la transformación, por lo que conocer de manera adecuada una totalidad significa conocerla en su interrelación sin que ello constituya una privación de la esencia propia de las partes. A ello alude en la proposición 24 donde demuestra que las partes que componen el cuerpo humano pertenecen a la esencia de dicho cuerpo en cuanto comunican unas a otras sus movimientos de acuerdo a cierta relación, es decir no en cuanto consideradas como individuos fuera de su relación con el cuerpo humano,

“...las partes del cuerpo humano son, efectivamente, individuos muy compuestos, cuyas partes pueden separarse del cuerpo humano y comunicar sus movimientos a otros cuerpos según otra relación, conservando el cuerpo enteramente su naturaleza y forma; y de esta suerte, la idea o conocimiento de una parte cualquiera se dará en Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea de cosa singular, cuya cosa singular es, en el orden de la naturaleza, anterior a la parte misma.” (...) el conocimiento de cualquier parte componente del cuerpo humano se da en Dios en cuanto es afectado por un gran número de ideas de cosas, y no en cuanto tiene sólo la idea del cuerpo humano, esto es, la idea que constituye la naturaleza del alma humana; y, por lo tanto, el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano.

La importancia de esta determinación y condición de la naturaleza corpórea radica en que siendo el cuerpo y el alma una y la misma cosa, por un lado no se subordina una a la otra como se considera desde la perspectiva dualista, sino que la posibilidad misma de la existencia del alma depende de la existencia del cuerpo, o digamos la interdependencia es tal que las condiciones del conocimiento se constituyen en esa dinámica de íntima unión, el alma entonces no es sólo la idea del cuerpo, es asimismo la idea de las afecciones del cuerpo, a la vez que el cuerpo humano siendo muy compuesto necesita para conservarse, de muchísimos cuerpos, actuando en la regeneración del mismo de forma continua (Postulado IV), de tal suerte que se constituye en un dispositivo que se complejiza en la medida en que es capaz de ser afectado, i.e. que guarda información de todas sus relaciones en un proceso de transformación y vitalidad constante, siendo el cuerpo “vestigio” al que quedan impresas todas las experiencias que su naturaleza permite bajo un determinado orden de realidad. Esta característica de los cuerpos como vestigios forma parte de la capacidad y complejidad de la vida afectiva humana respecto a la memoria, a la que ha hecho mención en el TRE, en la memoria no hay verdad sino

afecto y un deseo ignorante de sí mismo¹⁹⁵, tal condición tiene un lugar fundamental en el conocimiento que se da por la imaginación, siendo a su vez esencial para la comprensión del poder de las pasiones en la constitución de la subjetividad humana, sea que por su naturaleza conduzcan al ser humano a la esclavitud o a la libertad, pero reservemos esta reflexión para su momento.

Consideramos poder a partir de esta exposición de la naturaleza del cuerpo compuesto, haber iniciado la respuesta a las preguntas planteadas con anterioridad. Es por la naturaleza misma del cuerpo, así como por su correspondencia con el alma que se comprende porque Spinoza afirma que a mayor aptitud del cuerpo para obrar o padecer muchas cosas, tanto más su alma es apta para percibir, que se reitera en la proposición 14.

Este sentido afirmativo e intensivo que adquiere el cuerpo y por tanto el alma en su análisis de la naturaleza del hombre conforme a lo que continua, será expresado contundentemente en su teoría de los afectos humanos, de ahí que su tratamiento del *conatus*-deseo constituya el punto nodal de la *Ética* comprendida desde su Ontología de la Inmanencia.

2.2.1. El alma como idea del cuerpo y géneros de conocimiento

El paralelismo mente-cuerpo establecido en la proposición 7 y su escolio, del cual hemos expuesto ya sus características, plantea una correspondencia e identidad entre el cuerpo y la mente, es decir que a cada acto mental corresponde un estado físico, o es decir que dado que lo primero que esencialmente constituye el alma del individuo en tanto modo del pensamiento es una idea y siendo ésta la idea del cuerpo correspondiente, la idea que somos es al pensamiento lo mismo que el cuerpo que somos lo es a la extensión.

Dado que la idea que somos se encuentra en Dios, lo que tenemos son ideas y las tenemos porque somos cuerpo, por lo que percibimos las ideas de las afecciones de nuestro cuerpo, lo que no significa que el alma sea sólo las ideas del cuerpo y de sus afecciones, está posee también las ideas de las ideas de otras cosas que constituyen su carácter reflexivo, pero antes de explicar este proceso natural de la mente, así como los géneros de conocimiento, tengamos presente que la originalidad de la propuesta de Spinoza respecto a este correlato espíritu-materia / mente-cuerpo radica en la comprensión de que esta correspondencia que se da en nosotros en

¹⁹⁵ Vidal Peña, E, OpCit, nota 30, pág. 156.

tanto que somos modo finito y parte de la potencia infinita, que insistimos no ha de confundirse con una interacción entre los estados físicos y los estados mentales, existe una autonomía entre ellos puesto que cada uno está implicado en atributos distintos, esto es:

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay). (E3P2)

Demostración: Todos los modos del pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante, y no en cuanto que se explica a través de otro atributo (*por la proposición 6 de la parte II*); por consiguiente, lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión, es decir (*por la Definición 1 de la Parte II*), no es un cuerpo, que era lo primera. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido preceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión, y no por algún modo del pensamiento...

A esta demostración seguirá un escolio que abordará el sentido de esta proposición respecto al cuerpo y las pasiones, cuestionando el conocimiento que damos por sentado que tenemos tanto del cuerpo como del alma y más bien considera que desconocemos de lo que es capaz el cuerpo y el alma, pero de este sentido hablaremos en nuestra exposición de la dinámica afectiva. De momento esta proposición y demostración muestran que ni el cuerpo, ni el alma pueden ser causa del cambio de uno u otro, puntualizando su crítica a cualquier creencia o tendencia que abogue por ideas finalistas con fuerte carga moral; el alma y el cuerpo no se afectan entre sí, si no que ambos expresarían una misma realidad o experiencia bajo su propia naturaleza. Lo que se establece primero desde este plano de la explicación es, en términos prácticos que lo que resulta en el proceso de las interacciones en la existencia sea acción o pasión en el alma será correlativamente acción o pasión en el cuerpo (E3P2S), y segundo, puesto que tanto el cuerpo como el alma poseen en su filosofía una misma dignidad, en el desenvolvimiento de la consciencia y el entendimiento se trata de adquirir de inicio un conocimiento de las potencias del cuerpo que nos permita descubrir a su vez las potencias del espíritu que escapan a la conciencia¹⁹⁶, más adelante cuando se llegué al entendimiento *sub specie aeternitatis* este procedimiento se invertirá por la inmediatez de la idea que expresa la esencia del cuerpo y podemos comprenderlo por su causa. De tal suerte que cualquier cambio anímico resulta en un cambio corpóreo pero éste no lo produce uno al otro, se trata de un mismo acontecimiento natural del cual podemos ser más o menos

¹⁹⁶ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 89-90.

conscientes y cuyo proceso necesariamente implica la manifestación de nuestro padecer o nuestro actuar, esto es de nuestra potencia de ser y de conocer nuestros límites y determinación dentro de la Naturaleza.

A partir de la proposición 14 y hasta la 36 de esta segunda parte de la *Ética* se establecen las condiciones por las cuales las ideas que tenemos son necesariamente inadecuadas, éstas son: la idea del cuerpo; la idea de las afecciones del propio cuerpo compuesto y de otros cuerpos exteriores donde se remarca *“que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores”* (E2P16CII), siendo así que dado que el cuerpo humano experimenta afecciones que implican la naturaleza de otros cuerpos exteriores, el alma humana considera esos cuerpos como existentes en acto o presentes hasta que el cuerpo experimente alguna afección que excluya la presencia de dicho cuerpo, *“así el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos”*, ahí el alma imagina y se equivoca, pero se advierte que no hay error por el hecho de imaginar, es decir el alma se equivoca no porque imagina sino porque carece de una idea adecuada¹⁹⁷; la idea de sí misma, la cual se encuentra unida al alma de igual manera que el alma está unida al cuerpo, donde la idea del alma y el alma son una y la misma cosa por la misma potencia de pensar que resulta del atributo Pensamiento que la contiene, *“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 ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto. (...) 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”* (E2P21S), en este sentido no se trata de que el alma está separada del cuerpo porque, puesto que son una y la misma cosa, sino más bien es una abstracción que refleja la capacidad reflexiva de la mente sobre sí misma, generadora de consciencia¹⁹⁸; consecuentemente el alma percibe no sólo las afecciones del cuerpo sino las ideas de esas afecciones (E2P22), lo que deriva en que el alma no tiene un conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo, dicho conocimiento se da en Dios; *“La idea de una afección cualquier del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo”* (E2P27), se reitera esto en la siguiente proposición, dichas ideas de las afecciones del cuerpo humano que se refieren tan

¹⁹⁷ “Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.” (E2P17S).

¹⁹⁸ Cfr. Vidal Peña, *Ética*, OpCit, Nota 32, pág. 158 y 159.

sólo al alma humana corresponde a la imaginación y por lo tanto son ideas confusas, continua esta cadena de efectos, que a la vez que no se conoce el cuerpo humano tampoco el alma se conoce adecuadamente sino tan solo de manera mutilada y confusa, i.e. *“...cuantas veces (el alma) percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, (...), y no cuantas veces es determinada de un modo interno –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencia y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente...”*(E2P29S).

En este escolio Spinoza menciona uno de los aspectos que constituyen la transformación en la duración, es decir por la existencia y expresión de nuestro potencial en tanto cuerpo y alma se explica el sentido de todo este proceso de lo intrínseco y lo extrínseco en tanto grado de potencia del que hemos hablado; como la posibilidad siempre presente de un conocimiento adecuado de sí en su vivencia afectiva, así cuanto mayor es el dominio de las propias capacidades que esencialmente corresponden a nuestra naturaleza como del entendimiento de las mismas, mayor es la posibilidad de realizarse y percibir la vida en su infinitud. Esto sucede a partir del segundo género de conocimiento y se expresa plenamente en el tercero, cuando finalmente hemos alcanzado la felicidad, se trata del principio de ese anhelo interior, de esa experiencia íntima con el Ser, de la que hablaremos en la última parte de nuestro trabajo, pero que se manifiesta desde el conocimiento y en la dinámica de los afectos.

Las proposiciones 31, 32, 33, 34 y 35, refieren a la naturaleza del error y a la construcción de ideas inadecuadas producto de la confusión que se da en el alma por las condiciones antes mencionadas y la pérdida con ello de la red de causas que las constituyen, así como aquellas que son adecuadas y verdaderas en tanto están referidas a Dios. En el escolio de la proposición 35 Spinoza ejemplifica este error como privación de conocimiento y confusión de ideas con respecto, justamente a la idea de una voluntad libre, recordando lo que ya había dejado asentado en (E1D7)¹⁹⁹, citamos ese pasaje por la claridad con que expresa el papel de la imaginación como materia primordial del conocimiento sensible, pues no sólo es a través de ella que

¹⁹⁹ “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”.

podemos darnos cuenta de la falsedad de nuestras ideas sino también de los juicios que a partir de ellas construimos erróneamente,

Escolio: ...los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, (...) 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, al 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 seiscientos 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 la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro.²⁰⁰

Deriva de ello, la siguiente proposición:

Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas. (E2P37)

Esta proposición es altamente representativa de su ontología inmanente pues en ella se expresa la consideración de real a cualquier idea y esto mismo se aplicará a otros aspectos del acontecer humano, siendo por ello necesario tratar racionalmente todos los aspectos, desde el error hasta las pasiones, las ficciones, lo social, etc., pues no se trata de apariencias, muy contrario a la interpretación de carácter hegeliano de que en su filosofía nada real acontece, diríamos más bien que por ser real todo lo que acontece, por que se expresa, manifiesta, modifica y transforma, por tanto puede ser concebido adecuadamente.

De esta proposición y hasta la 47 expone cómo son posibles las ideas adecuadas a partir de las nociones comunes que se oponen a las meras ideas abstractas y los universales, siendo las que conducen a la idea de Dios y que refieren al segundo género de conocimiento, la razón, así como el tercer género de conocimiento llamado “ciencia intuitiva”, posteriormente dedicará las últimas dos proposiciones al carácter ilusorio de la voluntad.

Consideramos entonces las siguientes proposiciones como las más importantes de esta delimitación cognitiva del alma,

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. (E2P39)

²⁰⁰ Al respecto la explicación que da Vidal Peña de este escolio sobre lo que llama “la paradoja imaginaria en Spinoza” es esclarecedor, ver *Ética*, nota 38, Ibidem, págs. 168 y 169.

Cuando decimos que una idea se sigue, en el alma humana, de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa sino que se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto constituye solamente la esencia del alma humana. (E2P40Dem).

Cabría preguntarnos, ¿qué son las nociones comunes? una primera respuesta se encuentra en la proposición 38 de la que la 39 antes citada es consecuencia, refiriéndose al cuerpo, aquello que es común a todas las cosas y que está igualmente en la parte y en el todo, como el movimiento y el reposo, además agrega que el alma es más apta para percibir ideas adecuadas cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos (corolario), es decir las nociones comunes tienen que ver con representaciones de relaciones que convienen a los cuerpos existentes²⁰¹, se trata de nociones de relaciones de composición y conveniencia capaces de dar cuenta de diferencias y oposiciones, así mismo este carácter común es muy evidente en las experiencias afectivas, pues aquellos encuentros que me generan alegría, por ejemplo me convienen, son comunes a mi cuerpo y a mi alma aunque no conozca a las personas, cabe agregar entonces que las nociones comunes más o menos generales me son dadas naturalmente²⁰², por ello nuestra capacidad de razonar es la que deduce, infiere u organiza las percepciones dadas por la noción común. Ahora bien por la definición 4 una idea es adecuada cuando se considera en sí misma sin relación a su objeto, las nociones comunes tendrían este carácter de adecuación, puesto que se trata de consideraciones verdaderas de las ideas de las cosas sin necesidad de su objeto y su causa está en Dios en cuanto constituye la esencia del

²⁰¹ Al respecto el ejemplo de la linfa y la sangre en la Carta 32 a Oldenburg, es ilustrativa. “En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. (...) Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Vivirá en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí. Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguna fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre.” Spinoza, C, OpCit, pág. 235.

²⁰² Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 115.

alma humana, es decir las ideas que se siguen adecuadamente de su naturaleza son adecuadas.

La importancia que tienen las nociones comunes en la concepción de la Razón en el sistema spinozista, señala Deleuze es crucial en la *Ética* puesto que: configuran el carácter verdadero del segundo tipo de conocimiento; responden al hecho de cómo podemos formar ideas adecuadas y en qué orden, considerando que en efecto dada la naturaleza de nuestras percepciones pareciera que estamos condenados a tener constantemente ideas inadecuadas; constituyen una matemática de lo real y concreto fuera de las ficciones a las que suscitan ciertas abstracciones y aunque son generalidades representan composiciones y relaciones reales entre individuos existentes con la variabilidad que esto implica²⁰³. En efecto las nociones comunes se construyen en la interacción entre aquella forma de conocer que es la imaginación y lo que se conoce y entiende a través de la intuición, actúan como mediadoras otorgando sentido y condición de posibilidad al conocimiento adecuado, nos conducen necesariamente a las ideas tal como son en Dios y a la idea misma de Dios, esto es a la “ciencia intuitiva”²⁰⁴. Al respecto dirá:

No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias. (E2P44)

Corolario II: Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad.

Demostración: En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, tal como son en sí. Ahora bien 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 desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad.

La nociones comunes son como un puente entre aquello que siendo nuestra propia naturaleza nos confunde y lleva a la experiencia de la dependencia del mundo externo con todas sus fluctuaciones, a la experiencia de unión con aquello de lo que somos causa, esto es transitamos de las verdades que se dan en la existencia, en la

²⁰³ *Ibidem*, págs. 116 y 117.

²⁰⁴ El conocimiento del tercer género, la “ciencia intuitiva” contiene varias dificultades dentro del carácter deductivo que sostiene la filosofía de Spinoza y justamente respecto a este género de conocimiento que inspira y sostiene toda la parte V de la *Ética*, no logra probar su funcionamiento deductivo. Al respecto ver el análisis hecho por Vidal Peña en *Ética*, en sus propias anotaciones a las proposiciones, específicamente en la pág. 175, 182 y 183. Así mismo en el primer capítulo de su texto, *El materialismo de Spinoza*, en el que argumenta el hiato que hay entre Atributos y Modos, lo que él llama Ontología General y Especial. OpCit.

duración a las verdades de esencia como son en Dios, esto es accedemos a la vivencia consciente de nuestra infinitud.

Será a partir de tener ideas verdaderas por este segundo género de conocimiento que es la razón, que se accede al conocimiento de la cosa perfectamente, esto es se entiende, puesto que “¿quién puede saber que entiende una cosa, a no ser que la entienda previamente?”, este modo de pensar dirá Spinoza, no es algo mudo se trata del hecho mismo del entendimiento donde la idea deja de estar determinada por algo extrínseco, hay un reconocimiento de su certeza y esto es lo que caracteriza el pensamiento humano. Las ideas son expresiones no personales, hablan a alguien y por lo tanto promueven afectos, es decir se establecen relaciones y conexiones con la verdad, sería la elaboración de una mirada donde la razón es también una forma del deseo, pero este carácter especial de la razón en su filosofía lo abordaremos plenamente en la tercera parte de este trabajo.

2.3. La vida pasional: el cuerpo y las pasiones en la teoría de los afectos

El tratamiento filosófico de las pasiones humanas en la historia del pensamiento en Occidente ha sido preocupación en varios momentos y autores, sin embargo han ocupado mayormente, como el cuerpo el lugar de una lectura que se centra en despreciarlas o de colocarlas comúnmente en una lógica marginal, en cierta medida un tema de importancia menor frente a otros aspectos de la filosofía, de ahí que muchas de las resoluciones se centren en, como lucidamente lo detecta Spinoza, más que entender su función, ridiculizarlas o rechazarlas.

La posibilidad de perfección mediante el entendimiento de las causas que nos determinan a obrar darán a la comprensión de la naturaleza del cuerpo y las pasiones en la dinámica afectiva el sentido a una razón que se gesta en esa misma dinámica, por eso Spinoza no evita o pretende anularlas, el extremo mecanicismo del dualismo cartesiano, así como la idea según la cual éste sostenía el dominio de las pasiones por la conciencia, entendiendo por ello la ya conocida regla de la relación inversa expuesta en su *Tratado de las pasiones*, a saber que cuando el cuerpo actuaba el alma padecía, y lo mismo que si el alma actuaba el cuerpo padecía a la vez. Digamos que el problema de la separación entre cuerpo y mente es un problema innecesario para Spinoza, su entendimiento es otro, así mismo rechazará la idea hobbesiana que

apuesta por un mundo artificial²⁰⁵ que ha de esforzarse por dominar y transformar esa naturaleza hostil y salvaje que son ya también las pasiones mismas.

Sin embargo en su filosofía también se hace necesario dominarlas a través de la razón, y entonces el interés por su perspectiva esta justamente en la función que éstas tienen junto con la razón en su sistema, es decir, qué es la razón en su ontología sino otra forma del afecto considerado en su actividad.

Si en la afirmación que hace de los afectos se articulan y entrecruzan en una dinámica de interdependencia varios dominios, su ontología, su antropología, su teoría del conocimiento, su ética y su política²⁰⁶, es porque la mirada no es exclusivamente psicológica o terapéutica, es una mirada crítica porque hay un rechazo a las hipótesis antropocéntricas y humanistas, y así mismo es compleja puesto que la experiencia de la subjetividad es la genealogía misma de toda especulación filosófica, que se manifiesta en condiciones de vida concretas; esto es una ontología material cuya praxis deviene una ética y una política del deseo y del cuerpo. La recuperación de lo sensible como condición del ser.

Una ética digamos del gozo, donde los afectos no pueden considerarse como prescindibles sino como determinaciones esenciales del deseo en cuya transformación e intensidad se establecen los parámetros de la cultura humana²⁰⁷, en este sentido más que privarse de los afectos, se trata de una renuncia a la impotencia humana y a toda forma política o moral que se adjudique o subordine el derecho natural de los individuos, cuya realidad está en la potencia, *“el derecho de cada cual se extiende hasta donde se extiende su poder”*²⁰⁸; es decir en términos éticos la realidad o perfección humana se expresa a través del afecto más grande que Spinoza nombrará “el amor intelectual de Dios”. Tratándose de la potencia, esta realidad humana deseante y autoconsciente no es determinada a obrar moralmente por una razón abstracta, sino que esta encuentra sentido en el ámbito mismo de la satisfacción de ese deseo que incrementa el poder de acción de los individuos. ¿Acaso el deseo -como hemos hecho alusión- no es falta sino exceso amenazante?

Siendo el deseo la esencia humana misma, compete tanto al cuerpo como al alma su satisfacción, donde la razón es mediadora, una especie de pasaje cuya

²⁰⁵ Sobre la idea de lo artificial y el artificio considerado como perfecto o imperfecto, Spinoza expondrá su punto de vista en prefacio de E4.

²⁰⁶ Cfr. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, OpCit, pág. 12.

²⁰⁷ Al respecto Tatián sostiene que la filosofía de Spinoza es un desbloqueo del malestar en la cultura de Freud, en *Spinoza y el judaísmo*, OpCit, pág. 273.

²⁰⁸ Obras Completas, *Tratado-Teológico Político*, OpCit, capítulo 16.

actividad conduce a la máxima utilidad de los afectos, y que se realiza en la “ciencia intuitiva”; entonces el deseo no sería un exceso sino necesidad. Es en la presencia aquí y ahora del entendimiento en acto donde experimento en mi existencia que soy eterno.

Los límites y la intensidad de la acción de los seres humanos en una constante relación de fuerzas otorgarán al tratamiento y visión del cuerpo y las pasiones una importancia cardinal en su propuesta práctica.

Los géneros de conocimiento se convierten en dinámicas y registros inmanentes a la trama afectiva, que se expresan en relación al aumento o disminución de nuestra potencia de obrar, el poder de las ideas verdaderas será eficiente en la medida que ellas son afectos y será justamente a través de la verdadera comprensión de los afectos que nuestra transformación y realización como sujetos e intersubjetividades se realice, haciendo de nuestra experiencia en la existencia, la manifestación de nuestra libertad (*sub specie aeternitatis*) en nuestra íntima unión con Dios.

No es posible explicar y restituir el lugar del hombre en la naturaleza, así como su constitución como sujeto ético sin necesariamente comprender y asumir nuestra naturaleza, el deseo.

En el año de 1665 Oldenburg y Spinoza reanudan su intercambio epistolar después de un período relativamente largo de lejanía, entre los múltiples temas que eran de interés para ambos estaba su percepción de la crítica situación política que se vivía en aquellos años por la guerra con Inglaterra; en una de sus cartas, Oldenburg le expresa su consternación por las últimas noticias de las batallas que se están dando y expresa “...si los hombres actuaran bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista. Más ¿para qué quejarme? Habrá vicios mientras haya hombres; pero tampoco aquellos serán perpetuos...”²⁰⁹. Spinoza ve en esta opinión de su corresponsal la oportunidad para manifestarle su punto de vista no sólo respecto a la frustrante situación política, sino también para reflexionar sobre aquello que constituirá el corazón mismo de su propuesta filosófica, la naturaleza humana. Así responde lo siguiente:

Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes

²⁰⁹ Carta 29, en C, OpCit, pág.227.

concuerdar con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad.²¹⁰

Lo que Spinoza muestra en estas líneas es básicamente su renovado y al parecer más claro interés por una manera de hacer filosofía que se ocupa de la naturaleza humana considerándola como una parte más dentro de la Naturaleza, y contrario al juicio de Oldenburg más que quejarse o verla como un vicio tratar de entenderla desde la filosofía misma. Asumiendo una actitud que incite no a la burla, ni al llanto sino a la reflexión, pues poco sabemos de cómo concuerdan cada una de las partes en la naturaleza con el todo que es ella misma²¹¹.

En efecto Spinoza dedicará la tercera y cuarta parte de su *Ética* al estudio de la naturaleza afectiva de los seres humanos, así como a la servidumbre humana. El tratamiento y análisis del sujeto humano, de sus acciones y afectos será bajo los mismos criterios que todas las demás cosas u objetos de la naturaleza, así iniciará el libro tercero con un prefacio crítico respecto a la mirada que hasta su momento considera se ha tenido respecto a ellos,

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes, que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, (...) pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos.

En estas primeras líneas, el holandés apunta ya a la definición de lo humano como individuo singular que se encuentra determinado por leyes naturales que rigen así mismo los propios mecanismos de su naturaleza afectiva, en tanto modo finito y que por tanto significan los límites de su acción, esto es de su potencia de ser y de padecer. La crítica a la mirada común tanto por teólogos, científicos, políticos y

²¹⁰ Carta 30, *Ibidem*, págs. 230 y 231. Aquél célebre burlón al que se está refiriendo Spinoza es muy probablemente Demócrito de Abdera (465-370 a.C), quien tenía esa fama y al cual al parecer el holandés admiraba más por su visión científica que por su actitud de burla.

²¹¹ Ver ejemplo del gusanito que vive en la sangre, *supra* Nota 178.

filósofos²¹² de su época -que por cierto en más de un sentido sigue siendo la perspectiva en muchos órdenes actuales- de pensar o imaginar “un imperio dentro de otro imperio”, es contundente. Al modelo ilusorio de una trascendentalidad humana en otro mundo carente de pecado que la tradición religiosa habría construido; así como al renacentista del hombre como microcosmos capaz de reflejar la autosuficiencia del universo en el corazón mismo de su existencia, Spinoza opondrá una mirada donde cada individuo es tan sólo una parte del universo, dichas miradas consecuentemente quedan agrietadas desde la perspectiva cuyo estricto racionalismo y objetividad considera que las acciones y los deseos vitales de cada individuo son inseparables de los procesos naturales que le rigen²¹³. El prefacio continúa,

Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, (...) Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la 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 universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos.

Entonces desde esta perspectiva, no hay razón para tratar los afectos humanos de manera distinta a la que se tratan otros aspectos de la naturaleza misma, pues ellos le constituyen esencialmente como individuo singular y compuesto que es; siendo asunto de primordial interés para todo quehacer ético, cuyas resonancias se encuentran tanto en el despliegue del bienestar humano, como en el establecimiento de condiciones sociales y políticas que den lugar a esta actividad necesaria de la naturaleza de los hombres.

En este sentido, Spinoza vuelve a establecer estos mismos criterios en el primer capítulo de su inacabado *Tratado Político*, las implicaciones políticas de su ontología y su ética puestas en la reflexión de la dinámica afectiva de la seres humanos es

²¹² Cabe aclarar que en el mismo prefacio Spinoza menciona a Descartes aparte, reconociendo el intento que ha hecho por explicar los afectos humanos a partir de sus primeras causas, aunque creyese que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones. Prefacio de E3, en *Ética*, Opcit, pág. 199.

²¹³ Cfr. Bodei, Remo, *Geometría de las Pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, FCE, México 1995, pág. 61.

evidente, puesto que su filosofía se gesta en el intento de establecer otros criterios, aquellos que se adecuan a la razón y que a su vez dependen necesariamente de la potencia infinita de Dios y que por lo tanto niegan cualquier visión idealista o utópica que se sustenta en los criterios finalistas, denunciando el poder que se ejerce sobre aquello que nutre las posibilidades de liberación de los seres humanos,

1. Los filósofos conciben las afecciones que luchan dentro de nosotros como vicios en los que caen los hombres por su propia culpa, y por eso suelen ridiculizarlas, lamentarlas, reprenderlas o, cuando quieren mostrarse más morales, detestarlas. Creen que de este modo actúan divinamente y se levantan hasta el pináculo de la sabiduría, prodigando abundantes elogios a una naturaleza humana que no existe en absoluto e infamando a la que existe realmente. Conciben a los hombres no como son, sino como quisieran que fuesen; por eso la mayor parte de ellos en lugar de una *Ética* han escrito una *Sátira* y no han tenido en Política puntos de vista que puedan ser puestos en práctica, debiendo ser considerada algo apropiado para el país de Utopía o para la edad de oro, es decir para una época en la que no sea necesario ninguna institución.

Es pues evidente por las tres referencias antes expuestas que los afectos humanos en su filosofía, no sólo han de ser vistos como una cosa más dentro del orden natural y por lo tanto ser tratados racionalmente, sino que su función, esto es su dinámica es central para la constitución de la subjetividad ética, puesto que de dicha dinámica depende esencialmente la capacidad de acción de los individuos. En su teoría de los afectos las dos dimensiones que nos constituyen como seres humanos, es decir la mente y el cuerpo expresan nuestra potencia para padecer o para actuar y en ese sentido determinan nuestra capacidad de gozo y de libertad; es decir los afectos modulan nuestra existencia vital haciéndola más o menos feliz de acuerdo al conocimiento y al amor que logremos desplegar bajo los límites de nuestra condición. Serán entonces los afectos, centro dinámico, fuerzas a través de las cuales se da la expresividad del sujeto ético, así como la realización de una colectividad política.

¿Por qué son tan importantes las pasiones en su propuesta *Ética*? Esta respuesta es compleja y sencilla a la vez, su filosofía es un esfuerzo constante por destituir varias dimensiones que constituyen su disonancia dentro de la modernidad, es decir la insistencia en señalar que no existe tal cosa como la trascendencia y la finalidad divina se enfatiza con su tratamiento de los afectos humanos, puesto que el hombre ignorante de las causas que lo llevan a actuar de cierta o determinada manera, imagina que posee una voluntad libre y a cuya supuesta conciencia se atribuye un dominio no sólo sobre la naturaleza, sino sobre sí mismo, viviéndose en efecto como si fuese un “imperio dentro de otro imperio”, sin reconocer que con ello

aún sabiendo que es lo mejor hace lo peor, siendo no sólo víctima de su propio esfuerzo de libertad sino siervo de otras fuerzas que le controlan. Spinoza no deja de señalar entonces, la importancia y la vinculación del conocimiento y la necesidad, de la razón y los apetitos, esto es del deseo como fuerza para la transformación hacia una existencia más feliz.

La fuerza de ese deseo que es ya también la razón misma, y la consciencia de la necesidad de la determinación, es el camino o la vía de un anhelo de existencia que se forja como autonomía racional tanto en el plano personal, es decir ético, como social-colectivo.

Hay pues, una dependencia de las pasiones y el grado de conciencia que es posible y necesario alcanzar, y en esa dinámica hay una proporcionalidad inversa²¹⁴, es decir a mayor conocimiento disminuye la pasividad de las pasiones, por ello pretender rechazarlas o eliminarlas a través de una voluntad o de una razón rígida, en lugar de comprenderlas y contemplarlas para obtener de ello su utilidad, esto es su beneficio, sueñan y violentan las leyes mismas de la naturaleza, actuando como si pudiesen controlar por su sola voluntad o de manera mágica y hasta milagrosa las condiciones de los fenómenos de la naturaleza en su conjunto, deseando que el frío no sea frío o el calor no sea calor, o que la libertad no sea otra cosa que una quimera donde el mentiroso sea adulado o el enemigo amado, albergando en esa distorsión de omnipotencia y separación, no tan sólo el sinsentido de lo real sino la permanencia de la ignorancia, la servidumbre y la impotencia humana.

Veamos cómo se desarrollan estos aspectos en su teoría de la vida afectiva.

2.3.1. El conatus como principio ontológico inmanente

En la segunda parte de la *Ética* se ha establecido que la duración pertenece al modo existente, esto es que cuando el modo pasa a la existencia su comprensión no es exclusiva del atributo al que pertenece sino que por la acción de una causa eficiente tiende a durar, (ver definición 5), es decir hay un inicio pero no hay un fin, puesto que por ser la duración indefinida no puede ser limitada, esto es que tiende a durar en la existencia o a perseverar en ella. Esta condición de duración en la existencia de todo modo finito constituye a su vez el grado de potencia que le corresponde de acuerdo a su esencia y siendo parte de la potencia infinita de la Naturaleza, entra en un juego de relaciones de poder que corresponden a dicha potencia en la duración, esta

²¹⁴ *Ibidem*, pág. 60.

dinámica queda completada con la actividad natural que a todos los seres o individuos en la naturaleza pertenece, a saber el *conatus*²¹⁵.

La noción de *conatus* habiendo sido nombrada previamente en la parte dos de la *Ética*, como el esfuerzo en la duración, aparece en su total dimensión en la tercera parte, como la Ley de toda la naturaleza, expresando con ella la identidad de la esencia y la potencia de todas las cosas singulares que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, siendo los modos como se había dicho, grados de potencia e intensidad participativa de la naturaleza productiva de la Substancia absolutamente infinita.

Esta identidad de esencia y potencia queda expresada para todas las cosas singulares mediante el *conatus* y es fundamental para comprender como veremos más adelante, que toda potencia, esto es toda acción se satisface necesariamente por la capacidad de afección en la que la cosa se realiza, recordemos que esta capacidad de afección es tal, porque todas las cosas singulares cuando pasan a la existencia se encuentran determinadas al infinito por otras cosas singulares, esto es se encuentran expuestas tanto a relaciones múltiples como a la duración, por ello no se trata del poder de afección que corresponde a Dios, sino precisamente una capacidad de afectar y ser afectado.

Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, todas las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, (...) por la cual Dios es 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 a de su existencia, y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. (E3P6)

Así, continua:

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia de la cosa misma.

Demostración. (...) por ello, la potencia de una cosa cualquiera, obra o intenta obrar algo, -esto es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser- no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma. (E3P7)

Queda expuesto en estas dos proposiciones y sus demostraciones que el *conatus* es la esencia misma de todas las cosas singulares en la naturaleza, incluida en ellas el hombre, por lo que no hay en este sentido sino una misma condición para

²¹⁵ Respecto a algunos estudios recientes sobre la función del *conatus* en la filosofía de Spinoza, son recomendables los artículos de Yirmiyahu Yovel, “Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*” y Michael Schrijvers, “The *Conatus* and the mutual relationship between Active and Passive Affects in Spinoza” en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist*, OpCit, págs. 45 a 80.

todas las cosas, esto es todas las cosas perseveran naturalmente en ser, lo que constituye su naturaleza y establece una no jerarquía esencial de una cosa sobre otra.

La siguiente proposición vincula este esfuerzo con la duración, para dejar ver que el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido y esta es su potencia natural de existir,

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido.

Demostración: En efecto, si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; eso es absurdo. (E3P8)

Dirá entonces, que esto es absurdo porque “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (E3P4), es decir las cosas mismas son realidades físicas y la esencia de la cosa se afirma, no se niega. Cuando el modo pasa a la existencia esa esencia queda determinada por el *conatus* que corresponde a su esencia como grado de potencia, por ello tiende a perseverar en la existencia, esto es tiende a mantenerse, a durar y a renovarse en función de la relación que corresponde a su esencia, dicha condición constituye la primera determinación del *conatus*²¹⁶.

Dado que el *conatus* no es lo que hace que la cosa tienda a existir, sino la tendencia para mantenerse en la existencia, significa que las cosas singulares si no son destruidas por ninguna causa exterior, continuarán existiendo en virtud de la misma potencia por la que existen ahora o en acto, ese esfuerzo implica un tiempo indefinido (Demostración de P8).

El *conatus* siendo el esfuerzo con el que todas las cosas singulares sin distinción perseveran y se mantienen en la existencia, se expresa en los seres humanos de la siguiente manera:

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.

²¹⁶ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, págs. 119 a 127. Deleuze va a explicar la función del *conatus* en la filosofía práctica de Spinoza, a partir de sus determinaciones, entendiéndolo por ello, justamente que el *conatus* no debe comprenderse como una tendencia del modo a pasar a la existencia, porque la esencia del modo no tiende a pasar a la existencia, sino que una vez en la existencia como realidad física sí tiende a perseverar en ella, a mantenerla y afirmarla en función de relación y grado de potencia que le corresponde. Cita respecto a esta primera determinación, la proposición 39 de E4, en la que Spinoza plantea la necesidad del cuerpo humano de conservarse considerando como bueno lo que provoca que la relación constitutiva de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y malo lo que hace que estas partes alteren su relación de movimiento y reposo. En su explicación establece tres determinaciones del *conatus* que corresponden con tres niveles o planos de definición y función del *conatus* como la esencia del modo y el grado de potencia en tanto que pasa y está en la existencia.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas..., se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras, y ello..., con una duración indefinida. Y como el alma es necesariamente consciente de sí (por E2P23), por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo. (E3P9)

Se sabe que el alma se conoce a sí misma porque es idea del cuerpo e idea de sus afecciones, i.e. es consciente de sí, por lo tanto sin importar si se trata de ideas adecuadas o inadecuadas el alma es consciente entonces de ese esfuerzo, es decir como lo expondrá en el escolio de esta misma proposición,

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar.

De cierta manera este escolio expresa ya la inmanencia del deseo en el ser humano, puesto que el esfuerzo por el que el ser humano persevera en ser constituye su esencia misma.

En dicho escolio como señalará V. Peña²¹⁷, Spinoza sintetiza conceptos centrales de su *Ética* tales como, voluntad, apetito y deseo para desplegar la condición del deseo como el apetito desdoblado en imagen, es decir la conciencia humana del deseo y por tanto la condición misma de ésta como testigo de las renovaciones del *conatus* respecto a la afectividad humana.

Agregaré entonces:

Además entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, **que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.**

He resaltado esta última parte por su importancia en la propuesta spinoziana de una ética sin moral, de la cual hablaremos una vez que quede expuesta la relación del *conatus* con los afectos y las afecciones humanas, así como la función del cuerpo y las pasiones en la dinámica afectiva.

Por lo pronto, es evidente por este escolio que el deseo siendo la conciencia del *conatus* es lo que caracteriza y determina al ser humano esencial y potencialmente, esto es la tendencia que lo determina a actuar o a padecer dependiendo la fuerza con la que logre conocerse a sí mismo, esto es conocer el poder de las pasiones, cuya

²¹⁷ Ver Vidal Peña, en E, OpCit, Nota 23, pág. 211.

disposición estará no sólo en función de la capacidad individual de cada ser, sino en la autodeterminación y conservación que logre establecer. Su poder de autoconsciencia y de autoconservación, estará entonces determinado por el deseo, es decir siguiendo las determinaciones propuestas por Deleuze, la segunda determinación del *conatus* está dada por la capacidad de afección del cuerpo y del alma que se expresan por las afecciones y los afectos, que siendo figuras que el *conatus* recibe, son causa de conciencia, el deseo es siempre deseo de algo, es decir por la primera definición de los afectos, “*El deseo 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*”. (E3), a partir de él se generarán prácticamente todas las formas de la afectividad, cuya composición será tan diversa como diversos son los individuos.

Es indispensable entonces pasar a las definiciones y condiciones mismas del afecto y la afección en los seres humanos para comprender esté dinamismo que le constituye y que se expresa por su *conatus*, el cual se distingue del de otras cosas singulares finitas por la conciencia del mismo.

2.3.2. El *conatus*, el afecto y las afecciones, planos y paisajes: función del cuerpo y las pasiones en la dinámica afectiva

Los afectos como las cosas singulares consideradas en sí, se siguen con la misma necesidad de la Naturaleza, esto es como todas las cosas singulares en tanto finitas tienen una existencia limitada, ¿Cómo se relaciona esta condición en la duración con el *conatus*?

De acuerdo a los estudios de la parte tres de la *Ética*, las primeras doce proposiciones establecen los fundamentos generales que da Spinoza de la teoría de los afectos. Las definiciones que inician esta sección son las de “causa adecuada e inadecuada”, “acción y pasión”, y “afectos”, seguidas de dos postulados sobre el cuerpo humano.

Definiciones

II. Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (*por definición anterior*), 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 *padece*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.

III. Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por "*afecto*" una acción; en los otros casos, una *pasión*.

La segunda definición remite a la diferencia entre la acción y la pasión que se aclara al final de la siguiente definición, es decir actuamos cuando somos causa adecuada y padecemos cuando somos dentro de la red de causas sólo causa parcial; así mismo los afectos son las afecciones tanto del cuerpo como del alma, por tanto cuando somos causa adecuada de esas afecciones ese afecto lo es porque actuamos y no padecemos, en tanto que cuando no somos causa adecuada de alguna de las afecciones a las que estamos sometidos entonces padecemos, esto es ese afecto es pasivo, es decir es una pasión. Los afectos son pasiones cuando por las determinaciones causales, la potencia de obrar o de actuar del sujeto se ve mermada, en cambio son afectos activos cuando dicha capacidad se potencializa. Así el cuerpo humano:

Postulados

I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar.

II. El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos, y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas.

Ha de notarse que tanto en esta parte como en la segunda parte de la *Ética* donde expresa la naturaleza del alma, Spinoza arranca su tratamiento desde el cuerpo, siendo éste fundamental en la dinámica tanto afectiva como cognitiva de esta cosa singular que somos, sin por ello tener presente que no es que dé prioridad al cuerpo sobre el alma o viceversa, sino precisamente porque el cuerpo siendo expresión real de la existencia es correlato del alma (por lo establecido en el paralelismo), una de las formas de la misma naturaleza del ser humano, y es además el alma la idea del cuerpo y de sus afecciones.

La capacidad de actuar y de padecer, esto es de acción y de pasión del alma se expresa en función de las ideas adecuadas e inadecuadas, es decir por el Corolario de la Proposición 1, "*...el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.*"

De suerte entonces, que el ser humano siendo cuerpo y alma (extensión y pensamiento), encuentra su delimitación como parte determinativa en función de su

acción y de su pasión, esto es de su capacidad de afectar y ser afectado de múltiples maneras. Dicha determinación o capacidad afectiva puede ser aumentada o disminuida explícitamente en relación al conocimiento, por eso establece que dado que ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento o al reposo (E3P2), el orden y conexión de las cosas es uno y por lo tanto *“el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma”* (Escolio); ¿qué implica entonces la adecuación de las ideas respecto a esta dinámica pasional?

Lo que implica es que justamente por la definición 1 de esta parte, que *causa adecuada* es aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma, e *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola, es decir que podemos tanto ser causa adecuada de los afectos, como inadecuada, pero dicha adecuación depende necesariamente de dos cosas, una nuestra capacidad de afección y otra nuestro conocimiento. Por eso Spinoza advierte en el escolio citado, su ya famosa frase de que *“nadie ha determinado lo que puede un cuerpo”*, ni lo que éste puede hacer en virtud de las solas leyes de su naturaleza, de esa fábrica del cuerpo nadie hasta ahora la ha conocido; por tanto los hombres manifiestan su ignorancia cuando dicen que alguna acción del cuerpo proviene del alma, no sabiendo realmente lo que dicen, puesto que no saben la verdadera causa de tal acción, sin embargo agrega, que cuando expresan por experiencia que si la mente humana no fuese apta para pensar el cuerpo sería inerte, pregunta si *“¿acaso la experiencia no enseña también, y al contrario, que si el cuerpo está inerte, el alma es al mismo tiempo inepta para pensar?”*²¹⁸. Lo que quiere resaltar es que en la mayoría de los casos en que pensamos que actuamos por la libertad de nuestro pensamiento o voluntad, en realidad no sabemos del todo lo que hacemos y menos aún lo que el cuerpo y el alma pueden,

De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia. Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza. (E3P2S)

²¹⁸ Spinoza, señalará Vidal Peña, no reduce el pensamiento a la extensión pero pone mucho mayor cuidado en subrayar la independencia del cuerpo que la del alma, pues busca disolver el prejuicio espiritualista más que el corporeísta, en E, OpCit, pág. 207.

Queda expuesta la síntesis, deseo, voluntad y apetito, así como la necesidad de abordar y comprender la dinámica de los afectos, puesto que el proceso de la consciencia siendo ella misma la testificación del *conatus*, el deseo mismo, nos remite entonces nuevamente a la pregunta ¿de qué manera somos causa adecuada de los afectos?, cuando nos encontramos como cualquier cosa singular frente a una multiplicidad de fuerzas que nos afectan, así como de vivencias pasionales de las mismas, siendo además indispensable que se satisfaga nuestra capacidad de afección que es nuestra condición deseante, mediante afecciones y afectos.

Es decir nuestra esencia como modo finito queda expresada precisamente por el poder de ser afectado, así como por las afecciones que colman dicho poder, ahora bien, dado que en efecto se establece que sólo en cuanto tiene ideas adecuadas el alma actúa, y ésta necesariamente padece en cuanto tiene ideas inadecuadas (E3P3), siendo la mayoría de las veces dominante el padecimiento que la acción, es indispensable comprender este proceso de inadecuación que se da precisamente por el primer género de conocimiento, la imaginación, y que como ya había hecho ver Spinoza en la parte dos, el hombre no se equivoca porque imagine, sino porque desconoce las causas y se encuentra más bien privado de conocimiento, esto es que no es lo mismo errar, que ignorar, nos recuerda al escolio de E2P35²¹⁹, es decir donde imaginar no da lugar ni a la verdad, ni a la falsedad, sin embargo sí se constituye tal capacidad humana en la condición misma a partir de la cual podemos conocer o engañarnos, entonces el lugar de la imaginación, su juego en la vida afectiva-pasional es vital para nuestra existencia, principalmente porque a partir de ello damos cuenta de nuestra servidumbre o nuestra libertad.

Por lo expuesto respecto al *conatus*, se sigue entonces que:

Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria. (E3P10)

Nuestra alma se esforzará por afirmar la existencia del cuerpo y por tanto una idea que niegue tal existencia es contraria a nuestra alma (Demostración), esto es,

La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma. (E3P11)

En consecuencia,

El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (E3P12)

²¹⁹ Donde Spinoza precisa que: "...en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro."

Estas tres proposiciones son la genealogía misma de su teoría de los afectos y se constituyen en las afirmaciones que permiten comprender por qué el ser humano en tanto potencia o grado de intensidad puede ya sea potenciar su condición esencial en la existencia, conocerse y actuar o padecer e ignorar, es decir ser potencia o impotencia, someterse o liberarse por la fuerza y condición misma de los afectos que se despliegan en ese orden causal de determinaciones que le constituyen naturalmente, esto es en la continuación indefinida de la duración, siendo esta la expresión misma de ese *conatus* o perseverancia dinámica de la cosa en el ser.

En el Escolio de E3P11 da lugar a los otros dos afectos que junto con el deseo componen y de los cuales surgen la variedad de todas las demás figuras de la afectividad, a saber la alegría y la tristeza. Estos tres afectos primarios (deseo, alegría y tristeza) en cuya construcción conceptual se esfuerza Spinoza, constituyen los puntos de registro de la diversidad de formas afectivas, cuya variabilidad y multiplicidad dependen de cada individuo, así como del despliegue de su capacidad para actuar o padecer, por ello siendo precisamente consecuente con la lógica genética de las definiciones de los 48 afectos que aparecen en su teoría, todos derivan de estos tres primarios, hablaremos de ellos en el siguiente apartado.

Hay que resaltar también que tanto el contenido de la proposición 11 como de la 12 demuestran que en tanto el cuerpo se encuentre afectado por el modo de algún cuerpo exterior, el alma lo considerará como presente, esto es mientras el alma lo imagina el cuerpo está afectado por ese cuerpo externo, por tanto mientras el alma imagina cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo, éste a su vez, es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar, entonces la potencia de pensar del alma es aumentada o favorecida, y con ello el alma se esforzará cuanto pueda por imaginar esas cosas, estén o no presentes.

Entonces la potencia de actuar del individuo está determinada por las afecciones y los afectos, por un lado las afecciones que constituyen las modificaciones del modo, así como los efectos de otros modos sobre él, por ejemplo las huellas corporales y sus ideas correspondientes (E1P17S); por otro dichas afecciones como imágenes o ideas que acontecen en el cuerpo y el alma del modo, transitan por diversas variaciones o estados, dichas variaciones o duraciones son los afectos mismos²²⁰, y constituyen los planos y paisajes afectivos de los individuos en el proceso mismo de su duración; en tales condiciones de variación, esto es de pasar

²²⁰ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 62.

de un estado de mayor a un estado de menor perfección, el cuerpo y el alma han de aumentar o disminuir su potencia de acción.

Los afectos o los sentimientos son en general pasajes, experiencias vividas, esto es son transitivos, cambian, se modifican y afectan las condiciones del modo, envolviendo mayor o menor realidad, esto es por la definición general de los afectos, “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.” En ese sentido las variaciones que se producen por los afectos, en el alma y el cuerpo humano pueden en el caso de las pasiones contribuir al debilitamiento del individuo, o en el caso de ser un afecto activo contribuir al fortalecimiento del mismo individuo; por eso la alegría y la tristeza se constituyen en los otros dos afectos primarios que producen la experiencia del cambio de una mayor a una menor perfección, es decir en la afirmación de una mayor o menor realidad, “el alma pasa a una mayor o menor perfección cuando le acontece que afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una mayor o menor realidad que antes” (Explicación en Definición general de los afectos). Dicho pasaje de una mayor a una menor y viceversa perfección o realidad por la que transita el modo existente, se llama para el caso del aumento en su potencia, alegría; y para el caso de la disminución de la potencia, tristeza, hablaré de estos sentimientos en el siguiente apartado.

Podemos destacar, que las pasiones en tanto tales, así como su transformación en afectos no son meros rasgos psicológicos de la conducta humana, ellas son “energías naturales” que ya sea que muestran las fuerzas que determinan interna o externamente la capacidad de los individuos de actuar o padecer, también son los dispositivos que a través de su elaboración dan lugar al conocimiento y transformación de nuestra condición humana²²¹, y constituyen la expresión real de nuestra pertenencia y autonomía. En su teoría hay una identidad entre cuerpo y mente, sean activos o pasivos sucediendo simultáneamente, dicha identidad se da asimismo, entre el *conatus* y *cupiditas*, entre afectos e inteligencia, de ahí que la paradójica relación entre necesidad y libertad, vista desde la perspectiva de la afectividad sea la consecuencia fundamental de toda acción y experiencia ética.

²²¹ Cfr. Remo Bodei, OpCit, pág. 67.

2.3.3. Deseo, alegría y tristeza

En el esolio de la proposición 11, Spinoza menciona por primera vez los afectos de la alegría y la tristeza, diciendo que el alma puede, dado que todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano han de ser percibidas por el alma humana, recordando tanto E2P7 y E2P14 más su demostración, el alma en efecto puede padecer grandes cambios, y así *“pasar, ya a una mayor o una menor perfección, estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza”*;

De aquí en adelante, entenderá por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”.

Agregaré que tanto el placer como el dolor se refieren al hombre cuando una parte resulta más afectada que las otras, pero el regocijo y la melancolía cuando todas resultan igualmente afectadas, y aclara que fuera del deseo, la alegría y la tristeza no reconoce ningún otro afecto primario, todos los demás surgen necesariamente de estos tres.

Estas mismas definiciones aparecerán al final de E3, en las Definiciones de los afectos con una explicación importante,

Digo “paso”, pues la alegría no es la perfección misma. En efecto: si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría, lo que es más claro aún en el caso de la tristeza, afecto contrario de aquélla. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la “privación” no es nada; ahora bien el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto de pasar a una perfección menor, esto es, el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre.

Está claro por la definición misma, que tanto la alegría como la tristeza son pasiones por las que el alma transita sea a una mayor o menor perfección, en ese sentido el poder de afección se encuentra constantemente variando, de acuerdo a dichas pasiones, podríamos decir entonces que de manera relativa se satisface la necesidad del modo existente en su capacidad de afectar y ser afectado. Sin embargo dichas variaciones y esto es indispensable para comprender las figuras afectivas que desarrolla Spinoza, tienen como causa algo exterior al modo, es decir bajo un mismo poder de afección la potencia de acción fluctúa constantemente, por ello decir que se pasa a dicha mayor o menor perfección o realidad, no significa decir justamente que en dicho hecho afectivo el individuo adquiera o se prive de la perfección, tal como lo

establece en la explicación la privación no es nada, sino que la vivencia de transitar a una perfección mayor o menor implica que la potencia de obrar resulta disminuida o aumentada.

¿Qué significa que la causa sea exterior al modo y qué implica esto en términos de la acción o el padecimiento del individuo? así mismo ¿qué significa en términos del conocimiento? Podemos iniciar la respuesta a estas preguntas recordando por la definición 1, que una causa adecuada es aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma, esto es la causa exterior es aún causa inadecuada o parcial, esto es su efecto no se entiende por ella sola sino por otros efectos. En tanto las afecciones que experimenta el individuo, su cuerpo y su mente se den a partir de construcciones de ideas confusas o imaginarias, estamos en el terreno de las pasiones, esto es a pesar de que transitemos por vía de la alegría a una mayor realidad, nuestra potencia de obrar sigue siendo producto de una pasión, es decir permanecemos en un estado pasivo frente a nuestra potencia misma, aún sin poseerla. Aunque la alegría sea una transición que incrementa la potencia de obrar del hombre, aún bajo estas condiciones el alma padece, esto es el individuo aún es incapaz de concebir adecuadamente sus acciones, de suerte que dado que todos los afectos remiten al deseo, la alegría y la tristeza, cuando el alma se ve afectada de tristeza su potencia de pensar y de entender se ve disminuida, por lo que ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en cuanto actúa (E3P59); en cambio la alegría y el deseo pueden referirse a ella en ambos sentidos, en cuanto padece y en cuanto actúa.

Mientras nuestras vivencias afectivas, nuestros sentimientos emerjan del encuentro con otros modos existentes, es decir de otros cuerpos que nos afectan, nuestras ideas serán explicadas de manera confusa, esto es tendremos ideas parciales e inadecuadas, ahora bien, esto evidentemente por las condiciones mismas de la existencia es inevitable, y justamente no se trata de evitarlo pero sí de reconocer aquellos encuentros que nos conducen a una mayor perfección, nuevamente la imaginación juega un papel fundamental en este proceso de consciencia y dado que en la filosofía de Spinoza ningún aspecto deja de ser una afirmación de la esencia y la naturaleza que nos constituye, así el modo existente puede bien encontrarse con modos que le convienen o con modos que le destruyen, y en ese sentido la capacidad de afección se satisface mediante afectos ya sea alegres

o tristes²²². Esto es la potencia como *conatus* se satisface en función de las afecciones o las ideas de los objetos y las relaciones con las que se encuentra, de suerte que la satisfacción necesaria que expresa nuestro grado de potencia, nuestro *conatus* se verá manifestado de acuerdo a la relación dada, y entonces las variaciones e intensidades son múltiples y diversas en función tanto de la naturaleza o esencia de cada quién, como de la relación correspondiente, así por ejemplo, hay cosas que nos pueden afectar más o menos, el ser humano difícilmente ve un árbol y se enarbola, en cambio ve algo triste y se entristece²²³, aunque este ejemplo resulte un tanto obvio, lo cierto es que el impulso, los apetitos y el deseo varían en grados, sucediendo que:

Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro. (E3P57).

Así explica en la demostración, que dado que todos los afectos remiten al deseo, la alegría o la tristeza, el deseo es la misma naturaleza de cada modo i.e. cada individuo difiere del deseo de otro en cuanto difiere la esencia o la naturaleza de uno y de otro. La tristeza y la alegría por ser las pasiones que favorecen o reprimen la potencia de cada quién, es decir su esfuerzo por perseverar en su ser, se concluye que la alegría y la tristeza constituyen el deseo mismo, “en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores”.

Será a partir de la proposición 12, ya citada, que Spinoza de lugar a la caracterización de los afectos mediante la descripción de aquello que afecta al alma, esto es los afectos que le potencian o los que la debilitan, estas variaciones se dan en el alma mientras ella imagina, es decir la vivencia de dichas afecciones son reacciones imaginarias y pertenecen en términos del conocimiento al primer género.

Veamos cómo se da este despliegue de las diversas figuras afectivas en el proceso de las interacciones imaginarias, así como de qué manera estas satisfacen en sus propias condiciones pasivas la necesidad de satisfacción y de perseverancia del ser en la existencia, es decir cómo expresan desde dicha condición imaginaria la potencia de obrar de cada individuo, aunque evidentemente no signifiquen propiamente una acción del alma y el cuerpo sino una pasión. De alguna manera lo que hay que resaltar es que precisamente sucede que la potencia que se esfuerza

²²²Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 123.

²²³ Cfr. Marina, José Antonio, et.al. *Diccionario de los sentimientos*, Editorial Anagrama, 4ta. Edición, Barcelona 2007, pág. 65.

por mantener una determinada condición en función de dichas variaciones afectivo-pasionales se expresa, ya sea que está se vea disminuida o aumentada.

2.3.4. Función de la imaginación en la dinámica de las pasiones

Spinoza al restituir el lugar del cuerpo y las pasiones en la dinámica afectiva, restituye la función de la imaginación en dicho proceso, ya que los afectos/sentimientos se constituyen en el pasaje o tránsito a estados de realidad donde el territorio del deseo despliega y expande las condiciones mismas del conocimiento y composición de ser humano en el mundo, de sus relaciones y posibilidades de la conciencia de sí mismo, de los otros y de la naturaleza en su conjunto.

La esencia natural de los seres humanos se afirma en la medida en que éste da forma a su esencia actual, es decir ya sea que actúe o padezca se esforzará por mantener su existencia, expresando con ello su potencia de vida. Siendo su esencia necesariamente activa como modo de la naturaleza su “ser-en-el-mundo” se manifiesta por la inmanencia del deseo, así la red de relaciones causales que lo determinan afectivamente se constituyen en manifestaciones de su pensamiento en el orden del conocimiento.

La imaginación entonces, funda el contenido de la vida pasional, así el alma se esforzará en cuanto pueda por imaginar lo que aumente o favorezca la potencia de obrar del cuerpo (E3P12), bajo dicha condición afirmativa,

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 aquéllas. (E3P13)

Es decir, “la potencia del alma y del cuerpo queda disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra que excluya la existencia de aquélla; por tanto, el alma se esforzará cuanto pueda en imaginar o recordar esa otra cosa.” (Demostración). De esta proposición se desprenden los sentimientos de amor y odio.

Escolio: El *amor* no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el *odio* no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior. Vemos, además, que el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia.

Amamos u odiamos en la medida en que nuestra alma imagina que ciertas cosas o situaciones afectan aumentando o disminuyendo la potencia de nuestro cuerpo, así nos esforzamos por conservar o apartar la presencia de aquella cosa que amamos u odiamos, siendo el amor y el odio variaciones pasionales que se expresan como alegría en tanto que aumentan nuestra potencia de construir ideas aunque

imaginarias, por ejemplo la presencia o no de la cosa amada, así como la potencia de nuestro cuerpo, o como tristeza disminuyendo nuestra potencia, y procurando alejar o rechazar aquella idea o presencia que odiamos.

Desde la imaginación y dados a la existencia los seres humanos desplegamos una diversidad de afectos/sentimientos que experimentaremos ya sea con alegría o tristeza, porque aumentarán o disminuirán nuestra potencia de obrar, y en tanto modos existentes nos esforzaremos en mantener aquello que nos permita sostenernos en la existencia, dada la condición misma de que todo afecto es una forma del deseo, de tal suerte que todos los modos singulares y particulares se esfuerzan por mantener su ser en esta red de causas y determinaciones, por tanto nos encontramos siempre expuestos a múltiples transformaciones dependiendo la forma en que cualquier modo existente induzca a otras partes a entrar en tal o cual relación, ya sea componiéndola o destruyéndola, es decir los modos existentes no necesariamente se componen unos con otros, la existencia en la duración implica una lucha constante de potencias, por eso afirma el axioma de la parte IV: *“En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”*, es decir hay una “tensión en la perseverancia”²²⁴. En esta lucha de fuerzas las percepciones imaginarias y las pasiones que se despliegan juegan un papel fundamental en las condiciones bajo las cuales el alma y cuerpo de los individuos se ve potenciada o mermada por la compleja red de relaciones a las que se encuentran abierta y necesariamente expuestos, así experimentamos pasiones y nos encontramos constantemente desde el exterior frente a relaciones que se componen o convienen con nuestra naturaleza, así como con aquellas que la descomponen. Dichas determinaciones son inevitables, por ello la necesidad de comprender la naturaleza misma de las pasiones, así como la fuerza de la razón para obtener de tales condiciones afectivas, aquellas que nos sean más benéficas y en ese sentido transitar hacia una mayor realidad y conocimiento de nuestra potencia, y eventualmente hacia un estado de felicidad. Pero hace falta mirar en la complejidad de dichas variaciones, esto es en las condiciones mismas en que desde lo imaginario nos constituimos para comprender nuestro estar en el mundo, comprender nuestra dinámica pasional implica reconocer el territorio del deseo.

²²⁴ Vidal Peña, E, pág. 293.

Bajo el orden de la imaginación todas las formas afectivas desplegadas serán pasivas, sólo que unas más dichosas y otras más tristes. Desde la proposición 12 y hasta la 57 de esta parte tres, Spinoza expondrá y explicará todas las variaciones que se dan al alma y al cuerpo del individuo y que se constituyen bajo la condición misma de la imaginación.

Evidentemente no mencionaremos todas estas proposiciones, ni tampoco las variaciones de afectos de las que ellas dan cuenta, sino sólo de aquellas cuyo pasaje delimita aspectos que nos permiten comprender al individuo o sujeto humano como deseo en esta dimensión perceptual que es la imaginación, es decir aquellas que consideramos nos permiten dar cuenta de las condiciones del *conatus* de esta subjetividad anhelante que somos y que reflejan consecuentemente nuestra disposición afectiva.

Los individuos como modos existentes en acto estamos abiertos a experimentar por nuestra propia naturaleza, una multiplicidad de afectos por los efectos de causas exteriores a nosotros, producto de nuestra relación con otros modos o individuos igualmente deseantes, en esta relación de fuerzas, tanto nuestro cuerpo como nuestra alma por el *conatus*-deseo se esforzará en ser, de suerte que las confusiones que en este ámbito de percepción imaginaria construimos determinan necesariamente nuestra capacidad para obrar, así por ejemplo por la proposición 15, cualquier cosa puede ser por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo, es decir podemos amar u odiar ciertas cosas sin conocer la causas de ello, simplemente por lo que se ha llamado “simpatía” o “antipatía”, Spinoza aclara en el escolio que no hay nada de misterioso u oculto en este tipo de percepción, sino simplemente se trata de aquellos objetos o cosas que nos afectan por ser semejantes o no y en realidad se trata de cualidades que comúnmente se manifiestan, de ahí que:

En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiamos esa cosa. (E3P16)

Así mismo,

Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez. (E3P17)

Por la proposición 16, podemos amar u odiar alguna cosa que imaginamos semejante sin conocerla, es decir porque la imaginamos semejante a nosotros o similar la valoramos de acuerdo a lo que nos produce de manera aparente, de suerte

que por la siguiente proposición y por la disposición de nuestra alma y nuestro cuerpo podemos con igual intensidad amar y odiar una misma cosa a la vez, esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios se llama “*fluctuación de ánimo*”, es decir un mismo objeto puede ser causa de contrarios afectos tanto por el hecho de que el cuerpo es compuesto como porque el alma en su capacidad de afección imaginaria puede experimentar afectos contrarios por una misma cosa con igual intensidad, de tal manera esta capacidad de afección es lo mismo que la duda respecto a la imaginación, es decir que la fluctuación de ánimo en términos afectivos es lo mismo que la duda en términos cognitivos, así explica que este tipo de fluctuación como la duda no sólo provienen de encuentros accidentales, sino también brotan de encuentros con objetos que son causa eficiente, esto es, un solo y mismo objeto puede ser causa de varios y contrarios afectos (Escolio). Así, la fluctuación de ánimo, esto es el sentimiento de amor y odio a la vez, se experimentará con mayor intensidad cuando la causa que lo produce es conocida, por ejemplo cuando se trata del deseo por alguien amado que produce la imagen de pertenencia, y dicho en términos más actuales genera la dependencia emocional, es decir cuando brotan los sentimientos de envidia y celos por la cosa amada, esta condición aparece en la Proposición 35:

Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y envidiará a ese otro.

A dicho amor y odio hacia la cosa amada, al que se le une la envidia, se le llama *celos*, y en efecto se trata de una fluctuación de ánimo, de un sentimiento de amor y odio igualmente intenso, y más, porque experimentaremos no sólo tristeza por la cosa que amamos, sino que le odiamos más que si no se le hubiera amado, es decir el odio será mayor cuanto mayor haya sido el amor (E3P38), esto es así porque dado que el individuo se esfuerza por conservar cuanto puede lo que le ha provocado alegría, considera a la cosa amada como presente, así tanto el esfuerzo por conservarla como por ser a su vez amado, ambos esfuerzos se ven reprimidos por el odio a la cosa amada, es decir “aparte de la tristeza que causó el odio, surge otra en virtud del hecho de haber amado la cosa, y, por consiguiente, considerará la cosa amada con un afecto de tristeza mayor, es decir, le tendrá más odio que si no la hubiese amado, y tanto más grande cuanto mayor haya sido el amor.” (Demostración P38); por ello en el escolio de la proposición 35 Spinoza resalta que esta fluctuación de ánimo que son los celos, suele ser muy intensa porque el individuo se ve obligado

a unir la imagen de la cosa amada a la que ama y odia a la vez, a la imagen de aquel que odia y envidia, es decir, “quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro...”²²⁵. Evidentemente cualquiera que ha experimentado este tipo de “frustración”²²⁶ y fluctuación de ánimo por alguien amado con dicha intensidad, comprenderá como se juega desde el orden imaginario la capacidad afectiva y el *conatus* de los individuos.

De tal manera que las percepciones bajo este orden de la imaginación, esto es los afectos que nutren la existencia sea aumentando o disminuyendo la potencia con dichas o tristezas, muestran la inconstancia y la perturbación que el alma y el cuerpo padecen de manera permanente en la duración, por ello “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra.” (E4P5), es decir en tanto que permanezcamos fluctuando y forjándonos imaginaciones i.e. experimentando afectos en virtud de causas exteriores padecemos necesariamente (E3P56); de suerte que en esta lucha de fuerzas, “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (E4P7).

Con lo dicho y el ejemplo anteriormente expuesto respecto a una de las formas afectivas como la fluctuación de ánimo y otras derivaciones en el caso del amor hacia una cosa amada, se da cuenta que en la dinámica afectiva la potencia de acción de los individuos, la *vis existendi* o fuerza de existir que en ocasiones menciona Spinoza, se encuentra sometida a múltiples variaciones, así el *conatus* es claramente el esfuerzo por aumentar dicha potencia de acción, así como por experimentar lo más posible pasiones alegres, que sería la tercera determinación del *conatus*²²⁷, que se establece en la proposición 28 de E3, a saber:

Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza.

²²⁵ Respecto a este escolio, Vidal Peña señala que en la cruda definición y descripción que hace Spinoza de los celos sexuales, en términos de fobia hacia las excreciones genitales, no sólo es un modelo del rasgo materialista que da a su analítica de los afectos, sino también muestra la razón por la que su filosofía fascinará tanto a Freud como a Lacan posteriormente por el carácter precursor del psicoanálisis freudiano. Cfr. Ética, Nota 62, OpCit, pág. 236.

²²⁶ “La *frustración* es un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida”. En Definiciones de los Afectos, E, pág. 270.

²²⁷ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 124.

Es decir, en nuestro actuar los seres humanos muy probablemente sin darnos cuenta de tal capacidad, buscamos permanentemente de acuerdo a la teoría del holandés perdurar, y por ello nos esforzamos por generar alegrías y eliminar las tristezas, aunque en ocasiones cuando estamos en el terreno de las imaginaciones pareciera lo contrario, sobre todo cuando es mayor la fuerza que nos tiene sometidos, es decir cuando efectivamente no hemos logrado llevar al máximo nuestro poder de ser afectado, esto es mientras seguimos expuestos al azar o el albur de los encuentros. Hace falta aún, un esfuerzo por organizar los encuentros, y este sólo puede darse por vía de la razón. Así, como señala Deleuze “El *conatus*, como todo estado de potencia, siempre está en acto. Pero la diferencia radica en las condiciones en que se realiza este acto”²²⁸.

En concreto uno puede dedicar toda esa energía natural de la que disponemos por el simple hecho de que “la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o la Naturaleza” (E4P4D), en tan sólo mantener el incremento de pasiones alegres, incluso aunque esto implique esforzarse por destruir aquello que le amenaza, por ejemplo dirá “Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará” (E3P20) o “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él” (E3P22) o “Nos esforzamos en afirmar, de una cosa que odiamos, todo aquello que imaginamos la afecta de tristeza, y, por el contrario, en negar aquello que imaginamos la afecta de alegría” (E3P26), y así sucesivamente. En esta medida el *conatus* determina nuestro derecho como modo existente en la naturaleza, y así:

Sacamos, pues, la conclusión de que no está en el poder de cada hombre usar siempre la razón y mantenerse en la cumbre de la libertad humana; y sin embargo cada cual se esfuerza siempre por conservar su ser mientras está en él y, puesto que el derecho de cada cual tiene por medida su potencia, todo aquello a lo que tiende su esfuerzo y todo lo que hace, sea sabio o insensato, lo hace por un soberano derecho de naturaleza. De donde se deduce que el derecho y la regla de naturaleza con los cuales nacen todos los hombres y con los que viven, las más de las veces, sólo impiden aquello que nadie tiene deseos o posibilidad de hacer; no son contrarios a las luchas, ni a los odios, ni a la cólera, ni al engaño ni absolutamente a nada de lo que la apetencia aconseja. Lo cual no tiene nada de sorprendente porque la naturaleza no está sometida a las leyes de la razón humana que tienden únicamente a la verdadera utilidad y a la conservación de los hombres. Abarca muchas otras que conciernen al orden eterno, a la naturaleza entera, de los que el hombre es una pequeña parte. (...) Todo esto que en la naturaleza nos parece ridículo, absurdo y malo, presenta esta apariencia

²²⁸ Ibídem, pág. 125.

únicamente porque nosotros sólo conocemos las cosas en parte, e ignoramos en su mayor parte el orden de toda la naturaleza y las relaciones que existen entre las cosas; nosotros queremos que todo esté dirigido de acuerdo con nuestra razón, y sin embargo lo que la razón afirma que es malo sólo lo es con respecto a las leyes de nuestra naturaleza, pero no lo es si se consideran el orden y las leyes del universo.²²⁹

La necesidad de comprensión y no de rechazo que Spinoza busca dar a la naturaleza afectiva de los seres humanos, tiene como intención principal como ya hemos señalado, enmendar el entendimiento, dando cuenta necesariamente de las condiciones mismas en las que nos constituimos personal y colectivamente, de ahí su denuncia constante y crítica frente a aquellas formas que promueven la impotencia humana y por ende su crítica a las pasiones tristes. Pero desde ese lugar de clara comprensión del deseo, será entonces también derecho natural y parte de la potencia del *conatus* humano, el uso de ese segundo género de conocimiento que es la Razón, el cual a su vez es fuerza afectiva por cuya mediación los individuos logran ya no ser mero padecer, inconscientes de las causas que los determinan sino ser dueños de su propio potencial.

Basta agregar en este apartado, los planos y paisajes que se tejen en la dinámica de las pasiones, a partir de las reacciones imaginarias en el tiempo, así como la importancia que adquiere la consideración de sí en la construcción y transformación de la subjetividad desde la vivencia de las pasiones.

En la proposición 17 de E2, se ha planteado que el cuerpo humano al experimentar una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo cualquiera exterior, el alma en consecuencia ha de considerar dicho cuerpo exterior como existente en acto, es decir como algo que le es presente, hasta que experimente alguna afección que excluya dicha existencia lo seguirá considerando como presente; a partir de dicha condición, los individuos experimentarán un aumento o disminución de su potencia, esto es de alegría o de tristeza con una temporalidad siempre presente, es decir:

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.
(E3P18)

Esto significa que la percepción de la imagen de una cosa es la misma, se experimenta con la misma intensidad afectiva, aunque está se refiera a un tiempo pretérito, futuro o presente, es decir la disposición de su cuerpo como de su alma será la misma en términos afectivos, sea generándole alegría o tristeza,

²²⁹ Spinoza, TP, Capítulo II, en O.C., OpCit, pág. 323. Al respecto también en TTP, Capítulo 16.

independientemente de que la cosa sea de algo pasado, futuro o en efecto sea presente.

Las implicaciones afectivas de esta forma de afirmar la cosa como presente, independientemente de que este o no esté presente, de que haya sucedido o vaya a suceder, es que se nacen sentimientos como: la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción (E3P18SII). Específicamente de la esperanza y el miedo hablaremos en el siguiente apartado, sin embargo podemos decir que en la dinámica afectiva los tiempos se colapsan, la experiencia de tal afecto se vive con la misma intensidad sea que provenga de un recuerdo, de algo por venir o de algo que está siendo presente, para el alma tanto como para el cuerpo esta imagen está presente, dichas pasiones son dudosas, nuevamente se vuelve a conectar la duda y la imaginación, generando una perturbación o digamos una vulnerabilidad del ánimo; es decir lo que caracteriza a este tipo de afectos es que no hay constancia en ellos, la fluctuación es tal que nada es en realidad, el presente por ejemplo tanto para la esperanza como para el miedo es cedido en beneficio de un futuro imaginario²³⁰, volveremos sobre esto.

Es importante señalar cómo se definen, a partir de esta proposición la satisfacción y la insatisfacción, la primera es una alegría que se acompaña por la idea de una cosa pretérita que ha sucedido contra lo que temíamos, y la insatisfacción es una tristeza, acompañada por la idea de una cosa pretérita, que ha sucedido contra lo que esperábamos, como se ve estos dos afectos se relacionan con la esperanza y el miedo, y todos en concreto se experimentan dudosamente, esto es en realidad son la evidencia del sentido imaginario, ahora bien la pregunta que cabría hacernos es ¿qué sostienen?, es decir da la impresión de que contienen algo, tal sensación me parece es que sustraen la existencia a un tiempo ilusorio, y entonces nada sucede en realidad, nada es, la pasividad en este sentido es mayor, el sujeto y su vulnerabilidad afectiva queda a merced de situaciones inexistentes y esto implica una sustracción o negación de sí mismo por la inconstancia que implican tales afectos, de ellos como veremos se construye la servidumbre imaginaria de los hombres.

Respecto a la consideración de sí, los individuos buscamos por nuestra esencia perseverar en el propio ser tanto respecto a nosotros mismos como respecto a los otros que percibimos conviene e incitan alegría en nosotros, lo mismo en rechazar a los que o lo que nos provoca tristeza, de suerte que “afirmamos de nosotros y de la

²³⁰ Al respecto ver Nota 35 de Vidal Peña en E, OpCit, pág. 22.

cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría, y negamos todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza” (E3P25), así mismo cualquier cosa que consideramos semejante a nosotros independientemente que la conozcamos o no, le imitaremos, por lo que en términos generales nuestra relación con los otros estará determinada por el esfuerzo con el que hacemos aquello que imaginamos los hombres miran con alegría, y detestaremos hacer aquello que imaginamos los hombres odian (E3P29), esto es así, aunque los otros individuos no nos sean cercanos afectivamente. Es decir de este tipo de sentimientos devienen aquellos como la ambición, la humanidad, la alabanza y otros. Básicamente cuando estamos aún frente a la variabilidad afectiva de los afectos imaginarios, bajo el dominio de las pasiones y la causalidad externa juzgaremos las cosas que nos afectan sea de alegría o tristeza en función de tales efectos que provocan en nosotros, por lo tanto el hombre es consciente de sí en tales circunstancias a través de las afecciones de lo que imagina afecta a los demás,

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 considerará a sí mismo con tristeza. (E3P30)

Desde esta perspectiva y dado el esfuerzo que cada quien hace por imaginar aquello que le afirme su potencia, surgirán sentimientos como la gloria, la soberbia, la vergüenza, el contento de sí o el arrepentimiento. Así mismo buscamos que aquel que amamos nos ame a su vez, esto es que al sentimiento por la cosa amada se suma la idea de nosotros mismos por ser amados y reconocidos (E3P33), en caso contrario podemos imaginar también que si aquel que amamos nos odia, entonces nos entristecemos generando afectos como la ira.

Cada cual entonces, juzgará según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, siendo generalmente un juicio producto de la inconstancia afectiva que puede variar en fuerza y contradicción según la circunstancia y el individuo (E3P51S), de ahí que el alma se esfuerce por imaginar sólo lo que afirma su potencia de obrar, puesto que es eso lo que le hace sentirse imaginariamente libre (E3P54) siendo la alabanza por ejemplo algo que buscamos, en cambio “cuando el alma imagina su impotencia, se entristece” (E3P55), entonces surgen sentimientos como la humildad, que es una tristeza acompañada de la idea de nuestra debilidad (Definiciones de los afectos), se concluirá que se dan tantas clases de deseo como clases de alegría o tristeza hay y de objetos que nos afectan (E3P56S).

Nuestras experiencias afectivas bajo estas condiciones de la imaginación son en resumen, no estados fijos puesto que varían considerablemente y por ello decimos que el alma vacila y que se trata de procesos, meras transiciones inciertas cuyas impresiones corporales y sus ideas no son aún claras, por lo expresado con anterioridad que tanto las ideas confusas como las adecuadas se siguen con la misma necesidad y se refieren al hombre en cuanto padece, en ese sentido se dice que estamos sometidos y deliramos.

Al final del escolio de la primera proposición de E4, Spinoza sostiene que "...las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos."

Asume entonces, la imposibilidad de sustraernos del orden imaginativo por lo que "no opone la realidad a lo imaginario, sino la realidad de lo imaginario a la realidad concebida por el conocimiento racional o por el intuitivo"²³¹, así conocer significa dar cuenta de los diferentes ordenes, y en esa medida a mayor claridad racional menor ambivalencia afectiva, y mayor conciencia sobre el propio poder de existir. Cada transición o estadio de conocimiento va expresar cierto tipo de flexibilidad y dominio frente al estadio anterior, de suerte que la conservación y la perseverancia adquieran una autonomía tal que podamos disfrutar de una alegría activa.

2.4. La servidumbre de las pasiones

Spinoza iniciará la cuarta parte de su *Ética* titulada "De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos" con un prefacio donde además de explicar que su propósito es dar cuenta de las causas de la servidumbre, volverá sobre los planteamientos críticos hechos en el apéndice de la primera parte, es decir el problema del bien y del mal, estableciendo que se trata de expresiones de las percepciones imaginarias que hacen los seres humanos, construyendo desde esta posición una crítica radical respecto a la concepción tradicional de la ética, en el sentido de que reemplazará la idea de una Moral trascendente que opone el bien y el mal, por el carácter práctico e inmanente de lo que resulta bueno o malo para la existencia.

Llamo "servidumbre" a 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

²³¹ Remo Bodei, *OpCit*, pág. 71.

punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. (E4Pref)

El individuo humano considerado como parte de la Naturaleza, posee esencialmente una potencia de acción que le corresponde de acuerdo a su condición como modo finito, su existencia en la duración se encuentra determinada por su *conatus*, el cual como ya se ha explicado previamente constituye su esencia como deseo, de suerte que siendo alma y cuerpo los individuos perseverarán en ser y en buscar todo aquello que afirme su potencia.

En dicha circunstancia la servidumbre es el resultado de cómo se establezcan las relaciones, esto es cómo se exprese su capacidad de afectar y ser afectado dentro de las específicas conexiones y series causales a las que se encuentra expuesto respecto a las diversas potencias asimismo determinadas, es decir las relaciones entre sujetos humanos y su dinámica afectiva natural como parte de otras composiciones de individuos²³².

En la dinámica afectiva entonces las diversas expresiones o formas de los afectos, ya sea que provoquen en el individuo alegría o tristeza, aumentando o disminuyendo su potencia de obrar, mientras sus causas se mantengan exteriores a él mismo, serán experimentadas de forma pasiva, es decir estando a merced de las percepciones imaginarias que dichos afectos le generan. Las variaciones y perturbaciones tanto de su alma como de su cuerpo son de tal diversidad que por mucho que se esfuerce en buscar afirmar hasta donde le es posible su potencia, no sólo encuentra potencias de mayor grado que la suya, sino que permanentemente se vive dominado por tales pasiones, cuyos estados, por su propia variabilidad merman su capacidad de acción, así como sus posibilidades de conocimiento.

La impotencia humana es relativa en ese sentido a la capacidad de cada humano, es decir a su potencia como grado de intensidad dado a la existencia para resistir el embate y la constricción de otras potencias que se le imponen, e incluso las que el mismo se impone producto de su propia imaginación. Entonces dado que nos hemos preguntado cómo puede el ser humano reprimir afectos tales como el miedo y la esperanza, habría que tener presente el hecho de que la naturaleza afectiva y la naturaleza cognitiva coexisten²³³, sobre esta línea de reflexión trabajaremos con

²³² Cfr. Vidal Peña, *Ética*, Nota 2, pág. 279.

²³³ Al respecto Marilena Chaui plantea en su excelente artículo “¿Imperium o Moderatio?”, que es precisamente porque para Spinoza el cuerpo y la mente son activos y pasivos simultáneamente que elabora una ciencia de los afectos y no una teoría de las pasiones. La subversión conceptual que establece le permiten demostrar que aquel que tiene un cuerpo apto para la pluralidad de afecciones simultáneas tiene una mente apta para la pluralidad de ideas simultáneas, de manera que la libertad humana es potencia para lo múltiple simultáneo cuando se explica

mayor precisión en la última parte de este estudio, sin embargo para éste tipo de pasiones cuya fuerza merma considerablemente la potencia de los individuos y dado que funcionan colectivamente de manera inconsciente, sucede que se complica la posibilidad de dominarlos.

Recordemos que la potencia de cada cosa singular y por tanto el tránsito a una mayor o menor perfección o realidad se encuentra determinado por las condiciones en las que está cosa logra su individuación y no porque sus actos sean buenos o malos; la impotencia de los sujetos se traduce como una especie de equilibrio en esa tensión en la perseverancia, la tensión del límite inmanente del deseo, es decir de las fuerzas que determinan el *conatus*, por tanto dicha impotencia no es ausencia de potencia, ni tampoco un poder que no encuentre límites con otras fuerzas, la impotencia puede implicar renuncia a dar cuenta de los mecanismos imaginarios que determinan la imposición afectiva y así permanecer en la ignorancia²³⁴, y asimismo aceptación de aquellas formas morales o doctrinas que admiten que es bueno lo que produce tristeza y malo lo que produce alegría, recordando aquel sentido de que sólo un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mi dolor (E4Ap31).

La impotencia es siempre tristeza y por tanto la servidumbre humana implica pasividad, esto es estar bajo los altibajos de las pasiones implica ignorancia, así la servidumbre sólo puede ser comprendida como parte de una lógica causal, es decir a través de las causas que la generan, por ello la necesidad de comprender las relaciones de fuerza que se dan a través de las afecciones, para descubrir y construir las estrategias que permitan establecer una organización racional y por tanto útil de los afectos, es decir transformarlos en activos y entender entonces los que potencian nuestra existencia y nos conducen a la experiencia de una vida dichosa.

Ante la servidumbre, el hombre se encuentra literalmente condenado, es decir condenado a vivir marginalmente, porque eso implica la ignorancia, estar fuera de las posibilidades del conocimiento, y por lo tanto "...a permanecer enredado en la pasividad y en la relativa debilidad de las pasiones y de la imaginación"²³⁵, de ahí que la denuncia spinoziana elaborada en el terreno afectivo concretamente respecto a la servidumbre humana, se encuentra en el hecho mismo de considerar la naturaleza de las pasiones humanas y al ser humano mismo como si se tratase de

sólo por la leyes necesarias de la naturaleza. La libertad entonces no se encuentra en la distancia que establece el libre arbitrio entre mí y yo misma, sino en la proximidad máxima de mí conmigo misma, esto es la identidad de lo que soy y lo que puedo. En *El Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, OpCit, pág. 31.

²³⁴ Cfr. Vidal Peña, E, Nota 4, OpCit, pág. 280.

²³⁵ Remo Bodei, OpCit, pág. 114.

cualquier otra cosa en la naturaleza, “He considerado, los sentimientos humanos, el amor, el odio, la cólera, la envidia, la soberbia, la piedad y los restantes movimientos del alma, no como vicios sino como propiedades de la naturaleza humana; modos de ser que les pertenecen, lo mismo que pertenecen a la naturaleza del aire el calor, el frío, la tempestad, el trueno y todos los meteoros” (TP-4); este tratamiento le permite como hemos visto, evidenciar la función y el papel que tal comprensión tiene para la construcción real de una subjetividad ética. Desde su perspectiva, aquellos que se dedican a condenarlas lo hacen no sólo porque les repugnan considerándolas vicios de la naturaleza, sino porque al considerarlas así, buscan con ello mantener en un estado de ignorancia y miseria a los individuos. De suerte que hay una relación constante entre vivencia afectiva y conocimiento, así como entre pasividad e ignorancia, y por supuesto entre religión y política.

Por eso cuando dice en el apéndice citado que “el hombre sometido a los afectos no es independiente”, refiere tanto a su condición como modo finito cuando reitera en el apéndice de E4 que “todo aquello que se sigue de la necesidad de la causa eficiente se produce necesariamente”, esto es que no hay en el orden determinativo de las causas algún tipo de perfección mayor o menor, lo que hay es Ser, como a su condición específica para la libertad, expresa entonces la inseparable relación entre necesidad y libertad respecto a los individuos en tanto acontecimientos singulares y concretos.

Aún más, cuando explica en la demostración de E4P3 que “la potencia del hombre es delimitada por la potencia de otra cosa, e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores”, dicha condición natural que es confrontada externamente de manera constante, se traduce en construcciones imaginarias de sí mismo y de los otros, desconociendo las causas justamente que lo determinan a obrar desde el exterior de tal o cual manera, “...la fuerza e incremento de tales deseos debe ser definida, no por la potencia humana, sino por la potencia de las cosas que existen fuera de nosotros. Por ello (...) se llaman *pasiones*, porque revelan nuestra impotencia, y un conocimiento mutilado.” (E4ApCapítulo II); es decir, el individuo desconoce, no sólo el poder de sí mismo y de su deseo, sino también como tal de su razón, por tanto no es aún auto determinativo, se dirá que no es dueño de sí, ya que los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos.

Veamos cómo se traduce y teje dicha servidumbre a través de los afectos del miedo y la esperanza, y cómo se construyen imaginariamente las nociones de bien y de mal.

2.4.1. Miedo y Esperanza

De todos los afectos-pasiones analizadas por Spinoza, son el miedo y la esperanza quizá los más peligrosos, o los que con mayor fuerza someten a la servidumbre a los hombres, por sus características y el uso que han hecho y hacen tanto las religiones, como las diversas formas políticas que toman como modelo la jerarquía y que conducen a expresiones tiránicas del poder. Es en el análisis estratégico de estos dos afectos en el que se asienta su crítica a dichas estructuras que promueven la impotencia y la ignorancia humana, generando sumisión con efímeros consuelos²³⁶, sometiéndoles a ideas utópicas.

Se plantea en E3P18 que el hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con la misma intensidad que por la imagen de una cosa presente, a partir de ello se demuestra que la imagen de una cosa es la misma ya se trate de algo presente, pretérito o futuro y que la disposición del cuerpo será la misma. Los afectos como la esperanza y el miedo surgen de esta percepción imaginaria donde las cosas pasadas o futuras se experimentan con duda respecto a su efectividad, generando incertidumbres y fluctuaciones tales que los individuos se encuentran perturbados por la imágenes de otras cosas²³⁷ que surgen de la experiencia de dichos afectos, los cuales se definen como sigue:

XII. La *esperanza* es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo.

XIII. El *miedo* es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo.

Se explica, por la proposición 19 que *“Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará”* y por la proposición 20, *“Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará”*, por tanto es importante considerar que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza, estos afectos siempre van juntos.

En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida; por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosa que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto, se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda. (Definiciones de los afectos)

²³⁶ Al respecto ver TP (10), O.C. pág. 327 y 328.

²³⁷ Supra pág. 60, donde cito E3P18SI y II.

Esta mezcla entre la incertidumbre y la inconstancia imaginaria genera que efectivamente el individuo vague como en el limbo y se encuentre a sí mismo en la nada, puesto que nada es en realidad, es decir en la negación constante del presente que es cedido a un futuro imaginario e incluso a un pasado irrealizado, siempre fluctuando entre un afecto y otro, por eso dice que no existe uno sin el otro. Y dado que toda acción humana está determinada por la fuerza del *conatus*,

Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea que conduce a la tristeza. (E3P28)

Entonces el *temor* no es más que *el miedo en cuanto el hombre queda dispuesto por él a evitar un mal que juzga va producirse, mediante un mal menor* (E3P39S), y por lo tanto se dispone de tal manera que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere. Es decir, el individuo se encuentra prácticamente perdido y a merced de cualquier circunstancia que le someta, esto es la esperanza y el miedo son la condición básica de los mecanismos de la servidumbre.

Los hombres bajo ese nivel de vulnerabilidad viven imaginando obtener un bien que vendrá o evitando que sobrevenga un mal, pero nada sucede en realidad y la inmovilidad, o sea la impotencia es inevitable, a lo que se agrega la construcción de cualquier cantidad de supersticiones, de buenos y malos presagios (E3P50S) que se emplean como medios para evitar o conseguir aquello que se teme o espera.

Es por dichas condiciones que generan estos dos afectos, que Spinoza los considera como los principales enemigos de la libertad humana, puesto que aunque todas las pasiones generen fluctuaciones diversas y sean de alguna manera imprevisibles los comportamientos que en cada cual puedan provocar, serán la esperanza y el miedo mucho más violentas y destructivas, pues su ímpetu, esto es el deseo con el que pueden ser sostenidas desde el exterior sobre los individuos y en la resistencia inconsciente que hacen los propios individuos colectivamente por sostenerlas lo que las vuelve contagiosas e intratables²³⁸, pues es estar luchando contra un enemigo desconocido y como señala Bodei son violentas también porque promueven fanatismos haciéndolas impenetrables a la crítica, bloqueando así la posibilidad incluso del tránsito a una mayor realidad para el caso de la esperanza que se vive como una alegría, puesto que como ya lo indica Spinoza estos dos afectos siempre van juntos.

²³⁸ Cfr. Remo Bodei, *OpCit*, pág. 73.

La importancia de dar cuenta de estas dos pasiones en términos tanto éticos como políticos es inminente, pues hay que tener presente que,

La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra. (E4P5)

Así mismo,

La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre. (E4P6)

Lo que plantean estas dos proposiciones y principalmente la segunda es justamente lo que vuelve al miedo y a la esperanza tan peligrosos para la vida de los individuos, personal y socialmente, i.e. ética y políticamente, pues contribuyen “a formar y a condicionar, de manera constructiva o “sediciosa” para los poderes vigentes, la orientación de voluntades débiles, siempre en vilo entre la obediencia presente y futura y el deseo de rebelión, entre la propensión a la confianza y la duda lacerante”²³⁹. No hace falta pues nombrar ejemplos en la historia de la humanidad al respecto, simplemente considerar la fuerza de estas pasiones y el por qué hace falta pensar la servidumbre humana desde su propia lógica y los mecanismos conductuales que desata, es decir tenerlas en cuenta con ese rasgo profundo de fuga y hostilidad que entrañan, a lo que los hombres, tendremos que reconocer históricamente se han habituado. El diagnóstico del holandés, quien a diferencia de los estoicos no los mira solamente como distractores de la serenidad del sabio, sino como verdaderos obstáculos a la razón y a la vida, que en tanto permanecen arraigados al comportamiento humano dominan tanto su cuerpo como su mente, al tiempo que impiden la construcciones de sociedades más justas.

Dirá y con esto cerramos este apartado, que aunque afectos que se desprenden del miedo y la esperanza, como el arrepentimiento y la humildad, no son una virtud porque no nacen de la razón y el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente (E454); si en algo estos afectos pueden ser útiles, lo serán porque si los hombres de ánimo impotente fuesen todos soberbios y no se avergonzarán de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿cómo podría contenerseles?, pues el vulgo es terrible cuando no tiene miedo y esto es algo que los profetas miraron recomendando tanto la humildad como el arrepentimiento (Escolio); sin embargo esto no es más que continuar proclamando la impotencia, aún cuando la

²³⁹ *Ibidem*, pág. 74.

esperanza pueda ser un recurso para tratar de disfrutar la vida no deja de ser un pasaje imaginario, en cuya no realidad los hombres malgastan su potencia y de cualquier forma muestran los rasgos entrañables que les da sentido, esto es la sumisión, la tristeza y el dolor.

Por lo tanto “Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí” (E4P47) ya que revelan y nutren tanto la ausencia de conocimiento como la impotencia del alma donde el presente es despojado y la acción queda suspendida o enajenada.

2.4.2. Bien y Mal, la moral como impotencia

El filósofo ha advertido con su tratamiento de los afectos, que en el orden de lo imaginario nos encontramos principalmente condicionados por las afecciones que en tanto ideas o cuerpos nos vienen del exterior, por lo que en ese plano la conciencia en tanto deseo, sea como alegría o tristeza expresa el paso de un estado a otro, en ese sentido permanecemos ajenos al conocimiento de las verdaderas causas que nos mueven a obrar, es decir de nuestro cuerpo y de nuestras ideas en sí mismas somos inconscientes, damos cuenta solamente de los sucesos o acontecimientos que nos pasan desconociendo las razones por las que se dan dichas relaciones tanto de composición como de descomposición²⁴⁰.

Al llevar dicha reflexión al terreno de la construcción moral, esto es al que tiene como base la diferenciación entre el bien y el mal, cambia el sentido de su entendimiento, develando que se trata de una construcción ilusoria propia del juego de las relaciones o eventos que se encuentran fuera de nuestro control. Entonces a la noción de bien y de mal que proviene del juicio que hacemos en función de una afección cualquier cuya causa desconocemos y le atribuimos un valor emitiendo juicios en función de sus efectos, Spinoza opondrá lo bueno y lo malo, es decir será bueno lo que nos es útil, lo que se compone con nosotros y nos conduce a una mayor realidad, y malo lo contrario, la definición queda así:

Escolio: Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea.

Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. (E4P39)

²⁴⁰ Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 30.

Recuperando el escolio de E4P9, que habíamos resaltado, nosotros no deseamos, intentamos o queremos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo juzgamos bueno porque lo deseamos, queremos e intentamos, es decir cada quien juzga lo bueno o malo en función de su afecto, por ejemplo, dirá, el ambicioso nada desea tanto como la gloria y nada teme tanto como la verdad, en cambio para el envidioso nada es más agradable que la desgracia ajena y nada más molesto que la felicidad ajena. Es decir juzgamos que algo es bueno porque así lo apetecemos y anhelamos, y en función de la relatividad de los juicios que emergen de percepciones imaginarias y confusas.

Las nociones de bien y mal, por lo tanto, no aluden a nada positivo en las cosas, consideradas en sí mismas, porque se trata de modos de pensar que utilizamos para comparar cosas entre sí, desde esta perspectiva una misma cosa puede ser considerada como buena y mala al mismo tiempo e incluso como indiferente (E4Ap), dependiendo del uso que cada sujeto imaginariamente hace de acuerdo a su propia experiencia. Sin embargo, sí pueden servir como modelo o como medios para acercarnos a lo que consideramos como ideal de la naturaleza humana, es decir Spinoza entenderá por bueno aquello que nos acerca a dicho modelo y por malo a lo que nos aleja de tal modelo, refiriendo dicha idea de modelo no como esencial sino en tanto que se refiere a aquello que, nuevamente como la alegría y la tristeza aumenta o disminuye la potencia de obrar de los individuos, así las primeras dos definiciones de la cuarta parte de la *Ética* serán las de bueno y malo, entendiendo por bueno lo que se sabe con certeza no es útil y por malo lo que impide que poseamos algún bien. De suerte que a las categorías morales que albergaría la tradición religiosa, opone aquellas que tienen que ver o están en función de la potencia o realidad de las cosas singulares, es decir de las condiciones que dan lugar al proceso de individuación de los entes particulares, y ya no como valores que se establecen desde una moral trascendente. Se trata objetiva y subjetivamente de considerar como bueno lo que conviene con nuestra naturaleza y como malo lo que nos es inconveniente, la dinámica es la propia de la inmanencia como modos de existencia en acto, esto es lo bueno y lo malo son medios para reconocer y conocer aquellas relaciones que nos permiten alcanzar una mayor o menor realidad.

Entre diciembre de 1664 y junio de 1665, Spinoza sostendrá un intercambio epistolar con Willem van Blijenbergh²⁴¹ un teólogo orangista, quien mostrará un

²⁴¹ Se trata de 8 cartas que en la edición que venimos citando de la Correspondencia de Spinoza de alianza, corresponden a las epístolas XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV y XXVII. De ellas hemos ya hecho mención en la primera parte de este trabajo, así como de la edición exclusiva de las mismas bajo el título: *Las*

interés por aclararse dudas respecto a la postura filosófica del judío sobre la voluntad divina y el tema del mal. Al inicio de dicho intercambio Spinoza responde a los cuestionamientos del teólogo con la disposición que lo caracterizaba frente a las preguntas y temas que eran de su interés, sin embargo al darse cuenta de la incompreensión y necesidad de su interlocutor pide literalmente que lo deje en paz.

Más allá de la desesperación que le provoca el teólogo, la insistencia hace que el holandés aborde el tema del mal de una prolija y arriesgada manera, recurriendo a diversos ejemplos, que mostrarán precisamente su postura respecto a dichas nociones morales como formas de impotencia y rescatando tan sólo su sentido dinámico, esto es será bueno lo que provoque, por ejemplo respecto al cuerpo, que la relación característica de movimiento y reposo se conserve y malo lo que hace que dicha relación se descomponga (E4P39), por lo demás no existe ni el bien, ni el mal y mucho menos evidentemente, algo así como una voluntad divina dispuesta a hacer el bien o el mal. Cabe recordar que durante el siglo XVII era relativamente común la idea agustina de que el mal era ausencia de bien, sin embargo para el holandés al decir que no existe el mal en sí también establece que no existe el bien en sí, lo único que es factible considerar es en términos prácticos lo que me conviene y lo que no, puesto que la Naturaleza alberga toda la realidad y por ser infinita no puede decirse que sea imperfecta en ningún sentido, salvo por los juicios que construye el individuo desde su naturaleza limitada,

Así, pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra. Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas. (E4Ap)

A la pregunta explícita del teólogo sobre si puede Dios ser causa de “una voluntad mala”, Spinoza responderá con el mismo ejemplo del fruto de Adán que utiliza Blijenbergh, argumentando lo siguiente:

...en cuanto puedo colegir por el ejemplo de la voluntad determinada de Adán, parece que entiende por mal la misma voluntad en cuanto que está determinada de tal modo o que se opone a la prohibición divina. Y por eso dice usted que es un gran absurdo afirmar una de estas dos cosas: o bien que el mismo Dios produce las cosas que son contrarias a su voluntad, o bien que son buena, aunque contradigan su voluntad. Por mi parte, no puedo conceder que los pecados y el mal sean algo positivo y mucho menos que exista o suceda algo contra la voluntad de Dios. Por el contrario, no sólo digo que los pecados no son algo positivo, sino incluso que nosotros no podemos decir que se peca contra Dios. (...) se sigue claramente que los pecados, por

no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia, como el decreto de Adán y su realización. (...) tampoco se puede decir que la voluntad de Adán se oponía a la ley y que, por tanto, era mala, porque era desagradable a Dios. En primer lugar, porque sería poner una gran imperfección en Dios... y esto estaría en contradicción con la naturaleza de Dios: pues, como ella no es distinta de su entendimiento, es imposible que se haga algo contra su voluntad como contra su entendimiento, es decir, que aquello que se haga contra su voluntad deberá ser de tal naturaleza que repugne también a su entendimiento, como un cuadrado redondo.²⁴²

Por lo tanto y resumiendo, sostendrá que la decisión de Adán de comer del fruto, considerada en sí misma no era mala, ni estaba en contra de la voluntad de Dios. Si Dios es su causa, entonces el mal que habría en tal acción o decisión es el de la privación de un estado más perfecto que perdió al llevar a cabo la acción, es decir que tal privación de entendimiento sólo se puede decir de nuestro entendimiento y que la prohibición a Adán consiste simplemente *“en que Dios le reveló (...) que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros. Y si me pregunta con qué fin se lo reveló, le respondo que para proveerlo de una conocimiento tanto más perfecto”*.

Bajo la propia lógica expuesta, esto es que se considera malo aquello que contraviene o descompone mi relación, como una intoxicación, y que se trata tan sólo de la conciencia del paso de una perfección mayor a una menor y para nada una cuestión que tenga que ver con el pecado o el castigo divino, el teólogo preguntará entonces en (CXX), “¿qué razones habrá para que yo, si puedo librarme de la acusación del juez, no cometa ávidamente todos los delitos? ¿Por qué no hacerme rico por medios detestables? ¿Por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne?”, a lo que Spinoza responde (CXXI) inmediatamente, primero, que puede dar cuenta que sus opiniones no coinciden, y que si él entiende que Dios habla por medio de las sagradas Escrituras más eficazmente que por la luz del entendimiento, entonces le concede razón para sus opiniones, sin embargo no alcanza a entender con qué bases le atribuye a su reflexión la opinión de que él hubiese expresado comparar a los hombres con las bestias, que por su parte no mira a Dios como un juez, y que claramente considera “que nuestra suprema felicidad consiste en el amor de Dios, y que este amor fluye necesariamente del conocimiento de Dios”, no obstante reconoce que quienes confunden la naturaleza divina con la humana, evidentemente son muy incapaces de

²⁴² Spinoza, C, Epístola XVIII, O.C., OpCit, pág. 168.

comprenderlo. Agregaré segundo, que respecto a la negación, “el apetito mejor no es privación, sino negación, la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza. Así se ve por qué el apetito de cosas terrenas de Adán era malo respecto a nuestro entendimiento y no respecto al divino”, por lo tanto nuestra libertad no reside ni en la contingencia, ni en la indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, “de modo que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos”.

A pesar de la respuesta precisa que le da, Blijenbergh (CXXII), volverá a preguntar, ¿qué se puede decir, entonces de una naturaleza que no padecería de tal intolerancia y “amaría” el crimen?, a lo que irónicamente y molesto el filósofo le responde (CXXIII), que si el crimen perteneciese a mi esencia, sería pura y simple virtud.

No ahondaremos más en este intercambio intenso que vale la pena estudiar en detalle, simplemente nos parece que queda expresado, que para Spinoza aquello que pertenece a la esencia del modo existente es precisamente un estado, cuya realidad o perfección está determinada por su potencia, es decir, como ya se ha reiterado por su capacidad de afección, y esto necesariamente tiene que ver no sólo con la composición o descomposición de las relaciones en el orden de lo extenso, sino asimismo con las relaciones que tiene que ver con un conocimiento y entendimiento adecuado de las causas, por lo tanto el mal existe respecto a las relaciones y no respecto a las esencias que expresan la afección, las cuales presentan una variación de acuerdo a la potencia de la acción, por eso afirma que, “la alegría nunca es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala” (E4P41), puesto que afecta la potencia de obrar del cuerpo, disminuyéndola o suprimiéndola, con lo cual padecemos, y la tristeza corresponden necesariamente a ideas inadecuadas.

Para Spinoza, indiscutiblemente lo primordial de toda ética, de toda virtud es el conocimiento, por lo que independientemente de que un mandato moral o una ley puedan funcionar respecto al comportamiento de los individuos, estos no conducen al conocimiento, y se siguen en la mayoría de los casos por la obediencia, de suerte que no se dan las condiciones que permiten un conocimiento adecuado de las causas por las que obramos y tampoco por las que padecemos, sino tan sólo el cumplimiento ciego de lo que el deber demanda, haciendo imposible que la acción de los

individuos, esto es su potencia sobre presencia y sentido, por lo que toda prescripción moral siendo estrictos con la crítica no es más que la expresión de la impotencia humana.

Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. (E4P45S)

Esta es la denuncia spinoziana a las religiones que tal condición promueven, esta su ética hedonista como práctica y vivencia del gozo y la alegría, está la impronta contra todo lo que albergue un sentimiento de tristeza y niegue con ello la capacidad natural de todo individuo cuya singularidad exprese un deseo cada vez mayor por afirmar su existencia.

2.5. Conclusión: La subjetividad como deseo y cuerpo

Hemos expuesto en esta segunda parte la Ontología inmanente que el filósofo holandés construye con la intención crítica de desarticular toda metafísica que sostenga la idea de una trascendencia divina, toda idea de voluntad e intenciones finalistas respecto al orden y verdad absoluta de Dios-Substancia-Naturaleza, denunciando con ello el sinsentido no sólo de la aparente libre albedrío humano, sino de cualquier noción de antropomorfismo.

Tal enfoque de Dios como causa inmanente, como inherente al mundo, vuelve innecesario el recurso de la creación, puesto que dada su potencia infinita de acción, Dios se expresa necesariamente produciendo y actúa por la necesidad de su Naturaleza. La identidad de Dios y el mundo que en el despliegue de infinitos atributos y cuyas modificaciones expresan su potencia, se hará presente en su permanente actualidad en todos los planos y dimensiones de la realidad, de tal manera los seres que participan esencialmente de dicha potencia, se definirán por la igualdad del ser.

Así, los seres humanos como cosas singulares y finitas, cosas entre cosas, encuentran su determinación dentro de un orden causal y poseen una existencia en la duración. Los modos existentes tienen por causa de su existencia a Dios que a través de los atributos y los modos infinitos se expresa, así como en la infinitud de partes extensivas que en tanto modos existentes poseen en la duración. Toda realidad

singular o *individuum* es una determinación modal en la infinita red causativa de la sustancia única. En tanto Naturaleza *naturante* y *naturada*, el Ser absolutamente Uno pasará de ser entendido como infinitamente perfecto a ser absolutamente infinito como Naturaleza.

Los atributos que pertenecen a la Naturaleza en tanto *naturante* son infinitos y expresan la potencia de Dios porque este puede ser afectado de una infinidad de maneras, su despliegue expresivo sucede bajo un orden de identidad donde cada atributo expresa su esencia eterna, dicha identidad y correspondencia entre atributos y modos implica la igualdad en el ser, que al comprenderse necesariamente como actúa, simultáneamente los modos existentes y entre ellos nosotros como modos determinados, modificaciones del atributo Pensamiento y del atributo Extensión participamos mediante el conocimiento de tal necesidad comprensiva de la Naturaleza, es decir como expresiones de la naturaleza participamos de las leyes o los principios que la ordenan, puesto que estamos hechos de mente y cuerpo.

El individuo humano encuentra su causa en dicho orden, de manera que cualquier cambio en su cuerpo es en sí mismo un cambio en la mente. Spinoza redimensiona bajo estas condiciones el lugar del cuerpo y el lugar de la mente, cuestionando el supuesto poder de una sobre la otra, restituye entonces el lugar del ser humano como parte entre partes de la totalidad de la naturaleza a la que pertenece y de la que participa.

Bajo este horizonte cuyo paisaje son los pasajes de esta causa inmanente se constituyen desde el Ser como experiencias reales y como la vivencia de todo aquello que al pasar a la existencia se expresa a través del cambio, dicha vivencia que es exterior a la esencia manifiesta en su intensidad dada en la existencia, el sentido del proceso fundamental de toda transformación interna, que se despliega y fortalece a través del deseo. Entonces, cada ser finito esta supuesto a expresar el absoluto, los modos existentes al pasar a la existencia y a la duración se han de distinguir esencialmente de manera extrínseca, y al mismo tiempo por ser parte del orden natural poseen un principio intrínseco de individuación, esto es, de acuerdo a su esencia cada modo expresa un grado de potencia, siendo afectados en la existencia por otros modos de su misma clase.

Este proceso de transformación permanente constituye el territorio inmanente del deseo y de toda subjetividad que es cuerpo, partes extensivas con consciencia de su esfuerzo por perseverar en el ser; somos sujetos porque somos cuerpo y deseo,

subjetividad determinada por la inmanencia del deseo, partes extensivas con conciencia de su esfuerzo por perseverar en ser.

Concluimos entonces que la subjetividad como deseo y cuerpo, bajo el sentido de lo inmanente implica el proceso de individuación que se da cuando el modo pasa a la existencia y según la esencia que le corresponde en el plano de ser de la existencia, expresará su potencia de actuar en función de la capacidad transformativa, que en tanto individuo compuesto se encuentra determinada por su disposición de afectar y ser afectado, es decir por su deseo, por su anhelo perseverante de ser.

El cuerpo entonces, como ya lo expresará el propio Spinoza, nos es tan desconocido como el alma en tanto que estamos abiertos a un gran número y cantidad de afecciones, sin embargo y dado que somos deseo y anhelo accedemos a procesos de conciencia y cognición en cada experiencia afectiva, de suerte que independientemente de que construyamos ideas adecuadas o inadecuadas necesariamente somos afectados y afectamos, expresando con ello nuestro *conatus*, nuestro esencial deseo de mantenernos en la existencia.

El cuerpo no es más una representación, la conciencia no es un yo separado de dicho cuerpo, el sujeto del cartesianismo se desdibuja en la lógica deseante, en el juego de potencias cuyas realidades se expresan en un horizonte inmanente, por ese poder que es el proceso mismo de transformación e individuación de todo modo existente que se expresa como ser de la existencia en la duración, así “el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos”, la mente es la idea del cuerpo y sus afecciones, así como la idea de la idea, en este acontecer concreto y simultáneo estamos expuestos a las modificaciones cuyas causas están en las relaciones entre potencias deseantes. Somos la expresión permanente en la duración de un anhelo, por ello imaginar, pensar, intuir todas son expresiones de nuestro estar en el mundo, de nuestra vitalidad.

La inmanencia del deseo en los individuos humanos, es la manifestación activa o pasiva de una subjetividad que es ya cuerpo y materia, potencia y acto, necesidad y libertad.

Esta modificación que somos en la existencia, en tanto cuerpo y deseo se expresa en la frase “nadie sabe lo que puede el cuerpo” y por lo tanto lo que puede el alma, da cuenta de la flexibilidad y el poder de transformación que se compone por nuestra necesidad de acción; cada ente finito es lo que puede ser, por lo que la

consciencia de esta subjetividad se establece como pasaje y estado siempre cambiante en cuyo anhelo de conocimiento busca aquello que le es útil, porque es se da a su encuentro, su esfuerzo tendrá que ser el gozo de sí mismo, la afirmación de su esencia.

El hallazgo de Spinoza que se devela en su teoría de los afectos humanos, se encuentra en esta necesidad de recuperar lo sensible como condición del ser, donde el deseo es la esencia y la fuerza de cambio que nos constituye en el orden de las determinaciones y necesidades de lo finito en lo infinito, en ese dinamismo los pasajes en tanto afectos y pasiones son reales en la medida que determinan nuestro poder de actuar, de ser, y de conocer, son energías que nos disponen naturalmente a la fuerzas que nos determinan interna y externamente a afirmar la vida. El deseo, la alegría y la tristeza son los registros disponibles para afirmar o negar la consciencia posible, el conocimiento necesario que es ya deseo en la duración. Perseveramos en tal continuación indefinida en la existencia, porque ese es nuestro poder, porque al igual que la substancia infinita actúa por la necesidad de su naturaleza, nosotros actuamos por la necesidad de la naturaleza que nos es, no como causa en sí, pero como efecto de ella.

Nos encontramos compuestos en lo infinito, las partes extensivas que nos pertenecen bajo un orden de relaciones de movimiento y de reposo expresan nuestro grado de potencia²⁴³, nuestra intensidad, en esa constante transición de pasajes como experiencias vividas. Los individuos humanos como cosas singulares participamos de la potencia infinita de la Naturaleza y encontramos nuestro límite en la duración, que es ya nuestra propia potencia.

“Tender hacia un límite” es habitar el deseo, y es en dicha actividad que nuestra potencia se tensa al infinito, hacía ese límite necesario de ser finito, de comprendernos en lo infinito, el cual ya está comprometido con nuestra acción.

²⁴³ Cfr. Deleuze, Clase VII (enero 1981) en *En medio de Spinoza*, 2da. Edición, Editorial Cactus, Buenos Aires 2008, pág. 217.

TERCERA PARTE EL SUJETO ÉTICO Y EL AMOR A LA EXISTENCIA



*“...la reflexión no surge ya para turbar la estricta obra del sentimiento
Todo, frente a nosotros, se pliega.
Dios, al que buscábamos inútilmente en el cielo,
está en nosotros.”
Carlo Dossi*

*“Ninguna ética basada en reglas y costumbres, por racional
y poderosa que sea, puede despertarnos a las necesidades del otro
como puede hacerlo el auto-conocimiento.”
James W. Heisig*

Los individuos humanos, somos cosas singulares, modos finitos que pasamos a la existencia y en la duración perseveramos, deseamos. La subjetividad de este individuo compuesto y determinado, tiene como condición de ser y estar la transformación de sí con conciencia de tener en sí la causa de sí mismo. Por la fuerza siempre anhelante que constituye la expresión de su potencia de actuar, es a partir del conocimiento y entrega a tal fuerza afirmativa de la vida donde necesariamente damos cuenta de aquello de lo que participamos, Dios o la Naturaleza, el infinito Dios expansivo, indiferente y a la vez amante de la Inmanencia.

El énfasis en la imaginación, el deseo, la pasión, la razón, está en que ya sea como pasajes, como estados o como conocimiento auto determinativo que alcanza la inmediatez o velocidad de lo eterno, todos son paisajes de un mismo horizonte, todos entonces necesarios en ese estar y perseverar en la existencia. Las formas en que se manifiesta la conciencia son ya deseo y constituyen nuestra condición subjetiva y objetiva en tanto modos, en una permanente interacción íntima con nosotros mismos, con los otros y con el mundo.

En la existencia todo acontece, en la esencia todo es real, estas, son las determinaciones. El insistir en la no subordinación del cuerpo ni de la mente respecto uno del otro, lo es porque la identidad compleja y personal del ser humano se traza en el ámbito de sus afectos, de sus pasiones, de su deseo, a la vez que en la impersonalidad de la Naturaleza de la que es parte, por tanto su identidad no es sólo psicológica, sino principalmente ontológica.

Ninguna ética es posible sin el conocimiento de esa realidad que es la subjetividad como afecto, cuya intensidad aumenta al tiempo que se forja la autonomía, esto es la necesidad del amor y de la libertad; los pliegues y planos de éste horizonte inmanente se expresan simultáneamente en la subjetividad humana como la existencia del ser y el ser de la existencia.

Cuando el deseo de ese ser de la existencia, cuando su tendencia se encuentra dominada por las pasiones, sean de alegría o de tristeza, sea que aumenten o disminuyan su potencia de actuar, continúan siendo simples cambios o variaciones de estados, paisajes que se tejen sobre ese plano en la duración, y aún no se es dueño de ellos, vaga inconsciente de aquella potencia que le es propia. Sin embargo no por imaginar yerra, su imaginación le permite dar cuenta de que anhela conocer su esencia, su poder de afección, la variación no pertenece a la esencia sino a la existencia en la duración; pero es cuando ese estado nos conduce a un incremento de nuestra potencia que se inicia una concatenación distinta de las ideas mismas de las afecciones, por eso Spinoza afirma que “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (E4P18), porque el deseo que surge de la alegría aumenta por el afecto mismo de la alegría y la fuerza del deseo que surge de la alegría se define tanto por la potencia humana, como por la potencia de la causa exterior, a diferencia del que surge de la tristeza que se define sólo por la potencia humana, es decir “De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo” (E3P59). La actuación humana entonces que se rige por la imposición de los deseos dentro del conjunto de determinaciones que le afectan como individuo se expresa, para el caso de la alegría como la posibilidad de articular y de buscar aquellos afectos que le convengan y le sean útiles. Es desde ahí, desde la idea misma de aquello que le afecta de alegría, de lo que se compone con su deseo, que el individuo es capaz de formar ideas ya no confusas sino adecuadas de sí mismo, y por lo tanto eventualmente la idea de Dios.

Será entonces, en la posibilidad que tiene el alma de hacer uso de la razón que el individuo podrá poseer la potencia de actuar mediante la transformación de las pasiones en afectos, ahí el individuo se encuentra en un desdoblamiento distinto de su propia capacidad de afección y deseo, el *conatus* de la razón y por tanto en la posibilidad consciente de una elaboración de sus afectos y pasiones.

3.1. La Razón en la trama afectiva

Spinoza ha establecido en su teoría de los afectos humanos, que todos ellos remiten al deseo, la alegría y la tristeza, dado que la tristeza por la evidencia ya mostrada disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, esto es que en la medida en que el alma se entristece, su capacidad de entendimiento se encuentra dominada por ideas parciales e inadecuadas, por lo que su potencia de obrar es pasiva, se afirma entonces que ninguna forma de tristeza puede remitir al alma en cuanto está actúa. Con la alegría y el deseo no sucede lo mismo que con la tristeza respecto a las posibilidades del entendimiento (E3P59), es decir los afectos que pueden referirse al alma en cuanto esta obra son los de la alegría y el deseo, de tal afirmación y de la generación de ideas claras y distintas de los afectos, surgen afectos activos como la generosidad y la firmeza.

Por *firmeza* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del sólo dictamen de la razón.

Por *generosidad* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad. (Escolio)

¿Cómo se llega a este dictamen de la razón? y ¿cómo funciona la razón en la trama afectiva?

Además de aquella alegría y aquel deseo, hay otros afectos que derivan de ellos mismos y que se refieren a nosotros en cuanto obramos (E3P58), no hay que olvidar para comprender mejor esta distinción afectiva que brota de la alegría y el deseo en cuanto el alma obra, que todas las definiciones de los afectos poseen un carácter dual²⁴⁴²⁴⁵, es decir que su experiencia varía en función de la manera en que los individuos reaccionan frente a ellos y que pueden potenciar o no la capacidad humana de ser afectado, esto es sean pasivos o activos satisfacen dicha condición, tanto la alegría como la tristeza son modalidades del deseo que aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y de la mente.

²⁴⁴ Al respecto ver nota 97 de Vidal Peña en E, OpCit, pág. 258.

Ahora bien, en la demostración de esta proposición se establece que cuando el alma es capaz de concebirse a sí misma y su potencia se alegra, y dado que el alma (E2P43), se considera a sí misma cuando concibe una idea verdadera, entonces se alegrará en la medida en que las concibe y se esforzará lo mismo por estas ideas que por las inadecuadas en perseverar en su ser, de lo que se deduce que el deseo también participa y se refiere a nosotros en cuanto entendemos, esto es en cuanto obramos. Es decir el alma por el deseo y la alegría buscará perseverar en aquellos afectos que le remitan a un entendimiento, esto es a la construcción de ideas adecuadas.

Entonces comprender los afectos, por el dictamen de la razón, sea en su forma pasiva o en su forma activa, constituye el primer esfuerzo de este segundo género de conocimiento, en ese sentido y dado que “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos”(E4P1S), se hace necesario que el alma reconozca en su esfuerzo por constituirse en activa el registro de la alegría y el deseo en tanto aumentan su potencia de obrar y su entendimiento, que es lo que se exponía anteriormente.

Por lo tanto no es que la imaginación deje de operar puesto que (E4P2), padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza, que no puede concebirse por sí sola sino en relación a otras partes, es decir que en su primer esfuerzo la razón apunta al registro, al trazo de la génesis propia de las imaginaciones y no a la supresión de su funcionamiento.

Veamos con detenimiento este proceso y adecuación afectiva que se produce por la vía de la razón.

Es indispensable comprender que en la lógica y dinámica de las afecciones de este modo finito que somos, la teoría de los afectos constantemente nos remite al sentido ontológico de su propuesta, es decir Spinoza claramente expresa que una pasión no puede ser suprimida en su efecto sino por otra pasión más fuerte, hay realidad en la pasión, y como tal en el hecho de imaginar. Ya lo había aclarado cuando explicaba sólo el mecanismo cognitivo de la imaginación como primer género de conocimiento en la parte 2 con el ejemplo preciso del Sol, es decir no porque lleguemos a conocer la verdadera distancia del Sol respecto a nosotros, deja nuestro cuerpo de ser afectado y de percibirlo como cercano, esto es deja de imaginar, simplemente da cuenta del error de su percepción respecto al

conocimiento verdadero y no del hecho de imaginar, pues esta percepción forma parte de su naturaleza. Este mismo proceso se aplica al tema de las variaciones imaginarias que alteran constantemente la vivencia de nuestro potencial afectivo.

De suerte que, “un afecto, en cuanto referido al alma, no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de la idea de una afección del cuerpo contraria a la afección que padecemos, y más fuerte que ella” (E4P7C). Es por medio de la idea de una afección del cuerpo más fuerte que tal afección que experimentamos pueda ser suprimida, en este sentido Spinoza vuelve a mostrar su oposición a la visión que sostendrá el dualismo cartesiano²⁴⁶, cuando considera que podemos simplemente vencer una pasión por la voluntad, e incluso desaparecer al cuerpo por la idea de una conciencia racional, contrario a tal visión, justamente el filósofo ha dicho que la mente es la idea del cuerpo y de sus afecciones, de ahí el valor que tiene desde esta perspectiva el deseo que surge de la alegría, tal condición nos conduce a la comprensión de que la razón es así mismo una forma del deseo, es decir la razón no es ajena o distinta de la esencia que constituye al ser humano como parte de la naturaleza, esto es de su *conatus* como tendencia en la existencia a perseverar en aquello que aumente su potencia de actuar,

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame así mismo, busque su utilidad propia, apetezca todo aquello que conduce realmente 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, y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza. (E4P8S)

La virtud entonces queda fuera del enfoque moral, que como habíamos dicho nutre más la impotencia humana que el sano juicio, es decir en Spinoza la virtud es

²⁴⁶ “Por el dualismo que sostiene en su teoría, Descartes es obligado a considerar la voluntad como un instrumento extraño al cuerpo, un modo apto para modificar las pasiones y colonizar la zona de límite entre el cuerpo y el alma. El problemático nexo entre alma y cuerpo, voluntad y pasiones es ofrecido por la solución que expresa a través de la glándula pineal”. Cfr. Remo Bodei, *OpCit*, pág. 289. Spinoza al respecto en el prefacio de E5, dirá refiriéndose a Descartes que éste sostiene “que el ánimo o el alma está unida principalmente a cierta parte del cerebro, la glándula pineal, por cuyo medio el alma percibe todos los movimientos que se suscitan en el cuerpo, así como los objetos exteriores, pudiendo el alma moverla de diversas maneras, con sólo quererlo. Sostiene, además, que toda volición del alma está unida por naturaleza a cierto movimiento de la glándula”. Continuará Spinoza explicando la propuesta cartesiana respecto a la voluntad y la posibilidad de adquirir un imperio absoluto sobre nuestras pasiones, para cuestionarse no sin sorprenderse, que, “Verdaderamente, no puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por unión del alma y cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad?”.

ese esfuerzo por conservar el ser propio, el egoísmo si se le puede atribuir algo así a la subjetividad spinoziana, está en el hecho mismo de que los individuos busquen actuar según su propia naturaleza, esto es según su potencia, algo que el propio Blijenbergh no capto cuanto le era explicada esta condición natural de los hombres y el carácter exclusivamente de lo bueno y lo malo como registros de un aumento o disminución de tal potencia y no en tanto preceptos morales.

Para Spinoza, la virtud es algo que el hombre ha de apetecer necesariamente, si en verdad busca su felicidad, y además los individuos no podemos no ser afectados por las cosas del mundo externo, que a su vez perseveran en su ser, sean conscientes o no de ello, por lo que desde la perspectiva de la razón como afecto que nos conduce a una mayor perfección, ha de buscar aquellas relaciones que le sean propicias, en tal sentido nada hay más propicio para el hombre, según su teoría que el vínculo con otro hombre, puesto que “los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y por ello son dignos de confianza”. La confianza expresada en este deseo se sostiene por las propias condiciones de nuestra naturaleza, una potencia individual es más fuerte e intensa cuando se une a otra potencia igualmente fuerte y ambas constituyen un solo individuo que se esfuerza por sostener aquellas condiciones que le generan dicha, y así sus cuerpos constituirán un solo cuerpo y su alma una sola alma, evidentemente esto no es posible cuando nos encontramos en las fluctuaciones propias de las pasiones, este padecer sucede cuando nos dominan fuerzas externas y tan sólo nos sostenemos en la reactividad y la resistencia. La razón para Spinoza es necesariamente un afecto activo.

El esfuerzo principal que ha de hacer la razón, es el de eliminar o discriminar las tristezas, y darse al encuentro de aquellas relaciones que le permitan experimentar alegrías, la razón en este sentido participa en tanto *conatus* mediante la organización de afectos y vínculos útiles que fomenten una mayor realidad, así entonces:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser-, en esa medida es impotente. (E4P20)

Ese esfuerzo racional es su esencia misma dada a la existencia en la duración, es decir es la expresión del ser de la existencia. Así, lo único que puede evitar tal deseo de utilidad y de conservación de ser, será alguna fuerza cuyas causas

exteriores sean contrarias a su naturaleza, por eso dirá que el suicidio es un deseo imposible²⁴⁷, puesto que desde su perspectiva afirmativa nadie puede desear su propia destrucción, así mismo como ya también hemos expuesto previamente, su tratamiento de los afectos y la distinción entre los activos y pasivos hace difícil pensar en el impulso de muerte que la teoría freudiana desarrollo, temas todos ellos que valdría la pena estudiar comparativamente. Sin embargo dado que no es éste nuestro tema, agregaremos que, de acuerdo al escolio de la proposición antes citada y como argumento a estas perspectivas, se considera que el hombre por la necesidad de su naturaleza difícilmente puede esforzarse por no existir o por cambiar su forma, esto resulta tan imposible, dirá, como pensar que de la nada se produzca algo, así todo suicidio no es sino la derrota, como en la esclavitud del poder propio frente al poder de algo externo mucho más fuerte que le descompone y destruye.

Entonces, dado que la virtud es la raíz y el fundamento activo que refleja ese esfuerzo por conservarse y buscar la utilidad de los afectos, será ésta la condición de todo actuar ético y por lo tanto la subjetividad ética en su filosofía se cifra en el registro de tal anhelo por vivir y ser feliz, por ser dueños de nuestro propio potencial y en ese sentido expresar la virtud,

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. (E4P21)

Si el fundamento de la virtud es el deseo mismo, el deseo no se encuentra después de la virtud o la virtud después del deseo como sucede con la prescripción de actos morales por las ideas del bien y el mal, puesto que la virtud es ya el deseo mismo de la existencia, y éste hecho no puede ser sino actual y presente, nos remite a E3P9, no intentamos algo porque lo juzguemos bueno, lo juzgamos bueno porque lo deseamos, la ética es potencia de acción, no mandato o ley, y en su caso sería llevar la ley natural al máximo de su expresión, esto es habitar nuestro deseo.

Conocer implica entonces guiarnos por la fuerza del entendimiento y por la potencia de la virtud en sí misma, por el amor a uno mismo y no por un deseo egoísta de reconocimiento externo, sino por la sencilla necesidad de ser libres y autónomos, esta es la transformación a la que aspira la subjetividad ética del spinozismo, y estas son las determinaciones propias del *conatus* racional, es decir cuando el hombre es guiado por ideas inadecuadas su capacidad afectiva disminuye

²⁴⁷ Al respecto está el cuidadoso estudio de Diana Cohen dedicado precisamente a la paradoja del suicidio dentro de la filosofía de Spinoza, el cual ya hemos citado previamente.

y padece, en cambio cuando es guiado por ideas adecuadas, propias al entendimiento entonces vive según la virtud propia y busca su utilidad tanto como la de los otros, y ese es el valor que otorga a los vínculos de amistad, pues en ellos se expresa aquel sentido griego de unión por amor a la verdad, “fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación.” (E4ApCap26)

Al colocar el fundamento de la virtud en la búsqueda del propio bien, en la propia utilidad, la ética del holandés se manifiesta como la puesta en práctica de una vida feliz, que constituye la esencia de la cosa singular dada a la existencia, por eso dice:

Nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. (E4P25)

La raíz de la virtud se encuentra en nuestra esencia y no en otra esencia, o en otra causa que no seamos nosotros mismos y nuestra potencia, este esfuerzo nos es propio, siendo el principio de la unión con el infinito Dios, a ello conduce la razón, a un amor propio en tanto deseo de ser, por tanto:

Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento. (E4P26).

Es decir, que todo esfuerzo que es conducido por la razón implica conocimiento, puesto que el alma se concibe a sí misma en su propia utilidad y potencia, por tanto todo esfuerzo por conservar el propio ser significa entendimiento y consecuentemente gozo.

El deseo de conocimiento es lo que constituye el raciocinio del alma, esto es que el alma goza y se deleita cuando conoce, a la vez que se potencia su acción, será entonces bueno lo que conduce al conocimiento y malo lo que impide el conocimiento (E4P27), por ello el esfuerzo de su teoría afectiva por conocer los mecanismos imaginarios de las pasiones, pues sólo a partir del conocimiento es que se incrementa nuestra potencia de obrar.

Entonces cuando decimos que la razón es un deseo en la teoría afectiva de Spinoza, lo es precisamente porque se trata de una experiencia afectiva, de una actividad que se da en el terreno del conocimiento, que deleita al alma, y dado que el deseo y el esfuerzo con el que perseveramos en la actividad forma parte de la necesidad de la naturaleza, hay una identidad necesaria entre inteligencia-conocimiento y deseo, por tanto una total “ausencia de distancia entre afecto e

inteligencia”²⁴⁸, siendo precisamente el *conatus* el fundamento mismo de la virtud. No hace falta frente a este tratamiento entender como gobierno de los afectos el dominio de las pasiones por la razón, en el sentido de una superioridad de esta sobre la imaginación, sino del entendimiento de que opera igualmente, ontológicamente, es decir sobre las mismas condiciones de la naturaleza del *conatus*, esto es de la naturaleza deseante de los individuos humanos, y en tanto capacidad que potencia la actividad actúa por las mismas necesidades afectivas que le constituyen naturalmente.

La transformación de las pasiones en afectos activos por la guía de la razón, no es el de considerar un imperio sobre otro imperio, que es el espíritu combativo contra el que lucha la antropología spinoziana, ninguno de los elementos que nos son esenciales pueden regirse por la jerarquía y la dominación de un registro sobre otro, al contrario tal esfuerzo de la razón proporciona, a través de su natural proceder, el sentido de una conciencia que implica la efectiva vivencia afectiva de una mayor realidad y prepara en tal plano de la existencia el terreno del tercer género de conocimiento, la *sciencia intuitiva*, que implica una posesión inmediata y efectiva de la propia potencia. De suerte entonces, que la razón desea y permite en su actividad cognitiva la contemplación capaz de discriminar los afectos buenos de los malos, toma distancia y se vuelve testigo en su actividad, participa así en el esfuerzo y el anhelo de libertad humana, generando las condiciones para ello a través de la elaboración de ideas adecuadas, como la idea de Dios que se constituye en la suprema actividad del alma,

El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios. (E4P28)

Tan pronto el alma, que obra en la medida que conoce accede al entendimiento de Dios, accede entonces al más alto grado de su potencia, a su mayor actividad, de este conocimiento hablaremos más adelante, por el momento queda claro que lo que la imaginación es a las pasiones como *conatus*, lo es la razón al conocimiento activo de los afectos y al entendimiento también como *conatus*, esto es el alma como deseo, anhela conocer, por eso su “virtud absoluta es el conocimiento”.

Cuando el individuo conoce, se dispone desde otro lugar a ser afectado, su capacidad de afección se satisface en la actividad de su propia esencia y no en la variabilidad de las pasiones y sus imaginaciones; decir que el individuo mira por su

²⁴⁸ Marilena Chaui, OpCit, pág. 33.

propia utilidad, es decir que a través de la razón da cuenta de su potencial y entonces provoca las condiciones que lo lleven a tal experiencia sensible, entonces la razón no es vista como ajena o distante de lo afectivo, por el contrario la afectividad es mayor, puesto que la realidad concreta de la experiencia es de un amor puesto en sí, de una apropiación y pertenencia al orden de su determinación y no a dicho orden desde la inapropiación de los estados imaginarios. Así el hombre mira por lo que le es común buscando con mayor ímpetu el bienestar propio tanto como el bienestar de los otros, por lo tanto, sólo en la medida en que los hombres sufren y padecen por sus pasiones pueden ser contrarios entre sí (E4P34),

He dicho que Pablo odia a Pedro por imaginar que éste posee algo que Pablo ama también; de ello parece seguirse, a primera vista, que esos dos hombres, por amar lo mismo y, consiguientemente, por concordar en naturaleza, se dañan mutuamente. Pero si examinamos el asunto con precisión, esos dos hombres no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza –esto es, en cuanto que ambos aman lo mismo-, sino que en cuanto que difieren entre sí. Pues, en la medida en que ambos aman lo mismo, por eso mismo su amor resulta alentado, esto es resulta alentada su alegría. (Escolio)

A partir de este ejemplo, resulta entonces que la causa de ser contrarios el uno al otro, está puesta no en aquello en lo que concuerdan en naturaleza, sino en lo que difieren, serán contrarios en la medida en que difieren porque sufren afectos contrarios, por eso “los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (E4P35).

Al respecto Spinoza agregará en el Corolario II y el escolio de esta misma proposición, que cuanto más un hombre busca su propia utilidad más se esfuerza por el bien común, puesto que se encuentra más dotado de virtud, esto es más apto afectivamente de acuerdo a su propia naturaleza, y es cuando más concuerdan los hombres en naturaleza que decimos que viven bajo la guía de la razón y más útiles son entre sí; sin embargo esta disposición es rara, pues los hombres se encuentran más acostumbrados a ocasionarse daño mutuamente, y a dejarse llevar por las pasiones que les son contrarias, otorgando poder a aquellos que se burlan de la naturaleza misma, así que aquella definición de que el hombre es “un animal social” no hace sino complacer a la mayoría, y no a los que repugnan el bienestar humano, pues en virtud de la comunidad social, los hombres se dan con mayor facilidad lo que necesitan.

Por lo dicho, se hace indispensable reconocer aquello que nos es común, pues dicho esfuerzo cuando se refiere no a la razón, sino al afecto, es decir cuando queremos que los demás amen lo que nosotros amamos, y tratamos de obligar a los

otros a que se acomoden a lo nuestro entonces en realidad son guiados por el impulso, “puesto que el supremo bien que los hombres apetecen en virtud del afecto es, a menudo, tal que uno solo puede poseerlo, de aquí proviene que los que aman no sean consecuentes consigo mismos” (E4P37SI), muy al contrario temen ser creídos, pues no siendo ellos mismos causa de tal afecto, expresan pasiones por algo que ellos mismos no poseen, en cambio el que apetece para sí y sigue la virtud, i.e. es causa de tal afecto lo desea naturalmente también para los demás.

Será por la razón que nos disponemos como sujetos éticos y en tal medida no nos encontramos separados del mundo, sino que haremos todo lo posible por componer un mundo más intenso desde el cual en tanto subjetividades ya no vistas como conciencias aisladas luchando unas contra otras, nos disponemos “a los estados afectivos individuales de una fuerza anónima”²⁴⁹.

¿Qué pasa desde esta disposición afectiva del alma en tanto guiada por la razón y su correlato corpóreo?

Dirá en la proposición 38,

Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por el contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.

¿Qué es lo que puede hacer apto al cuerpo para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores?

Ya hemos expuesto que se considera que tanto más apto es el cuerpo para obrar muchas cosas más apta es el alma, consecuentemente para pensar muchas cosas. Ahora bien, si “nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (E3P59S), que es lo propio de las intensas variaciones de las pasiones como condiciones imaginarias, tanto el cuerpo como el alma cuya disposición natural es ser afectados de muchas maneras, nos encontramos expuestos de forma constante a las causas exteriores que nos determinan y modifican. Esto no sucede desde la perspectiva de la razón, puesto que tanto el cuerpo como el alma se disponen a ser causa propia, es decir a buscar desde la conciencia y conocimiento de su fuerza aquello que les sea útil, de suerte que se vuelve apto para afectar de muchísimas modos a los

²⁴⁹ Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 156.

cuerpos exteriores, es decir la dinámica se invierte. Esto lo aclara y reitera en la siguiente proposición que dice:

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento. (E4P39).

Para esta misma reflexión nos puede ayudar recordar lo dicho en E3P11, si la idea de todo cuanto favorece o reprime la potencia de obrar del cuerpo, favorece o reprime la potencia de obrar del alma, entonces, de la misma manera sucede cuando el alma se encuentra dispuesta a la mayor causa de su capacidad afectiva, a partir del entendimiento de muchas cosas; asimismo aquello que dispone al cuerpo a ser afectado de muchas maneras le será útil al hombre cuanto más apto para afectar y ser afectado se encuentre su cuerpo, mediante aquellas relaciones que propician la condición necesaria de su naturaleza, es decir aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo del cuerpo en la totalidad del cuerpo y no tan sólo en alguna de sus partes, es lo que lo hace más capaz de afectar y ser afectado de muchísimas maneras y esto es bueno, por el contrario lo que descomponga tal relación le será malo y contraproducente. Aquí Spinoza pone el ejemplo de aquel poeta que atacado por una enfermedad, aun después de haberse curado, sufrió tales cambios que ya no se podía decir que era el mismo hombre, olvidando su vida pasada y sin saber quién era, trocando -por la alteración de las partes del cuerpo que conservaban el todo- su naturaleza por otra enteramente distinta²⁵⁰.

Considero que en estas dos proposiciones se inicia la inversión que se opera entre las partes que constituyen la *Ética* spinoziana, a saber si en las partes II y III estableció la correlación de fuerza e identidad entre las afecciones corporales y las ideas de la mente, será a partir de la lógica establecida en la parte IV que se expresará por entero en la parte V²⁵¹ la identidad del orden de las ideas y las afecciones del cuerpo. Esta inversión será más clara cuando exponamos lo que caracteriza al tercer género de conocimiento como el afecto más elevado que puede

²⁵⁰ Aunque el ejemplo es un poco confuso, me parece que lo que está queriendo explicar Spinoza es que el cuerpo puede sufrir tales cambios, que incluso alteren la personalidad de un individuo, de suerte que pierda su identidad como sujeto, no sabiendo más quién era antes de que le atacase la enfermedad, es decir que al perder tal relación de composición, así mismo las ideas de sí mismo se ven alteradas. Al respecto es interesante el artículo de Diana Cohen, "Identidad personal e intersubjetividad" en *Primer Coloquio Spinoza*, Editorial Altamira, Buenos Aires 2005. Así como los casos neuro-científicos que analiza Antonio Damasio en su libro, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Editorial Crítica, Barcelona 2003.

²⁵¹ Marilena Chauí, OpCit, pág. 35.

alcanzar todo individuo singular que es el “amor intelectual de Dios”. Podemos decir entonces, que la disposición del alma a obrar cuando es capaz por el ejercicio propio de su afectividad racional de ser afectada por aquellos afectos que aumentan su potencia de acción, simultáneamente el cuerpo al disponerse a las relaciones adecuadas de composición que le conservan en su equilibrio dinámico, mayor su capacidad de ser afectado y de afectar, por ende su potencia de acción es incrementada.

A partir de la proposición 41 de esta cuarta parte, se establecerán las condiciones -que desde la distinción racional de los afectos que producen alegría y que son buenos a diferencia de aquellos que son malos- para una economía de los afectos y una potenciación constante de nuestra naturaleza afectiva. Tal capacidad se expresa por los deseos que se guían por la razón que siempre son buenos (E4CapIII).

Aquella noción que expresábamos en la Introducción de este estudio y reiterando lo que dijimos de ello en la segunda parte, cuando explicamos la naturaleza del segundo genero de conocimiento, de sí en su filosofía el deseo sería exceso amenazante, el mismo autor nos responde que desde la imaginación y por las variaciones que se generan por las pasiones, en tanto pasivas y determinadas por sus causas exteriores, el deseo es exceso, pero que justamente el conocimiento racional en tanto forma del deseo que aumenta nuestra potencia de acción, ya no será exceso sino necesidad activa, esto es satisfacción del alma que se da a la construcción de ideas adecuadas donde los afectos por el conocimiento que desatan, ya no se definirán por el paso o transición de una mayor o menor perfección, sino por la disposición consciente de la potencia de actuar a través del reconocimiento de aquellos afectos que nos son útiles, nos generan alegría y por lo tanto son buenos.

3.1.1. La razón, distinción entre afectos buenos y malos

Entonces recuperemos la proposición 41, “La alegría nunca es directamente mala, sino buena, en cambio, la tristeza es directamente mala”, siendo la alegría directamente buena no puede haber exceso en el “regocijo”, puesto que es una alegría que en cuanto referida al cuerpo todas sus partes son igualmente afectadas y por tanto su potencia de acción resulta favorecida, conservando entre las partes que le componen la misma relación de movimiento y reposo, la “melancolía” en

cambio es mala porque la potencia de obrar del cuerpo resulta disminuida en la totalidad de sus partes (E4P42).

Bajo el registro de aquello que es bueno respecto a lo malo, se establece la distinción entre aquello que favorece la potencia de acción, y así se pueden distinguir los afectos que son útiles de aquellos que no lo son, por tanto se desata una economía energética de los afectos que se distinguen por la potenciación que generan en el individuo, pues de ello depende nuestro cuidado, así como la expresión activa de nuestro potencial vital.

Para dar cuenta del funcionamiento de este proceso de distinción entre los afectos buenos y los malos y de la utilidad de los afectos que desde la razón necesariamente potencian nuestra capacidad afectiva, Spinoza recurrirá al sentido mismo del “exceso” en el *conatus*, de estos ejemplos ya hemos citado el del regocijo, ahora bien los siguientes ejemplos explican mediante el reconocimiento de lo excesivo en el deseo, más claramente la pregunta que intentamos responder previamente sobre qué es lo que hace que el cuerpo sea apto para afectar de muchísimas maneras y ser afectado de muchísimas maneras. Repetimos entonces, cuanto más apto es un cuerpo para obrar de muchas maneras más apta su alma para pensar, luego no es lo mismo que el cuerpo quedé afectado ya sea por la disminución o el aumento de su potencia en su totalidad que sólo en algunas de sus partes, de tal manera será bueno tanto para el alma como para el cuerpo aquello que le permita obrar de muchas maneras y no aquello que le restrinja a una sola experiencia de afección, por eso por ejemplo dirá:

El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría, sea malo. (E4P43)

El amor y el deseo pueden tener exceso. (E4P44)

Siempre será bueno tanto para el cuerpo como para el alma aquello que potencie su poder en la totalidad de sus partes cuando nos referimos al cuerpo, y en la generación de ideas cuando se refiere al alma, esto es en su capacidad para pensar muchas cosas simultáneamente, luego entonces para el caso del *placer* y el *dolor* por ejemplo, el placer es una alegría que cuando referida al cuerpo éste resulta afectado sólo en alguna de sus partes, esto es unas resultan más afectadas que otras, y dada la naturaleza misma del deseo, incluso si tal afecto se potencia puede ser tan grande que supere las restantes acciones de dicho cuerpo, lo que impide que este cuerpo tenga la disposición para ser afectado de muchas otras maneras, lo que

implica que tal placer tiene exceso y en tal caso es malo. Este análisis que hace del exceso se puede entender bien en el caso de las adicciones.

Respecto al dolor puede ser bueno cuando el placer aún siendo una alegría sea malo, se explica con la misma lógica, es decir el dolor no puede ser bueno considerado en sí, sin embargo se puede concebir un dolor que al reprimir el placer para que este no tenga exceso, permita que el cuerpo no pierda y se haga menos apto para ser afectado y entonces el dolor en tal caso es bueno, es decir un dolor puede ser útil porque disminuye el exceso del placer que a su vez disminuía por ello la aptitud del cuerpo, acá también el ejemplo de las adicciones puede aclarar tal dinámica, es decir un dolor puede contribuir a detener el deterioro de la composición del cuerpo en alguna de sus partes, lo que significa aquietar la fuerza del placer, que aunque siendo una alegría conduce a la pasividad, por su exceso.

Para el caso del amor y el deseo como exceso el proceso es el mismo, y de ello hay muchos ejemplos, el placer es una forma del amor, puesto que el amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior, así puede tener exceso, por ejemplo el amor con un exceso de celos, el deseo que brota de tal afecto supera a los demás deseos y es malo.

No será lo mismo desde esta perspectiva considerar los afectos en tanto excesivos, cuando afectan a la totalidad del cuerpo que cuando afectan sólo alguna de sus partes, que correlativamente afectan al alma a tener sólo ideas que consideran a un solo objeto, no permitiendo que sea apta para pensar muchas cosas sino solo una, no faltan, se dirá los hombres que se aferran pertinazmente a un solo y mismo afecto, y por tanto a una sola y misma idea, que serán todas las expresiones de lo que se ha llamado delirio.

Por lo tanto:

El deseo que nace de una alegría o tristeza que se refiere a una sola parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero. (E4P60)

Así el deseo que no tiene en cuenta el todo, ya sea que nazca de una alegría o una tristeza, no mira por la utilidad completa del ser sino tan sólo por alguna de sus partes y generalmente tales pasiones se viven en la relatividad del presente, y como tales no consideran las consecuencias, por ejemplo respecto a mantener la salud, de suerte que no son buenas, pues no miran por la utilidad del hombre en su totalidad. Será entonces, la razón cuyo deseo no puede tener exceso (E4P61), la que con mayor certeza nos permite dejar de ser determinados por los afectos que son

pasiones y ser determinados por ella sin la necesidad de ellos (E4P59), “resulta claro, que no sería de ninguna utilidad ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión, si los hombres pudieran ser guiados por la razón” (Escolio), tales otros deseos son ciegos²⁵².

Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene (E4P46).

Spinoza considera que cualesquiera de estas pasiones si se busca la venganza a través de ellas mismas se incrementan, en cambio si son tratadas con el amor éstas pueden ser destruidas. Parece importante dejar ver que aunque esta proposición parece resonar con la idea religiosa de amar al enemigo, consideramos que sin duda hay que remitirse a todo lo que sustentaría en ambas consideraciones el sentido de tal acción éticamente hablando, para el caso de la postura ética del filósofo, cuando aún no nos encontramos libres de tales reacciones, la razón simplemente nos puede ayudar a comprender que convendría alejarnos de tales vínculos puesto que no nos otorgan sino disminución de ánimo, es tan simple como ser inteligentes y evitar tales encuentros por la guía de la razón misma, más que amarles por una especie de sentimiento de conmiseración, pues aquí se aplicaría la misma regla del que se arrepiente por sus pecados es doblemente miserable, así que aquel que no es capaz de mirar con inteligencia la necesidad de alejarse de tales relaciones que fomentan el odio entre los individuos, diríamos y esto no lo dice así Spinoza, lo estoy interpretando, seríamos doblemente estúpidos, por una falta de amor a uno mismo y de generosidad hacia los otros, que estaríamos odiando por la tristeza acompañada de la idea de una cosa externa, lo mismo que amándoles por la idea de una causa externa, además,

Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y, en términos absolutos ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo común con nosotros. (E4P29)

Lo bueno, lo que nos es útil potencia nuestra capacidad de autodeterminación, así como el conocimiento de nosotros mismos, en cambio lo malo nos determina e impide la autoconciencia.

²⁵² Este sentido nos recuerda las últimas respuestas de Spinoza a Blijenbergh que ya hemos mencionado, podemos sin embargo agregar el otro ejemplo que le pone ante su insistencia de poner lo trascendental como condición para la comprensión de los actos buenos o malos moralmente. “... si alguien cree que puede vivir más cómodo en el cadalso que sentado a su mesa, obraría de manera muy estúpida si no se ahorcará, ¿habría alguna razón para que no lo hiciera?” (CXXIII).

Resumiendo, todos los afectos que nacen de la razón son buenos y dignos de ser fomentados, pues son la expresión misma de la virtud que el hombre considera clara y distintamente, esto es adecuadamente, su potencia de obrar y entender se incrementa, así mismo nos generan dichas constantes; en cambio los afectos que no nacen de la razón son malos, esto es inútiles, de los primeros menciona, el contento de sí mismo, la gloria, la aprobación; de los segundos menciona, la humildad, la conmiseración, el odio, el arrepentimiento, la soberbia, etc. Evidentemente son más en número los afectos que no nacen de la guía de la razón, que los que nacen de ella, y esto es porque a mayor comprensión y conocimiento disminuyen las variaciones imaginarias de las pasiones. ¿Por qué este deseo que expresa la razón no puede tener exceso?

La respuesta se encuentra en la demostración, sintetizándola dirá, siendo el deseo la esencia de la naturaleza humana, sería contradictorio decir que la naturaleza humana considerada por sí se excediera, esto es que el hombre pudiese ser más de lo que puede, por lo tanto el deseo que nace de la razón y que se engendra en nosotros en la medida que actuamos no puede tener exceso. Es decir la vivencia de la virtud no puede ser excesiva, pues es en sí misma la acción que podemos de acuerdo a nuestro grado de potencia, no podemos en ese sentido ir más allá de nuestro propio límite como modos finitos, pero tender hacia tal límite implica la posesión total de nuestra potencia afectiva que sería la experiencia de la eternidad y el gozo pleno en la contemplación íntima de nuestro máximo poder de afección, esto es el “amor intelectual de Dios”

3.2. Emancipación de la conciencia, la potencia humana y los afectos activos

En la segunda parte de éste trabajo, explique la importancia que tienen los afectos de la esperanza y el miedo para Spinoza, como constitutivos de la servidumbre humana y que dadas sus características de incertidumbre y perturbación resultan de una violencia y peligrosidad mayor que cualesquiera otros afectos, pues directamente impiden la realización de la libertad humana, dado que la percepción imaginaria del tiempo hace que los individuos se sustraigan del presente; a partir de este tipo de vivencias del tiempo al que el individuo se encuentra necesariamente expuesto vistas desde la guía de la razón y la construcción de ideas verdaderas, podemos reflexionar qué significa la liberación de la mente que no puede darse sin la liberación del cuerpo, esto es la emancipación de la conciencia como

conocimiento adecuado de las relaciones y experiencias que nos permiten estar presentes, es decir conscientes de nuestro potencial en la existencia y en la duración, siendo dueños de nuestra actividad.

Dado que toda proyección imaginaria del deseo es inadecuada, no podemos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas, es decir que cualquier determinación que construyamos respecto al pasado o al futuro generan tanto para el alma como para el cuerpo ideas que le confunden y que el individuo estén o no presentes percibe como si lo estuvieran, es decir la idea de un bien futuro o de un mal pasado le arrebatan su presente, por lo tanto tales experiencias cuando el alma las concibe por la guía y dictamen de la razón, sucede que aquellos juicios sobre el bien y el mal respecto al pasado o al futuro pueden ser reprimidos por el deseo de las cosas que son actualmente presentes y que nos agradan (E4P62S), es decir,

En la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la idea de una pretérita o presente. (E4P62)

Por lo que ha explicado en la parte dos de su *Ética*, el alma cuando es guiada por su propia facultad y potencia concibe las cosas desde la perspectiva misma de la eternidad (E2P44C), es decir de la necesidad, por lo tanto el alma es afectada con la misma certidumbre por las ideas, sean éstas de una cosa futura o pasada, tales ideas por ser verdaderas no pierden su adecuación por el tiempo, son igualmente necesarias, ¿qué significa esta condición de las ideas verdaderas como experiencias afectivas en la duración?

Se ha dicho que todo deseo que nace de la razón y el sano juicio es un bien y produce alegría, por lo tanto nos aleja de las vivencias tales como el miedo de, por ejemplo hacer el bien por miedo a evitar el mal (E4P63), explicará que quien actúa pensando de esa manera en realidad no está actuando, ni pensando, sino que lo hace por prejuicio, por eso dirá que los supersticiosos que censuran los vicios de los hombres en lugar de enseñar a amar las virtudes por la guía de la razón tienden a convertir a los otros en miserables como ellos mismos ya lo son, de lo que deriva la afirmación de que no puede darse un conocimiento adecuado del mal, porque implica tristeza, pasividad e ideas inadecuadas, de suerte que si el alma no tuviese ideas inadecuadas, sino sólo adecuadas no podría concebir ningún tipo de noción de mal, en tal sentido lo que la razón nos permite es escoger de los bienes el mejor y de los males el menor (E4P65), es decir cuando comparamos las cosas entre sí y las juzgamos buenas o malas, podremos si actuamos desde la razón seleccionar o

discriminar y, en su caso seguiremos lo más conveniente, ya sea un bien mayor o un mal menor, así respecto a las ideas adecuadas en la duración seguiremos un bien mayor futuro que un bien menor presente, y un mal menor presente más que un mal mayor futuro (E4P66). Significa que la razón nos permite determinar de forma adecuada aquello que nos conviene en el presente, aún pensando en algo futuro o pasado, para ello nos serviría en su respectivo caso el conocimiento, pues con certeza sabremos lo que nos es propicio en el presente, sin pretender con ello tener algún tipo de control sobre el futuro, puesto que de la duración de las cosas no podemos tener dominio alguno, sólo de la vivencia presente de lo que nos satisface y potencia, esto es “si el alma pudiera tener conocimiento adecuado de una cosa futura, experimentaría el mismo afecto hacia la cosa futura que hacia la presente” (Demostración), entonces es sabio y libre el hombre que se guía por la razón buscando su propio bien presente, a diferencia del esclavo que es guiado por la opinión ejecutando la voluntad de otros y no la propia (Escolio).

A partir de este escolio Spinoza dará ejemplos de lo que distingue a un hombre sabio y libre que se guía por la razón y la voluntad, esto es el deseo propio respecto al esclavo o insensato que fluctúa de acuerdo a las impresiones de los demás y no las propias, lo que significa que todo afecto que surge de la razón conduce a los individuos a la experiencia de la libertad y la sabiduría, y al anhelo constante de procurarse todas las condiciones y relaciones que nutran tal vivencia de amor.

La proposición más importante de esta experiencia es la que expresa justamente todo el sentido afirmativo de la vida en su filosofía, frase ya muy conocida cuando se hace referencia al holandés,

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida. (E4P67)

Un hombre libre conoce sus límites, los asume como necesarios de su propia naturaleza, de su esencia, así si todos los hombres nacieran libres no habría concepto alguno del bien y del mal.

Para Spinoza pensar en la muerte es ontológicamente innecesario, pues su virtud es ella misma la afirmación y gozo de su existencia actual, la vida entonces, su acción es en sí misma una meditación de la vida. Por eso el sabio busca primordialmente vincularse siempre por lazos de amistad con los demás, considerando tal vínculo como el más importante si viviésemos en una sociedad libre, porque se generarían afectos todos ellos derivados de la razón, la

generosidad, el firmeza, y la fortaleza. El que es libre ama su vida y desea su poder de existir (*vis existendi*) tanto como el de los demás.

En su propuesta ética la razón, este proceso de emancipación a través del conocimiento esta contenido ontológicamente por la inmanencia misma del deseo, por lo que la razón es aún un tránsito, puente entre la impotencia afectiva que se produce en el orden imaginario y la experiencia de la eternidad, donde realmente se alcanza lo que el llamará un estado de “beatitud”, tal acontecimiento real y concreto no será más un pasaje.

La razón afectiva no se construye bajo los esquemas de lo ideal o utópico, pues ello funcionaría como la esperanza, aquella recurrente frase de que las utopías trazan un anhelo o permiten al hombre caminar, no es incluso aplicable a su razón, no es una razón romántica o consoladora de imaginarios posibles, es concreta, por eso la emancipación es material, es decir no procura desviar las pasiones o aniquilarlas, sólo entenderlas, ahí la razón es el testigo, no el juicio previo ni posterior, es ejercicio consciente, como un punto de apoyo hacia otro desdoblamiento de la trama afectiva natural en la existencia.

Digamos que lo que caracteriza a la razón es ser mediadora entre los altibajos y trastornos de las pasiones naturales al hombre -por ello no las sacrifica en nombre de algo-, y esa necesidad anhelante humana de entendimiento y de gozo pleno. La razón es selectiva, capta las fuerzas de la potencia, el poder de las pasiones y las relaciones, conoce el plano y puede trazar el mapa, el recorrido, en su esfuerzo discierne con calma y frialdad las cosas y los encuentros dados a la realidad del orden determinativo, esa es su función²⁵³, busca la consecución de la utilidad, como tendencia al cuidado de sí, a la auto conservación, participa en la transmutación de las pasiones en afectos e impulsa a la experiencia hacia una felicidad posible.

Respecto a estas estrategias filosóficas del querer humano y sus implicaciones éticas y políticas, “Spinoza representa el puente entre las éticas tendientes al

²⁵³ Tal vez, siendo en extremo esquemática podría explicar el funcionamiento de la razón afectiva elaborando una analogía con el funcionamiento del cuerpo humano, guardando sin embargo el sentido más bien ontológico y epistemológico que como capacidad del alma constituye el segundo género de conocimiento, pero no está de más jugar con formas de explicar más sencillas. Todos los órganos, tejidos y músculos del organismo humano están envueltos por una capa, por cerosas que cubren los órganos, así en el cerebro es la dura madre, en los pulmones se llama pleura, en las articulaciones sinovia, etc., dichas capas contienen los órganos y permiten sostener la perfección de las funciones del organismo; la razón en su funcionamiento afectivo sería algo así como estas capas, es decir si el potencial humano se cifra en su capacidad para afectar y ser afectado, en tanto seres de la existencia dados a un orden determinativo, la razón al igual que estas capas son al organismo la perfección de su funcionamiento, lo sería la razón respecto a los encuentros y desencuentros de las relaciones que establece el ser de la existencia consigo mismo y con los otros. La razón afectiva permite al individuo humano dar cuenta de su realidad, de su perfección, está adquiere dimensión, sentido, ella le nutre y protege.

autocontrol y a la manipulación política de las pasiones y aquellas que dejan abierto el campo a la inconmensurabilidad del deseo”²⁵⁴.

3.2.1. Razón afectiva y dicha práctica

Mediante las nociones comunes, la razón en su esfuerzo de transformación de las pasiones en afectos dará cuenta a partir de la construcción de ideas adecuadas, de todas estas formas pasivas de afección, así como de aquellas pasiones dichas que permitan la disminución de las tristezas.

Los individuos formamos parte de un orden común y no es posible dejar de ser parte de la naturaleza y dado que es raro que los hombres busquen la guía de la razón, pues hace falta “una singular potencia de ánimo” a la vez que un esfuerzo de atención, y puesto que el poder de las fuerzas exteriores siempre será por mucho superior a la potencia humana, entonces formar ideas adecuadas, trastocar en afectos las pasiones no es tarea sencilla, la pregunta es ¿cómo formar ideas adecuadas de las pasiones?

Planteábamos con anterioridad que en la quinta parte de su *Ética*, Spinoza invertirá el sentido de lo que había sido evidenciar las determinaciones externas, esto es las relaciones y correlación entre las afecciones corporales y las ideas de la mente, a las determinaciones internas del *conatus* intelectual, esto es la relación entre las ideas y las afecciones. Tal inversión implica entrar al terreno de la mente, en tanto dispuesta a ser afectada, el eje de su reflexión será ahora, el de la necesaria relación de la potencia de la razón y la libertad, de ahí el título “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”, contraparte expresa de la cuarta parte cuya atención y explicación se centro en la fuerza de las pasiones y la servidumbre humana.

En el último capítulo del apéndice que cierra la cuarta parte de la *Ética*, se establece que debido a que las causas exteriores a la que se encuentra expuesto el individuo como parte de la naturaleza y de sus fuerzas en el orden de las determinaciones de todo cosa singular o modo finito, es absurdo pretender amoldar las cosas a nuestra voluntad y conveniencia, sin embargo dirá:

...sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes,...de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el

²⁵⁴ Remo Bodei, *OpCit*, pág. 29.

conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera. (E4ApCap32)

Tal esfuerzo por conocer y apetecer lo que nos es verdaderamente necesario es el que realiza la mente humana, esto es la razón, cuyo deseo será siempre conducirnos a aquello que es lo mejor, de manera que podemos entonces decir que nos damos cuenta a través de la construcción de ideas adecuadas no sólo de lo que nos es útil, sino precisamente de que somos parte de la naturaleza, entendemos así que no es en vano el sentimiento de alegría que nos embarga al buscar nuestra propia utilidad, sino que la fuerza de ello es la condición necesaria para alcanzar nuestra libertad y el contento más intenso que como modos existentes podemos vivir - el Amor en íntima unión con Dios -. Así a fuerza de perseverancia asumimos nuestra pertenencia eterna e infinita, conocer adecuadamente implica el conocimiento de la totalidad de la Naturaleza en el despliegue de sus articulaciones, así como la inherencia de ese algo en él, nosotros²⁵⁵, conducirnos a ello será la tarea de la razón.

Las primeras 10 proposiciones del libro quinto de la *Ética* mostrarán la manera en que podemos poner remedio a las fuerzas de las pasiones, esto es a la cura de las distorsiones propias de los afectos pasivos, mediante la generación de nociones comunes y mostrar con ello la fuerza de la razón y lo que puede el alma al entenderlos.

Por el primer axioma, la marcha de este proceso terapéutico del deseo que hace la razón mediante el conocimiento, se dará por la conciencia del cambio, todos los afectos en tanto pasiones producen cambios en el sujeto, cuyas transiciones y determinaciones son experiencias imaginarias de las cuales sólo percibimos sus efectos, así un primer aspecto que detecta la razón es precisamente la fuerza del cambio, en el sentido de captar aquellos afectos que aumentan nuestra potencia de obrar, así mismo por el segundo axioma necesariamente,

II. La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa.

Por lo tanto,

²⁵⁵ Cfr. Jesús Esquerro Gómez, “La laetitia en Spinoza”, artículo de la Revista de Filosofía, Vol. 28, Número 1, UCM, España 2003, pág. 140.

Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo. (E5P1)

El paralelismo mente /cuerpo que ha sido establecido, donde los hechos de la mente y del cuerpo son una misma manifestación expresada de dos maneras distintas, de suerte que su orden y conexión es el mismo (E2P7), vuelve a expresarse en esta proposición, así el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según se encuentran también ordenados y concatenados los pensamientos y las ideas en el alma, por lo tanto toda imagen o representación mental es necesariamente proyección de nuestra experiencia sensible, es decir formamos imágenes de los elementos propios de nuestras vivencias, por eso nuestra capacidad afectiva y la generación de afectos modifica nuestro modo de estar en la existencia, esta proposición entonces nos coloca frente al carácter reflexivo de la mente, es decir la idea de la idea, la condición de la autoconciencia, el alma ha de reflexionar sobre las ideas de las afecciones del cuerpo, así como las ideas de esas ideas,

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. (E5P2)

Esta proposición un tanto abrupta que sigue a la anterior, se explica en la demostración misma, lo que se quiere decir es que precisamente porque lo que implica el amor y el odio es una alegría o una tristeza, donde la causa que le acompaña es exterior, de suerte que al suprimir la causa se disuelven los afectos, se trata como lo aclara Vidal Peña del primer paso hacia la liberación²⁵⁶. El primer movimiento de la razón para destrabar el encadenamiento causal de las determinaciones externas que son impuestas por los afectos/pasiones, esto es pasar al conocimiento de las causas, en este caso del amor y el odio, es poner un poco de distancia para no caer en la reactividad de sus efectos. Consecuente con lo dicho en el axioma II, entonces,

Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta. (E5P3)

¿Qué significa que un afecto deje de ser una pasión?

Significa que la razón por su capacidad reflexiva y cognitiva hace uso adecuado del afecto en cuestión, cuando se forma una idea clara y distinta del afecto mismo, y entonces éste deja de ser una pasión para pasar a ser activo, es decir Spinoza no se

²⁵⁶ Cfr. Vidal Peña, E, Nota 11, OpCit, pág. 381.

propone eliminar o suprimir los afectos, sino transformarlos en afectos activos, convenientes a nuestra potencia, es decir pretende que se transmuten en acciones cuya determinación no esté dada por el efecto que nos produce, sino por la acción que nos permite, "...un afecto está tanto más bajo nuestra potestad y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es". (Corolario). Así, por la capacidad ideativa de la razón, el afecto es acotado, delimitado en su acción, de todos los afectos somos perfectamente capaces de formar ideas claras, esto es conceptos, podemos construir ideas adecuadas de aquello que es común a las cosas, por tanto:

No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto. (E5P4)

Es precisamente entonces, porque podemos vía la razón formarnos ideas claras de las pasiones que accedemos a una dicha práctica, es decir al conocimiento de nosotros mismos para padecer menos por causa de ellas. Existe un rango, un espacio que abre la razón cuando acota las experiencias afectivas, tal espacio es el propio de la autodeterminación dentro del orden mismo de la determinaciones exteriores, dicho rango de realidad y verdad es el que nos permite entrar en un proceso de autoconciencia y por tanto de libertad.

Por las características mismas del *conatus*, "el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo" (Escolio), entonces todos los deseos emergen igualmente de ideas inadecuadas o adecuadas, y puesto que necesariamente nos determinan a obrar algo, esto es nos afectan y modifican nuestra condición como potencias en la existencia, al formarnos ideas adecuadas de los mismos, es decir cuando somos capaces de mirarlos por la guía de la razón, tales pasiones dejan de serlo y se convierten en virtudes. Así por ejemplo, el sentimiento natural de los hombres de desear que todos vivan según su propia experiencia afectiva, es decir que todos amen lo que él ama, cuando no es guiado por la razón se llama ambición y conduce en su exceso a la soberbia, en cambio cuando formamos una idea clara de tal sentimiento entonces se convierte en moralidad, esto es el deseo de hacer el bien (E4P37S), y buscar tanto la felicidad propia como la de otros, y así respecto a todos los afectos, cuyos efectos disminuirán en diversidad y variación por experiencias prácticas de dicha y contento; tal dinámica conduce entonces a que,

En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos. (E5P6)

Al decir de esta proposición, cuando somos afectados por una cosa que imaginamos libre, el afecto es mayor al que experimentamos por una cosa necesaria, esto es somos más dependientes de esa cosa cuando la imaginamos como causa libre, puesto que somos causa parcial de ella (E5P5). Esto tiene que ver con la idea de que actuamos por voluntad libre, que es una ilusión, y entonces padecemos mucho más por ello que cuando damos cuenta por el conocimiento de que las cosas son necesarias, nuestro poder sobre tales afectos aumenta, pues seremos nosotros la causa de ellos, es decir podemos dar razones concretas y actuar en función de ello.

Puesto que todos los afectos puestos en causas exteriores nos generan contrariedad y ambivalencia, será por la razón que estos dejen de sernos contrarios y se adecuen a nuestra necesidad presente de satisfacer nuestra potencia afectiva, es decir cuya fuerza aumente nuestra potencia de acción y no la disminuya, por ello, los afectos que surjan de la razón serán más potentes que los otros, puesto que su intención y realidad esta puesta en expandir nuestras capacidades, entonces “cuantas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto mayor es éste” (E5P8), ¿cuáles son esos afectos racionales?

Lo primero que está estableciendo es que los afectos que surgen de la razón poseen una causalidad diversa que desde su perspectiva al poder ser consideradas por el alma, resultan menos nocivos que los afectos cuya causa es singular, la proposición dice:

Un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que ese afecto, es menos nocivo, influye menos en nosotros, y cada una de sus causas nos afecta menos, que otro afecto de igual magnitud, pero referido a una sola causa, o aun número menor de ellas. (E5P8)

Significa que el alma padece menos cuando su capacidad generadora de pensamientos e ideas se ve aumentada, que cuando esta se ve disminuida por estar pensando una sola cosa, así los afectos que surgen de la razón funcionan incrementando la capacidad reflexiva de la mente y no restringiéndola, siendo afectos que permiten la expansión del pensamiento, es decir el alma puede considerar muchas cosas simultáneamente y no se encuentra determinada a obrar de una sola manera, esto lo podemos ver claramente cuando padecemos ideas obsesivas a causa de un sentimiento que nos reporta permanentemente lo mismo y ya no podemos pensar en otra cosa, siendo dominadas todas nuestras experiencias por tal sentimiento e idea, mientras nos encontramos en tal fluctuación anímica tanto

nuestra alma como nuestro cuerpo padecen, es lo mismo que sucedía con el cuerpo cuando por el exceso de placer, este se veía afectado en una sola de sus partes y negando la total actividad del mismo, o en su caso el extremo de ello por el miedo donde prácticamente queda paralizado en su actividad, esta dinámica es igual para el alma.

Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. (E5P10)

Queda expresada entonces, en esta proposición la potencia del alma frente a la variabilidad afectiva a la que estamos necesariamente expuestos, ella es capaz de estructurarlos y ordenarlos y dado que la mente es la idea de las afecciones del cuerpo son tales a las que se ha de abocar en su ejercicio cognitivo, de tal suerte que seleccione aquellas que le son convenientes y por tanto no ser afectado por aquellos afectos que le son contrarios y que restringen las posibilidades de conocimiento. Se trata de establecer estrategias contra la fuerza de los afectos que reprimen el conocimiento, tales estrategias consisten, de acuerdo a lo que expresa en el escolio en:

...mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance.

El ejemplo que utiliza es el del uso de la generosidad frente al odio, en este caso cabría contraponer tal sentimiento por encima del de alguna ofensa recibida, teniendo a su vez presente que todos los hombres obran en virtud de la naturaleza, por lo que si ordenamos tales afectos por la generosidad, los efectos imaginarios que suscitan tales otros afectos se verá disminuidos. En concreto se trata de una especie de entrenamiento del alma y del uso de sus facultades, puesto que por más que encontremos satisfacción en dar respuesta inmediata a aquello que nos ofende, lo que en realidad sucede es que estamos sufriendo más por ello que actuando, y entonces el esfuerzo esta en procurar afectos que promuevan satisfacciones plenas y no momentáneas,

Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a éstos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad. (Escolio)

La atención y esfuerzo que se requiere para la consecución de una práctica efectiva de las facultades afectivas de la razón es fundamental, y sólo puede lograrse en la medida en que seamos conscientes que todo aquello que incrementa nuestro potencial afectivo, nos conduce necesariamente tanto al conocimiento como a la libertad, esto es a la realización plena de nuestra existencia en tanto deseo de felicidad por ello Spinoza insistirá que la felicidad no es un premio a la virtud de nuestras acciones, sino la expresión misma de la virtud.

Esto significa que sólo los afectos que nacen de la razón o son guiados por ella pueden ser virtuosos, puesto que no puede considerarse como virtud, por ejemplo el odio o la envidia, pero ya no por una idea moral de ello, o por el temor a ser castigados o reprimidos, sino que la virtud es en sí misma consecuente como acción del alma y en tal medida es la expresión adecuada de nuestra potencia, ahora bien, ¿cómo se mantiene tal atención de la conciencia? Si lo pensamos detenidamente Spinoza está pensando en todo momento en términos de su ontología inmanente, es decir de acuerdo a su planteamiento, el darnos cuenta de que sólo somos una parte del infinito implicaría un sentimiento de entendimiento del valor de nuestra potencia y de la necesidad de buscar con mayor ímpetu aquello que lleve tal expresión afectiva a su máximo posible, el cómo es precisamente el esfuerzo de la razón, así él sostiene que los afectos que se desprenden del entendimiento, por implicar conocimiento se suceden unos a otros y tales ideas claras se unen a otras, así como sus imágenes con mayor facilidad que las que carecen de entendimiento, una imagen que refiere a más cosas simultáneamente, el alma se ocupa de ellas con mayor atención y fomentan más su potencia (E5P11 y 12), por eso concluye que,

Tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida. (E5P13)

Estas tres últimas proposiciones se están refiriendo a la idea de Dios, es decir el alma puede lograr que todas las ideas que surgen de las afecciones del cuerpo sean remitidas a la idea de Dios (E5P14), esto es así, si recordamos, porque todas las afecciones o imágenes son expresiones de la cadena o red de determinaciones causales al infinito cuya causa es Dios, la Naturaleza o la Substancia, dado que Dios es causa de todas las cosas, en el mismo sentido que es causa de sí (E1P25S), es decir la causa permanece en su efecto, y por lo tanto la idea de Dios es la que nos conduce hacia la esencia de las cosas.

Digamos que mediante las nociones comunes, la razón entra en un diálogo con la imaginación, para formarse la idea adecuada de aquellas experiencias cuyas

afecciones generan tanto para el cuerpo como para el alma alegría, y remitirnos mediante tal construcción de ideas a la idea de Dios y al desdoblamiento que consiste en la experiencia de la esencia que corresponde al tercer género de conocimiento, y que en términos de nuestra potencia afectiva implica el “Amor intelectual de Dios”, esto es la “beatitud”, pero aún no nos encontramos ahí, sino en el proceso de transformación de las pasiones en afectos activos y en la idea de Dios, que es la expresión del amor a Dios en tanto conocimiento de uno mismo.

3.3. El sujeto ético, experiencia de amor y libertad

La subjetividad ética en Spinoza encuentra su sentido en la experiencia del amor y la libertad, que es ya la experiencia misma de la virtud. Tal vivencia implica necesariamente un conocimiento de sí mismo, una transformación de la manera en que los individuos se realizan como modos existentes y expresan en tal medida su capacidad de afección, dicho de otra manera, el entendimiento de la vida afectiva y de la potencia de tal deseo por perseverar en la propia dicha es la base de una vida y realización ética, es decir no hay ética sin la expresión de la potencia y tal potencia se expresa en el amor que todo individuo es capaz de sentir en acto, esto es todo conocimiento implica la transformación de sí mismo e íntimamente la conciencia de unión con el Infinito.

Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos. (E5P15)

Se inicia a partir de esta proposición el viaje al interior de uno mismo, una vez que ha quedado establecida la potencia misma de la razón en el proceso de transformación de las pasiones en afectos activos, así el afecto de amor hacia Dios es la experiencia de dicha de aquel que conoce clara y distintamente sus afectos, es decir es la alegría que acompaña la idea de Dios, en tanto que tal afecto se encuentra unido a todas las afecciones del cuerpo. Este concepto de amor del hombre hacia Dios (*amor ergo Deum*), es la expresión a la que accedemos y se distingue aún de lo que será el *amor intelectual de Dios*, puesto que se trata todavía de un afecto, es decir, es la conciencia misma de la infinitud perfecta de las causas, el sabernos necesariamente parte de la Naturaleza aunque permanecemos con cierta distancia respecto a ella, simplemente somos capaces de dar cuenta de tal condición por la guía de la razón y construcción de ideas verdaderas respecto a los

afectos, esto es se trata aún de un tipo de afecto y no la vivencia plena de la esencia singular.

Spinoza ha dejado claro a lo largo de todo su primer libro que Dios no tiene voluntad, ni finalidad alguna y que toda idea que pretenda hacer de su conocimiento y de su esencia una idea nuestra de nuestras carencias, es una ilusión que remite sin duda a nuestros propios deseos imaginarios, por lo que en esta expresión del amor hacia Dios no nos encontramos frente a ese Dios antropomorfizado sino ante un infinito causal, el Dios de la inmanencia, de suerte que no podemos pensar en tal amor desde la perspectiva de que Dios puede tener algún tipo de afecto, la afección de Dios por sus atributos y modificaciones es la expresión de su potencia absoluta de ser y actuar, tal capacidad afectiva de la causa en sí es positiva y afirmativa, es decir Dios no carece de nada, es perfecto e infinito, así Dios está libre de pasiones, no experimenta tristezas o alegrías y mucho menos se le puede odiar,

Podrá objetarse, no obstante, que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso respondo que, en la medida en que entendemos las causas de la tristeza, deja de ser una pasión, es decir, deja de ser tristeza; y así, en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos. (E5P18S)

Por lo tanto,

Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él. (E5P19)

La comprensión de este par de proposiciones, constituyen la expresión misma de ese entendimiento y claridad de Dios en tanto causa inmanente, inherente al mundo y carente de voluntad.

El amor hacia Dios es la expresión de nuestra propia potencia activa como forma misma del deseo que nos constituye como cualquier cosa singular en el universo, esto es no podemos esperar que Dios nos ame o nos odie porque justamente no estamos separados de la causa infinita, participamos en tanto modificaciones de sus atributos de su esencia eterna e infinita y por lo tanto insistir en tal absurdo es propio de los necios e impotentes, así dirá que,

Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor. (E5P20)

El afecto de amor a Dios es común a todos los hombres y siendo la expresión del más alto bien, es propio de nuestra naturaleza el desearlo no únicamente para nosotros sino para todos los individuos, es por ello que cuando imaginamos que más hombres gozan de él nos alegramos.

En resumen queda establecido en el escolio de esta proposición que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos que podemos experimentar y expresa el poder mismo del alma contra las pasiones, esto es el conocimiento de los afectos que ella adquiere y cuya virtud consiste en la capacidad de separar los afectos del pensamiento de una causa exterior, de suerte que el alma puede ordenarlos y concatenarlos a partir de las propiedades comunes de las cosas y las ideas adecuadas que se desprenden de ello.

Reconocemos entonces, o más bien nuestra alma reconoce su potencia de obrar frente a las equivocaciones y confusiones propias de las ideas inadecuadas cuyos afectos se definen por la potencia de su causa exterior, así el alma una vez que se conoce podrá distinguir los afectos que le son adecuados y que aumentan su capacidad de obrar, sin olvidar que,

...las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte del alma. (E5P20S)

Se trata explícitamente de un amor por lo inmutable y eterno, es decir un amor que afecta en su totalidad al alma y que atañe a su duración, este Amor activo cuyo despliegue es nuclear en la constitución de su propuesta ética se desdobra y expresa a partir del tercer género de conocimiento, el conocimiento *sub specie aeternitas*, que es la ciencia intuitiva. Nos preguntamos entonces, ¿A qué se refiere con lo que atañe al alma en su duración?

Será a partir de la proposición 21 de esta quinta parte que Spinoza de lugar a la delimitación de la beatitud, de acuerdo a las interpretaciones de lectura²⁵⁷ de esta sección de la *Ética*, este proceso se constituye en cuatro momentos o movimientos de su ontología inmanente, tales momentos son: la ciencia intuitiva, el concepto del Amor intelectual de Dios, la liberación del alma y una ética cotidiana.

El amor activo cuya expresión alcanza su forma más potente en el amor intelectual de Dios implica la disposición de ánimo más elevada que pueda encontrar el individuo, donde esté se desprende de aquel amor ordinario que espera ser

²⁵⁷ Al respecto ver la Nota 1 de Vidal Peña en E, OpCit, pág. 375, donde recupera como lo va haciendo a lo largo de toda su traducción la interpretación de la *Ética* que Pierre Macherey propone para orientarse en su lectura, como una especie propuesta cartográfica de la misma, es decir un mapeo de su territorio expresivo.

amado y teme no serlo, a su expresión como amor de la esencia, tal transición amorosa es la expresión plena del esfuerzo, del deseo profundo y esencial de todo ser humano por amar.

Veamos cómo se da tal proceder expresivo en estos cuatro momentos que delimitan la felicidad (*Laetitia*) y “beatitud” o salvación.

La ciencia intuitiva – Nos preguntábamos con anterioridad a qué se refiera con lo que atañe al alma en su duración, específicamente a partir de este desdoblamiento del conocimiento de sí misma, el alma al construir la idea de Dios no sólo pasa del primer género de conocimiento al segundo sino precisamente se prepara para la experiencia del tercer género, es decir el alma considerada sin relación al cuerpo, aquí la transición es sutil, pues en la expresividad de tal esfuerzo de su potencia el alma sabe y percibe su infinitud, y por ello las afecciones del cuerpo transmutan, se transforman en autoconciencia, es decir,

El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo. (E5P21)

El alma se expresa por la existencia actual de su cuerpo, como ya se ha explicado por ser idea de las afecciones del mismo, ahora en tanto reflexiva (autoconciencia) idea de la idea de tales afecciones, da cuenta de que “...*en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad*” (E5P22), esto es, el alma sabe entonces que Dios no sólo es causa de la existencia del cuerpo y de sí misma, sino de su esencia, y por eso concluye que,

El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno. (E5P23)

La conclusión de esta proposición nos puede fácilmente remitir al equívoco de pensar que entonces Spinoza sostiene la inmortalidad del alma, pero esto no es así, no traicionaría de tal manera su propio proyecto inmanente, lo que está claramente diciendo y que había ya hecho ver al analizar la efectividad de la causa, es que esa idea de la esencia del cuerpo pertenece a la esencia del alma humana, es decir que se atribuye tiempo al alma en tanto dura el cuerpo, sin embargo ese algo que percibe el alma como esencial a ella, esto es su propia esencia es eterno. Este modo de pensar y proceder del alma que pertenece a su esencia es necesariamente eterna, el alma concibe el cuerpo, la esencia del cuerpo *sub specie aeternitas*, es decir,

Efectivamente, los ojos del alma, con lo que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas. Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. (E5P23S)

La eternidad es el no-tiempo, Borges lo dirá muy explícitamente, “sólo escapan al tiempo las cosas que no son del tiempo”²⁵⁸, es decir de lo que da cuenta el alma es de la esencia misma de las cosas y como tales escapan al tiempo, ya no pertenecen más a la finitud y esto lo sabe, por eso se trata ya no de los conceptos o signos dados por la razón, sino de las esencias cuya singularidad y eternidad son dadas por la intuición de ellas, por eso entonces se dice que “*cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios*” (E5P24), o es decir tanto más conocemos la eternidad de las cosas y del alma, pero tengamos presente que no es que estemos conociendo a la Substancia, sino que conocemos las velocidades absolutas del movimiento infinito de las causas que son en Dios, esto es de lo que nos permite dar cuenta esta forma de conocimiento es que nuestra esencia singular al ser una de las infinitas expresiones de la totalidad que es Dios, es eterna, “...la eternidad de la esencia no es posterior a la existencia en la duración, es estrictamente contemporánea, coexistente con ella. (...) La esencia eterna y singular es nuestra propia parte intensa que se expresa en una relación en cuanto verdad eterna, y la existencia es el conjunto de las partes extensivas que nos son propias conforme a esta relación en el tiempo.”²⁵⁹

Conocer las cosas desde la perspectiva de la eternidad, i.e. por la intuición que consiste en el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas, expresa el mayor esfuerzo y “la suprema virtud del alma”, lo que evidentemente implica la expresión de su mayor potencia y su mayor anhelo, así cuanto más apta es el alma para entender las cosas desde este tercer género más desea tal entendimiento, de suerte que, “Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma” (E5P27). Nos encontramos entonces en la expresión plena de la perfección humana, puesto que quién conoce las cosas *sub specie aeternitas*, no sólo se conoce a sí mismo, sino la naturaleza de las cosas por su esencia, lo que se traduce necesariamente en un alegría suprema, nace de ello el mayor contento del alma, llamado la *mentis acquiescentia*, este contento de sí se expresa plenamente en el Amor Intelectual de Dios, del que hablaremos más adelante.

²⁵⁸ Citado por Vidal Peña, en E nota 41, OpCit, pág. 180.

²⁵⁹ Deleuze, en *Las cartas del mal*, OpCit, pág. 97.

El deseo de conocer las cosas desde la perspectiva de la eternidad se da por lo que ha logrado la razón, esto es que al deseo de conocimiento y construcción de ideas verdaderas se suma o se agrega el deseo de conocerlas como eternas, la comprensión es otra, el 1er genero de conocimiento, esto es la representación imaginaria de las causas y la experiencia de sus efectos como padecimiento, se ha vuelto un proceder interno donde el alma es capaz ahora de no sólo de dar cuenta de las determinaciones, sino de comprender la composición esencial que le constituye, por eso dice que,

Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. (E5P29)

Esto constituye lo que Deleuze llama el tercer elemento que la *Ética* presenta, las esencias o los preceptos que trazan en tanto singularidades la velocidad de la luz expresada en sí misma, “las esencias son figuras de la luz”, no son más las revelaciones de los conceptos, son la luz misma, las esencias absolutas, y no la relatividad del concepto, son las velocidades mismas que en su intensidad llenan el espacio, dirá entonces que el método del libro V es el de la invención, actuando dentro de lo indecible, donde las cosas se ponen a escribir por sí mismas²⁶⁰.

Será la expresión y la percepción máxima del ser del modo existente, en tanto, manifestación de lo que constituye la mayor aptitud del cuerpo y del alma en la existencia, esto es,

Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios. (E5P30)

Siendo el alma causa adecuada o formal, esta tercera forma del conocimiento expresa la conciencia de sí y de Dios, significa tener en sí la causa de sí, por lo tanto el individuo se encuentra a sí mismo, consciente de la necesidad de su existencia en la infinitud y por lo tanto cuanto más experimenta tal dimensión de su realidad, tanto más feliz y perfecto es, es decir tanto más sabio y libre,

Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite, en “hacer el bien”, y en estar alegre. (E4P50S)

²⁶⁰ Cfr. Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, “Spinoza y las tres éticas”, Editorial Anagrama, Barcelona 1996, págs. 205-207.

El hombre sabio y libre posee un ánimo fuerte, y sabe que bajo las condiciones de la inmanencia todo lo que es acción es pasión, por tanto conoce las cosas por el tercer género de conocimiento y encuentra en tal entendimiento y vivencia el mayor contento de su alma, es receptivo a que todo es causa y efecto, comprendiendo desde la virtud que le acompaña que todo sucede respecto a un orden inherente, y se complacerá en hacer el bien.

Amor intelectual de Dios – El deseo o el afecto al que conduce el tercer género de conocimiento, ya no será precisamente un afecto, puesto que nos remitirá de manera inmediata a la vivencia, esto es a la experiencia del amor a lo eterno, que será la expresión del contento más grande y pleno que podemos alcanzar en tanto modos finitos, al dar cuenta de la esencia de las cosas mismas incluidas en ella nuestra propia esencia. Tal expresión es el amor intelectual de Dios, dirá entonces,

Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya. (E5P32)

Es decir, de ésta tercera forma del conocer, que es la ciencia intuitiva surge la mayor alegría, el mayor contento que el alma pueda tener de sí misma y por tanto al ir acompañada de la idea de Dios, se trata de una alegría acompañada de tal idea como causa suya, tal amor hacia Dios no es más imaginario sino eterno. Nos encontramos ante el gozo de la potencia de la que es capaz nuestra alma, y en ese sentido comprendemos las cosas cuya causa es Dios. Significa que amar a Dios con este amor intelectual es amarlo porque comprendemos su naturaleza eterna e infinita, es decir alcanzamos la comprensión de la necesidad de las determinaciones, así como de la causa en sí que se expresa y es inherente al mundo, esto es como causa inmanente, nos deleitamos entonces en ese amor que es entendimiento y vivencia inmediata de nuestra propia eternidad, pues nuestra esencia está en dicha causa.

Al concebir las cosas por su causa, estamos ante la posesión de la idea en acto del entendimiento de Dios de tal esencia, que corresponde necesariamente a la esencia actual de nuestra alma y de nuestro cuerpo, tal tránsito comprensivo de la idea de Dios a este tercer estado se expresa porque se ha alcanzado la felicidad o beatitud, que consiste en la vivencia de que nuestra alma se encuentra dotada de perfección y eternidad,

Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte. (E5P34S)

Ya había establecido en (E5P23S), que la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitas*, es un modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, por tanto es necesariamente eterno, y aunque no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, dado que no hay de ello vestigio alguno en él, sabemos que la eternidad no se puede definir por el tiempo, pero no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos, se trata entonces precisamente de la idea de la esencia del cuerpo. Spinoza había dicho en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TRE), “que la memoria es fortalecida por el entendimiento y también sin él, se sigue de ahí que es algo distinto del entendimiento y que, respecto al entendimiento en sí considerado, no existe memoria ni olvido”.²⁶¹ La memoria, así como el olvido tienen que ver con la imaginación, con la percepción sensible que se encuentra determinada en la duración, por ello sostiene que la idea de la esencia eterna que es capaz de concebir el alma humana no se encuentra más sometida a la duración, es decir su esencia no puede referirse a un tiempo determinado, por eso remarcará en el escolio que la eternidad de una esencia singular no puede ser objeto de memoria, ni de presentimiento, ni de revelación alguna, es objeto de una experiencia actual, que remite y corresponde a la existencia actual de una parte del alma, es decir la experiencia y conciencia de su parte intensiva²⁶².

Queda expresado entonces el Amor intelectual de Dios en la siguiente proposición:

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. (E5P36)

Es mediante dicho amor que nosotros los sujetos humanos comprendemos que somos parte de una infinita red de causas a las que nos encontramos sometidos, tal entendimiento que es capaz de captar de forma inmediata nuestra alma, por su propia capacidad reflexiva, nos conduce a tal amor, por eso dice que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo, esto es en la medida en que se comprende en su expresividad y producción y por lo tanto cuando se plantea el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual de Dios se trata de una sola y misma cosa, ahí se expresa en su absoluto despliegue, por eso no podemos decir que Dios

²⁶¹ TRE (82), OpCit, pág. 115.

²⁶² Cfr. Deleuze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 91.

nos ame más o menos, por nuestras acciones, sino que somos la expresión del entendimiento de Dios y de su infinito amor porque actuamos.

Es decir se trata de la expresión de un amor a la totalidad infinita, la cual necesariamente constituye nuestra existencia, e implica decir que experimentamos esa condición infinita al expresarla con una intensidad que se complace en sí misma porque se vive en la inmediatez de lo eterno, entonces ya no nos encontramos ni fluctuando por las imaginaciones, ni tampoco frente al distanciamiento que la razón establece, sino viviendo y habitando el espacio mismo del infinito en acto, *sub specie aeternitas*.

Dicho amor nos recordará Spinoza en el escolio, ha sido llamado “gloria” en los libros sagrados, y en definitiva se trata de una alegría acompañada por la idea de sí mismo, tal contemplación de la verdad que el alma encuentra mediante la vivencia del amor y el contentamiento pleno de sí misma por ser precisamente una verdad eterna, no puede entonces ser suprimido o restringido por nada.

Liberación del alma – Las siguiente tres proposiciones expresan en toda su dimensión este estado del alma, que es ya la condición del hombre sabio y libre,

Cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte. (E5P38)

Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya parte mayor es eterna. (E5P39)

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es. (E5P40)

La consecución de estas tres proposiciones es evidente por sí misma, su esfuerzo de síntesis respecto a las condiciones del alma en tanto que se conoce a sí misma y expresa tal conocimiento a partir de la vivencia de este amor intelectual, es decir el alma logra expresar con toda plenitud su mayor fuerza afectiva y por lo tanto surge de ella el mayor contento que pueda darse en la existencia, por lo que lo que de ella perezca con el cuerpo deja de tener importancia respecto a lo que permanece, por eso ha dicho que “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”. La proposición 39 consecuentemente, expresa la no jerarquización del cuerpo sobre la mente o de la mente sobre el cuerpo que ha venido desarrollando en su ontología práctica, de suerte que el individuo al dar cuenta del lugar que ocupa en el orden eterno e infinito de las esencias mismas que conforman la naturaleza entera, su alma es capaz de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo por el entendimiento, y por tanto su cuerpo se encuentra menos dominado por los afectos

que le son contrarios, pues el alma expresará en su mayor parte la propia condición de ser, esto es tendrá consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas y eso es lo que se entiende por tener un cuerpo apto para muchas cosas, pues una cosa corresponde simultáneamente con la otra, es decir a mayor conciencia mayor aptitud y potencia. De esto se sigue preclaramente, que el alma expresa su perfección a través de lo que obra.

Lo que se ha llamado una *ética cotidiana*, es en concreto la explicación de las condiciones mismas que conducen, cuando aún no se ha alcanzado la vivencia expresiva de la virtud a una vida razonable, esto es a una vida que se siga con firmeza de un ánimo fuerte, mediante sentimientos como los de la generosidad y el coraje, los cuales necesariamente expresan nuestra perfección y sabiduría, concluirá entonces su *Ética* con la siguiente proposición:

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella. (E5P42)

Esta última proposición nos recuerda a E3P9, respecto al lugar del *conatus* y de la potencia en tanto inmanencia del deseo, a saber que nosotros no intentamos, queremos, ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, deseamos y apetecemos, se trata de la misma lógica cuya intensidad se encuentra expresada mediante la expresión del afecto más grande y perfecto que a su entender podemos alcanzar, es decir el contento de sí, la *acquiescentia* de la *mens*, no es el premio a la virtud, sino la virtud misma, el goce pleno que nos permite una contemplación de la vida en su infinita y eterna manifestación, por eso hará en el escolio de esta última proposición la distinción evidente del sabio respecto del ignorante, pues éste último al no poseer el contento de ánimo verdadero, vaga en el infortunio de su suerte y vive no sólo inconsciente de sí mismo, sino de Dios y de las cosas, al tiempo que cuando deja de padecer, deja de ser; por su parte el sabio consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, nunca deja de ser, sino que siempre posee el contento de ánimo, sin embargo este camino es arduo, porque arduo “debe ser lo que tan raramente se encuentra”.

3.4. Conclusión: El amor a la existencia

Para concluir, podríamos preguntarnos aún, después de esta asidua exposición de la *Ética* ¿a qué subjetividad apunta su propuesta?

Responderé sencillamente, la subjetividad a la que apunta es aquella donde el sujeto humano es capaz de expresar y por tanto vivir plenamente su amor a la existencia, a qué me refiero. Siendo consecuentes con nuestra lectura y estudio que ha encontrado en las diversas interpretaciones de su filosofía, principalmente la elaborada por Deleuze y Vidal Peña, un entendimiento e inspiración importante, me han traído al diálogo y a esa inquietud con los impensados de Spinoza, el rostro intenso y penetrante de una filosofía alternativa y disonante, cuyo principio de íntima unión y alegría con el ser, no cesa en su interpelación.

De suerte que podría concluir que esta subjetividad responde a su propia condición y necesidad al asumir la existencia amándola, considero que tal capacidad de respuesta y vivencia afectiva es lo que hoy nos propone Spinoza.

La condición de todo modo existente en acto es la de su propia finitud, en ese límite expresivo, la potencia es la tendencia misma, esto es el esfuerzo por perseverar en el ser, el *conatus* en tanto expresión que tiende a un límite, “tender hacia un límite, esa es la potencia”²⁶³. Tal es la condición de la potencia de todo individuo singular, es decir la manifestación de su intensidad expresiva que constituye los límites de toda experiencia posible en tanto potencia de actuar, por lo que podríamos definir la subjetividad en tres estados o movimientos expresivos que constituyen su actividad ética, a saber:

- a) la tensión en la inmediatez
- b) la intensidad en la duración
- c) el vínculo en la multitud o colectividad

Todo individuo singular, cuya potencia se expresa en la capacidad que tiene siendo cuerpo y alma de afectar y ser afectado, se resume desde mi lectura en estos tres estados, cuyo despliegue se expresa en su total inmanencia en la conciencia inmediata de la eternidad que se expresa en esa forma de conocimiento llamada intuición y que conduce necesariamente tanto al amor de sí mismo, como de los otros y de la Naturaleza.

La tensión en la inmediatez es la de ese ser finito en el límite del infinito, tal potencia es la expresión misma de la tensión de opuestos y contrarios en la

²⁶³ Deleuze, Clase 7, OpCit.

inmediatez de lo imaginario, así como la tensión que elabora la razón en la inmediatez de su conciencia, de ser parte de las determinaciones de un orden causal, y la tensión contemplativa del que se sabe parte de la eternidad, es decir en tanto seres que satisfacemos nuestro deseo por la experiencia y expresión de nuestra capacidad afectiva, y desde la conciencia del mismo habitamos las entrañas del ser. Transitamos y nos encontramos con la experiencia de instantes de eternidad que van siendo constantes, tal es la intensidad en la duración, y su comprensión es ya la del infinito, se da en la existencia y ello conduce a la expresión de un sentimiento de unión no sólo con uno mismo, sino con los otros que es el vínculo en la multitud. Mi deseo es ya el deseo de los otros, mi necesidad es su necesidad y mi amor es el amor a la existencia necesaria y perfecta de todas las cosas, tal contemplación y afirmación de la vida, es la experiencia de la subjetividad spinoziana y recurriendo a algunos preceptos de la identidad de su filosofía, una subjetividad salvaje en su presencia.

El amor a la existencia que se encuentra en lo profundo de esta *Ética* cargada de una nueva noción de Dios, de un inconsciente del cuerpo y del alma, no es propiamente la del *amor fati* Nietzscheano, es algo mucho más extraño, y por eso salvaje en su momento histórico, pues no se encuentra en el sujeto que busca separarse trágicamente de un orden, sino del que asume la inevitabilidad de dicha determinación y con tal responsabilidad y amor se disuelve como Dios en su infinita inmanencia, de ese Ser que produce y expresa en su absoluta potencia una realidad eterna, y precisamente porque no es más el Ser que trasciende, no asume el sentimiento trágico de la vida, ni algún destino, sólo la plenitud del ser cuya existencia para nosotros se da en acto, Dios en cuanto Naturaleza naturada se refleja a sí mismo.

Tal es el horizonte y en su entramado nos encontramos nosotros siendo ya territorio o paisaje de una misma afección, entrañamos el infinito, desde tal existencia y la conciencia de todo ello en tanto plenitud colectiva nos encontramos con la única posibilidad de ser libres.

El hombre sabio y libre de la ontología spinoziana contempla su ser divino, se alegra con ello, pues tal alegría es el contenido mismo del infinito amor de Dios, tal contentamiento contemplativo y calmo es el amor a la existencia, el amor a estar vivo y estar aquí en presencia, "Felices los amados y los amantes... Felices los felices" dirá Borges.

La interpretación de que en su propuesta de Amor, Spinoza resuena con el *amor fati* de Nietzsche no es gratuita, constituye uno de los aspectos que permiten ver el ímpetu de aquellas filosofías que se gestan desde lo genealógico mismo de la crítica a la moral religiosa, sin embargo podríamos decir que su subjetividad es otra, hay en Spinoza una extraña paradoja que acompaña el despliegue veloz de sus planteamientos en el último libro de su *Ética*, tal paradoja es la que se traza entre un Dios por un lado profundamente racional e indiferente, y otro el Dios amante y en cuya causa el hombre encuentra su máximo gozo y alegría, esta aparente contradicción y digo aparente porque ya varios estudios han resuelto estos sentidos de su filosofía, responde a lo que se ha nombrado la yuxtaposición de dos doctrinas distintas, que no sólo se expresan en estas dos formas de hablar de Dios, sino respecto a la necesidad y la libertad, a una realidad ontológica desapasionada y una búsqueda de salvación ética, una filosofía lógica y también una filosofía del deseo, una racionalización del amor a la vez que un deseo exacerbado de amor y alegría, tales discursos quedan trabados en el spinozismo como los engranajes de un eudemonismo reflexivo, un Dios impersonal y la autoconsciencia de sí en nosotros, parecido entonces como se menciona, al Dios que es un divino narciso de Sor Juana que no ama nadie sino a sí mismo²⁶⁴, y en efecto para Spinoza tal anhelo es inútil, pues somos ya la expresión de ese amor.

La versión de la paradoja aristotélica “conviértete en el que eres”, a la que alude Bodei y que expresada desde Spinoza como “llega a ser todo aquello que necesariamente puedes llegar a ser elaborando tus pasiones y tu razón”²⁶⁵, podríamos agregar, se todo aquello que necesariamente puedes llegar a ser amando la existencia, esto es hace falta penetrar en la intimidad del ser y entonces conocerse a sí mismo y transformarse para entonces acceder a un estado de beatitud o libertad verdadero, es decir expresar el ser implica necesariamente tensión, intensidad y vínculo amoroso con lo que se es capaz en sí mismo sin temor o esperanza.

²⁶⁴ Cfr. Ezquerro Gómez, OpCit, pág. 145.

²⁶⁵ Remo Bodei, OpCit, pág. 79.

CONCLUSIONES



Séneca escribirá en sus cartas a Lucilio, que no hemos de preocuparnos por vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente, tal satisfacción depende del alma, pues la vida se hace plena cuando esta ha recuperado su bien propio, cuando lo posee y ha transferido para sí el dominio de sí misma. Tal es el sentido antiguo de Spinoza, su filosofía que alcanza en el amor intelectual de Dios, ese bien y ese gozo infinito al que todo ser humano ha de aspirar, siendo la virtud la acción misma del conocimiento y su expresión la vivencia en acto de la felicidad, a dicho gozo conduce el conocimiento, a tal transformación de uno mismo, donde el cuerpo y el alma son la expresión de la potencia misma que entraña el ser en sí, la conciencia se convierte en deseo, y la inmanencia en el inconsciente mismo que habrá que conquistar²⁶⁶ mediante el esfuerzo que es conocimiento y amor, comprender significa simultáneamente asumir la propia potencia, pasar a una mayor perfección y con ello a un mayor gozo en la existencia.

La subjetividad en Spinoza se cifra entonces, en esos registros de conocimiento y afección, por eso hemos establecido tres momentos que constituyen las tres partes de este estudio de la subjetividad.

Una subjetividad que se nace del desarraigo, en la experiencia intensa de aquello que lo vuelve anónimo, tal exilio hacia el interior es el sentimiento de una experiencia íntima de unión y libertad, la verdad es impersonal y la razón como deseo y *conatus* se convierte en el medio y el tránsito para ese encuentro, dicho encuentro no es ya el del individuo aislado o absorto, es el del propio vínculo con los otros, que nutren su estar en el mundo, y es a su vez la expresión del amor a la existencia y al orden que le determina infinitamente, la Naturaleza.

²⁶⁶ Delueze, *Filosofía práctica*, OpCit, pág. 40.

La subjetividad es entonces, deseo y cuerpo, pues siendo el alma la idea del cuerpo y de sus afecciones, su potencia los implica simultáneamente, le constituyen y expresan, el deseo profundo de saber cómo es que nos habitan las pasiones y cuál es su fuerza constituye la génesis de su propuesta ética, puesto que las pasiones son fenómenos necesarios y la libertad se alcanza en la medida en que damos cuenta de la determinación de las afecciones, por eso el bien y el mal pierden sentido, se trata de transiciones de alegría y tristeza, modalidades que afectan de cierta manera la capacidad de padecer y actuar. Significa que dado nuestro potencial en nuestra capacidad de afectar y ser afectado se teje la trama de nuestra existencia y las posibilidades concretas de una vida feliz, pues a mayor entendimiento mayor es el sentimiento de amor que nos embarga y por lo tanto mayor la necesidad de liberación.

En la vivencia de tal intensidad se encuentra ese amor a la existencia, ese contentamiento que tensa nuestra existencia en el límite inmanente con lo infinito, en la percepción plena y consciente de tal límite se goza el infinito y la eternidad del ser que somos, habitamos entonces el corazón del ser y contemplamos la perfección de la Naturaleza.

El amor a la existencia que propone o al que conduce su propuesta ética, se despliega según considero en una subjetividad que se sabe a sí misma necesariamente determinada, y en ese sentido experimenta su transformación como tensión en la inmediatez, como intensidad en la duración y como vínculo en la colectividad, estos tres movimientos de la conciencia y del entendimiento se expresan como en un estado que llame estado de presencia²⁶⁷, es decir la conciencia de sí, de un aquí y ahora, de un presente que en su apertura sustrae el tiempo y la espacialidad a una vivencia de eternidad. A mi manera de ver tal es la experiencia del tercer género de conocimiento que se despliega en el último libro de la *Ética*, y es así mismo, lo que para la crítica de M. Henry constituye la exigencia de felicidad que se ha impuesto el filósofo, donde la verdad no es tan sólo el despliegue de conceptos sino la interioridad del absoluto. En el sumario del *Breve Tratado*, se resume lo siguiente:

Como Dios es el bien más elevado que el alma puede conocer y poseer, llega a la conclusión de que, si una unión con Dios o conocimiento por amor tan profunda como la de nuestra alma con nuestro cuerpo pudiese sernos ofrecida y aceptada, deberíamos alcanzar la más elevada salvación y la más alta felicidad. Ciertamente, un conocimiento tal no consiste en conclusiones

²⁶⁷ Ver Supra Iera. parte, nota 17, pág. 13.

razonadas, es goce interior y unión inmediata con el ser de Dios, es decir conocimiento del cuarto género.²⁶⁸

Así se resume el contenido e intención del *BT*, se plantea precisamente que Spinoza considera este último género de conocimiento, el de la *ciencia intuitiva* como necesario y el único medio a través del cual que podemos alcanzar la felicidad, y que al producir en nosotros el efecto más pleno de satisfacción, nos proporciona una constancia inalterable, a tal estado le nombra estado de regeneración. Dicho estado es el que yo estoy entendiendo como de presencia, presencia activa que como la luz invade nuestra existencia en la experiencia finita de unión con lo infinito, se trata de la dimensión ontológica de la subjetividad, esto es de la contemplación *sub specie aeternitas* de la realidad. Tal estado no es paradójicamente un lugar especial que alcanza el individuo humano como sujeto separado o digamos en términos trágicos aislado o en términos románticos melancólico, es en él la expresión de infinito en acto, la existencia y la esencia eterna coexisten, es decir no es que de pronto ocupemos un lugar privilegiado en la naturaleza, es la expresión plena de la parte que somos en la Naturaleza, por ello la trascendencia se da en la inmanencia, si podemos decir algo así.

Ahora bien, ¿cuál sería la actualidad de este planteamiento? ¿Porqué hemos dicho que Spinoza nos interpela? y así mismo ¿porqué decimos que nuestra época demanda tal deseo de amor y anhelo de felicidad?

La *Ética* de Spinoza, como se ha dicho es uno de los libros más originales que ha dado la historia del pensamiento filosófico en Occidente, precisamente por su estructura, la cual ha dado lugar a una gran variedad de interpretaciones, tal orden geométrico, el uso incesante de la palabra Dios, la repetición de proposiciones, el ir y venir, el enmascaramiento y equívocos a los que suscita, en fin, todo ello constituye la compleja estructura crítica que entraña su propuesta, es decir en su método hay una relación estrecha entre todos los contenidos que maneja, su metafísica, su epistemología, su ética, su antropología, su política y su psicología, todos estos ordenes se conectan necesariamente bajo un mismo orden causal dinámico, donde lo que busca no es únicamente el acceso a la verdad por una especie de complacencia intelectual, se busca plasmar las condiciones que conduzcan al ser humano a la felicidad mediante una adecuada comprensión de la Naturaleza.

²⁶⁸ Recordemos que Spinoza en el *BT*, todavía considera cuatro géneros de conocimiento, que después en la *Ética* los sintetizará en tres, a saber, conocimiento por la Imaginación, por la Razón y Ciencia intuitiva. Cita de O.C. *BT*, OpCit, pág. 122.

Con esta intención se plantea una de las críticas y denuncias más contundentes a las religiones y a todas las formas de poder que insisten en separar al ser humano del orden natural, y en este sentido me parece se encuentra su actualidad, su desarraigo es precisamente esa propuesta de resurrección en esta vida, en el acontecimiento en esta existencia vital, en la confianza en la potencia del deseo humano, es decir desde tal exilio Spinoza denuncia todo lo que conduzca al ser humano a la impotencia y por tanto al apego a la tristeza, conjura entonces ese destino de angustia en la existencia tanto individual como colectivamente y considera que es por la vía del conocimiento y el uso de la razón afectiva que se puede sostener tal ímpetu, puesto que él celebra la capacidad de los individuos de comprensión de su propia fuerza y libertad.

En tal sentido su propuesta respecto a las pasiones humanas es profundamente visionaria y es en ella, junto con lo dicho anteriormente que considero se encuentra la demanda para nuestro momento histórico o nuestra época, es decir el cuerpo y las pasiones han vagado como los aspectos sombríos de la naturaleza humana que hay que, de alguna manera combatir, ya sea reprimiéndolas, rechazándolas, utilizándolas para justificar actos de barbarie, etc., tal ha sido la construcción de la razón de Occidente, sin embargo la ética spinoziana no apunta a dicha mirada, para él y esto ya lo hemos dicho o se ha dicho suficiente son parte constitutiva de nuestra vitalidad y de nuestra existencia.

El mundo contemporáneo y en esto coincido con la reflexión de Bodei, a través de esta razón calculadora y eficaz, sin duda, ha logrado obturar el deseo y las pasiones encaminándolas a una lógica de clamor por bienes materiales y de ridículos excesos, en una especie de vivencia de “una soportable infelicidad o una felicidad banal”²⁶⁹, tal manejo consciente e inconsciente se manifiesta con la fuerza de un individualismo de masa y una indiferencia violenta hacía la vida, lo que inevitablemente conduce a una renuncia al pensamiento. En estas circunstancias, evidentes a nuestra realidad, la meditación filosófica y crítica de Spinoza resulta profundamente actual, la subjetividad y vida ética que propone establece que nuestra condición afectiva refleja los grados de potencia y deseo que nos determinan, nuestra capacidad de afecto expresa nuestro nivel de satisfacción. Su filosofía apuesta por reivindicar la vida afectiva y alcanzar con ello la expresión de lo que él considera nuestro mayor deseo, amar.

²⁶⁹ Remo Bodei, OpCit, pág. 13.

Podemos afirmar que su obra es tan antigua como su presente y tan presente como su devenir, convirtiéndose no sólo en una expresión anómala sino también visionaria. Desde este plano la obra de Spinoza al igual que los retratos de Rembrandt dicho desde la perspectiva del arte adquieren una vitalidad perpetua, un resplandor que logra plasmar desde sus propios dominios las trágicas flaquezas y todos los sentimientos que el ser humano que es capaz de vivir, como si mirase dentro del corazón del mismo.

“Basta con suponer que los verdaderos lugares comunes son expresiones desgarradas por el relámpago, y que el rigor de las leyes fundamenta el mundo absoluto de la expresión, fuera del cual el azar no es más que sueño”²⁷⁰

Me detengo en estas conclusiones con este extracto de Maurice Blanchot al tiempo que me pregunto si en su acontecer la filosofía de Spinoza guarda silencios, secretos que a la soledad murmuran, haciendo del pensamiento apenas un deseo, o si eso que tiembla es la conciencia, y me doy cuenta que existir no es un sueño, y que si como demuestra Spinoza, de acuerdo a la interpretación de Deleuze, hay un inconsciente del pensamiento tan profundo como lo desconocido del cuerpo, y esta condición responde a un orden de composición y descomposición de relaciones que afectan sin límite a la naturaleza²⁷¹, entonces como dice Blanchot el azar no es más que un sueño y los lugares comunes son expresiones desgarradas por el relámpago, el relámpago deviene para sí un instante que en su intensidad expresa ya la totalidad de su presencia, que el secreto está en la escucha y en la eventual comprensión de la inmanencia.

²⁷⁰ Blanchot, Maurice, *Falsos Pasos*, Editorial Pretextos, Valencia 1977.

²⁷¹ Deleuze, Filosofía práctica, OpCit, pág. 28-29.

BIBLIOGRAFÍA



Obras de Spinoza y abreviaturas

- *Obras Completas de Spinoza*, 5 tomos, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1977.
 - Tomo I, *Introducción* de Carl Gebhardt, *Breve Tratado*, *Los Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el orden geométrico* y *Los pensamientos metafísicos*, TB, PP, PM
 - Tomo II, *Tratado Teológico-Político* y *Tratado Político*, TTP y TP
 - Tomo III, *Ética demostrada según el orden geométrico*, E (Se especifica, 1, 2, 3... después de E refiriéndose a las partes de la obra / Ax = Axioma / P = Proposición / Def. = Definición / 1, 2, 3... números de los axiomas, las proposiciones, definiciones, etc. / C= Corolario / S=Escolio / Post.=Postulado / Lem.=Lema / Pref.=Prefacio / Ap=Apéndice; ejemplo: E3P9S, *Ética*, tercera parte, proposición 9, Escolio.)
 - Tomo IV, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y *Epistolario*, TRE y Ep o C (Epístolas o Correspondencia).
 - Tomo V, *Gramática hebrea*, *Tratado sobre el arco iris*, *Tratado sobre el cálculo de posibilidades* y *Apéndice: Vida de Benito de Spinoza por Colerus*, *La vida de Spinoza, por uno de sus discípulos*.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción Vidal Peña, Editorial Tecnos, Madrid, 2007.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, tercera edición, Madrid, 2009.
- *Tratado de la Reforma del Entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Traducción e introducción de Atilano Domínguez, Alianza editorial, Primera edición revisada y actualizada, Madrid, 2006.
- *Correspondencia*. Traducción e introducción de Atilano Domínguez, Alianza editorial, Madrid, 1988.
- *Antología, Spinoza*. Edición de Manuel E. Vázquez García, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

Bibliografía general

- Alain, *Spinoza*, traducción Maité Serpa, 1era. edición, Marbot, España, 2008.
- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Ediciones Hiperión, Madrid 1987.
- Allison, Henry, E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Yale University Press, 1987.
- Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*, Conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993, traducción Anselmo Torres, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.
- Bayle, Pierre, *Escrito sobre Spinoza y el spinozismo*. Edición, introducción y traducción Pedro Lomba, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Editorial Ríopiedras, Barcelona, 1998.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Primera reimpression de la primer edición en español, FCE, 1997.
- Borrego, Enrique, *Exaltación y Crisis de la Razón. Lecciones de Filosofía, '???'*
- Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Editorial Topia, Buenos Aires, 2003.
- Chaui Marilena, *Política en Spinoza*, traducción Florencia Gómez, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004.
- Cohen, Diana, *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.
- Damasio, Antonio,
 - ___ *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, traducción Joandoménec Ros, Editorial Crítica, Barcelona, España, Segunda reimpression, 2006.
 - ___ *Looking for Spinoza, Joy, sorrow, and the feeling Brain*. A Harvest book, Harcourt, Inc; USA, 2003.
 - ___ *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción castellana de Joandoménec Ros, Editorial Crítica, Segunda edición, Barcelona, 2003.
- Deleuze, Guilles,
 - ___ *Spinoza, filosofía práctica*. Traducción Antonio Escohotado, Ediciones Tusquets, Barcelona, 2001.
 - ___ *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido del francés por Horst Vogel, Muchnik editores, colección Atajos, Barcelona, 1996.
 - ___ Comentario en *Las Cartas del Mal, correspondencia Spinoza, Blijenbergh*, traducción Natascha Dolkens, edición de Florencio Noceti, Caja Negra, Buenos Aires, 2006.

- ___ *En medio de Spinoza*. 2ª. Edición, Cactus, Buenos Aires 2008.
- ___ *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Ediciones Paídos, Barcelona 1989.
- ___ *Crítica y Clínica*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
- ___ con Guattari Félix, *¿Qué es la filosofía?*, traducción Thomas Kauf, Editorial Anagrama 7ma. Edición, Barcelona, 2007.
- Fernández, Eugenio y De La Cámara María Luisa, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
 - Forster, Ricardo,
 - ___ *Mesianismo, nihilismo y redención*, Altamira, Buenos Aires, 2005.
 - ___ *Crítica y Sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Ed. Paídos, Buenos Aires, 2003.
 - García González, Magdalena, e tal, *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1997.
 - Gianni, Humberto, et. al., *Spinoza, Coloquio Internacional*, Universidad de Chile, Dómine ediciones, 1996.
 - Guérin-Reichenbach, *Á l'école de Spinoza, Commentaire sur L'Éthique de Baruch Spinoza*, École nouvelle, Montreal, 1999.
 - Hampshire Stuart, *Spinoza*, Versión española Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
 - Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, traducción Axel Cherniavsky, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2008.
 - Israel, Jonathan I, *Radical Enlightenment, Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001.
 - Jacquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, traducción Axel Cherniavsky, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires, 2008.
 - Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.
 - Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al Universo infinito*, traducción de Carlos Solís Santos, Tercera edición, siglo XXI, México, 1982.
 - Kung, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, traducción José María Bravo Navalpotro, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
 - Lapoujade, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Editorial Herder, México, 2006.
 - Lovejoy, Arthur O, *La Gran cadena del Ser*, traducción Antonio Desmots, Icaria editorial, Barcelona 1983.
 - Mancherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, traducción María del Carmen Rodríguez, Ediciones Tinta Limón, 2006.

- Mason, Richard, *The God of Spinoza, A philosophical study*. Cambridge University Press, Reprinted 2001.
- Montag, Warren, *Cuerpos, masas y poder. Spinoza y sus contemporáneos*, traducción e introducción Aurelio Sainz Pexonaga, Ediciones Tierradenadie, Madrid 2005.
- Moreau, Pierre-Francois, *Spinoza*, Editions du Seuil, 1975.
- Nadler, Steven, *Spinoza*, Prólogo y epílogo de José Antonio Marina, Traducción del inglés por Carmen García Trevijano, Acento Editorial, Madrid, 2004.
- Negri, Antonio,
 - ___ *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, traducción Gerardo de Pablo, Anthropos, UAM, México, 1993.
 - ___ *Spinoza subversivo*, variaciones inactuales, traducción y edición Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2000.
- Olaso Ezequiel, *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Onfray, Michel, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*, traducción Marco Aurelio Galmarini, Editorial Anagrama, Barcelona, 2009.
- Pérez de Laborda, Alfonso, *Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Traducción Juan José Utrilla, FCE, México, 1979.
- Salazar Carrión, Luis, *El síndrome de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?* Ediciones Coyoacán, México, 2008.
- Smith, Steven B. *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, traducción Juan Manuel Forte, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Stewart, Mathew, *El Hereje y el Cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*. Traducción de Josep Sarrete Grau, Biblioteca Buridán, España, 2006.
- Strauss, Leo, *Spinoza's critique of Religion*, The University of Chicago Press, 1997.
- Tatián, Diego,
 - ___ *La cautela del salvaje, pasiones y política en Spinoza*, Prólogo Remo Bodei, Adriana Hidalgo editorial, Argentina, 2001.
 - ___ *Spinoza y el amor del mundo*, 1era. Edición, Altamira, Buenos Aires, 2004.
 - ___ Compilador, *Spinoza, primer coloquio*, Edición Altamira, Buenos Aires, 2005.
 - ___ Compilador, *Spinoza, tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, 2007.
 - ___ Compilador, *Spinoza, cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, 2008.
 - ___ Compilador, *Spinoza, quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, 2009.

- ___ Traducción y prólogo, *Tratado de los tres impostores, Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, Anónimo clandestino del siglo XVII, Edición El Cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.
- Vidal Peña, *El materialismo de spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
 - Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*. Traducción de Adolfo Castañón, Leticia García Urriza y Alfredo Herrera Patiño, Fondo de Cultura Económica, FCE, México, 1990.
 - Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. Harvard University Press, 1962.
 - Yovel, Yirmiyahu,
___ *Spinoza, el marrano de la razón*, traducido del inglés por Marcelo Cohen, Grupo Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1995.
___ *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist, Ethica III*, Little Room Press, New York, 1999.