



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL CONCEPTO DE RAZÓN EN LA ÉTICA DE ESPINOZA**

**T E S I S**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**HERIBERTO HERNÁNDEZ JUÁREZ**

**DIRECTOR DE TESIS:**

**DR. JOSÉ AGUSTÍN EZCURDIA CORONA**

**2017**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX**



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 mamá Cristina por haberme brindado el amor y el apoyo incondicional que solo una madre puede dar. Y a mi padre Victor, por haber inculcado en mí la curiosidad y el trabajo constante que me han traído hasta este punto de mi vida.

Agradezco enormemente al Dr. José Agustín Ezcurdia Corona por haberme ayudado en la producción de este proyecto; por haber tenido la paciencia y el tiempo suficiente a la hora de desarrollar los temas que componen esta tesis.

Agradezco a mi numerosa familia, que de alguna u otra forma, siempre me han apoyado y me han mostrado que lo que más excelso es lo que más difícil.

Agradezco a mi hermano Manuel por su cariño y amistad.

Agradezco a los buenos amigos que me han apoyado a lo largo de mi vida, tanto a los que continúan conmigo como a los que ya no forman parte de mi vida, pues de todos he aprendido algo que siempre llevo conmigo.

Agradezco a Margarita por su amor, comprensión y por nutrirme con fuerzas y cariño en mis momentos de flaqueza.

Finalmente agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras por haber sido mi segundo hogar durante tantos años; por haberme dado la oportunidad de desarrollarme social, emocional e intelectualmente; y por darme la oportunidad de profundizar en el abismo del pensamiento humano, en la amorosa angustia de este saber llamado filosofía.

# ÍNDICE.

Introducción .....	1
Primera parte, el estatuto ontológico de la razón.	
1.1.-La substancia divina.....	5
1.1.1.- El Dios infinito e inmanente. ....	5
1.1.2.- La inmanencia como igualdad ontológica.....	6
1.2.-Atributos y modos.....	8
1.2.1.-Los atributos como expresión-comprensión. ....	8
1.2.2.-La infinidad de atributos. ....	10
1.2.3.- Los modos.....	12
1.3.-Naturaleza naturada y Naturaleza naturante .....	15
1.3.1.- La distinción entre naturalezas.....	15
1.3.2.- Univocidad del ser. ....	16
1.3.3.- La organización, por medio de leyes, entre Naturaleza naturante y Naturaleza naturada.....	18
1.3.4.- El entendimiento infinito de Dios. ....	20
1.4.-Atributo del pensamiento, el atributo de la razón. ....	22
1.4.1.- Paralelismo entre pensamiento y extensión. ....	22
1.4.2.- Los modos del pensamiento. ....	23
1.4.3.- El pensamiento como percepción de ideas.....	24
1.5.- Idea verdadera.....	25
1.5.1.- La idea como adecuación, nociones comunes.....	25
1.5.2.- La claridad y distinción como criterios esenciales de la idea verdadera.....	27
1.5.3.- la idea verdadera es la prueba de su verdad. ....	30
1.5.4.- El principio genético. ....	31
1.6.- Autómata espiritual.....	33
1.6.1.- El conocimiento verdadero, el conocimiento de las causas. ....	33
1.6.2.- La razón sigue la necesidad de la naturaleza.....	34
1.6.3.- El hombre como autómata espiritual.....	36
SEGUNDA PARTE.....	38
2.1.- <i>Conatus</i> . ....	38
2.1.1.- La composición del <i>conatus</i> .....	38

2.1.2.- El deseo inmanente. ....	41
2.1.3.- La apertura del <i>conatus</i> a los encuentros. ....	43
2.2.- Los tres géneros del conocimiento.....	44
2.2.1.- La imaginación.....	44
2.2.2.- Razón. ....	47
2.2.3.- Ciencia intuitiva. ....	49
2.3.- la idea falsa y las pasiones tristes.....	53
2.3.1.- la falsedad. ....	53
2.3.2.- Los universales.....	55
2.3.3.- Los afectos-pasiones. ....	57
2.3.4.- La tristeza. ....	59
2.4.-La alegría. ....	61
2.4.1.- Las pasiones alegres.....	61
2.4.2.- Las alegrías activas. ....	64
2.5.- La razón-afecto. ....	69
2.5.1.- La enemiga de las pasiones. ....	69
2.5.2.- La razón-afecto como expresión de la inmanencia. ....	71
Tercera parte.	
3.1.- El individuo superior.....	75
3.1.1.- La necesidad de vivir en sociedad.....	75
3.1.2.- El individuo superior de pasiones tristes.....	77
3.1.3.- Las ideas universales y las pasiones tristes en la construcción de la sociedad.....	80
3.1.4.- La formación y función del Estado. ....	81
3.1.5.- El diagnóstico de Espinoza. ....	83
3.2.-La religión.....	84
3.2.1.- El conocimiento inadecuado de Dios. ....	84
3.2.2 La interpretación de las leyes. ....	86
3.2.3.- El miedo y la Esperanza, los pilares de la alienación.....	89
3.4.- El hombre libre en la sociedad de pasiones tristes. ....	93
3.4.1.- La crítica al Estado.....	93
3.2.2.- La educación del pueblo.....	96
3.3.3.- <i>Caute</i> . ....	99
3.4.- Democracia inmanentista. ....	101

3.4.1.-El ser como dispositivo liberador.....	101
3.4.2 Hacer-multitud es hacer-libertad. ....	104
3.4.3.-La democracia que nace de lo común. ....	106
Conclusión.....	109
Bibliografía.....	114

# Introducción

Vivimos en tiempos posmodernos, tiempos en los que el marketing del capitalismo marca el ritmo de la vida diaria: el placer sin límites. Vivimos en los tiempos del hombre light<sup>1</sup>, tiempos en los que el interés, por las condiciones de la existencia humana, ha sido sustituido por una gran cantidad de estímulos audiovisuales, por un hedonismo que parece no tener restricciones y por un culto a toda forma de pasión. Las cuestiones que antaño planteaba la razón como el sentido de la propia vida, el lugar que ocupó en el mundo, etc. han sido sustituidas por la búsqueda del éxtasis constante, del consumismo constante; esta búsqueda se ha sublimado en la ideología comercial del “sé tú mismo”, el “reinventate constantemente”, o el “atrévete a probar algo diferente”. Este mundo es el que habito, así lo entiendo y de aquí nacen mis más profundas preocupaciones.

Es por ello que me parece importante preguntarme hoy en día: ¿es acaso la razón algo despreciable?, ¿debemos prescindir de todos el progreso que ha realizado la razón durante siglos? ¿Es momento de entregarnos al placer desmedido de la carne? ¿Hay que dejar de pensar y dedicarnos a sentir? ¿Acaso es el momento de dejar morir el supuesto ético que nos dice que la razón nos puede ofrecer felicidad? O bien ¿es momento de replantearnos el problema de la razón, de replantearnos los conceptos que la fundamentan, de comprender sus límites, y, sobre todo, de comprender si es que ella nos es útil para realizarnos como individuos, si nos puede ayudar a ser felices, o si solo es una herramienta que nos permite manipular, a nuestro antojo, el resto de la naturaleza? Llevando a cuentas todas estas preguntas me he encontrado con Espinoza, a Espinoza como una anomalía, tal como lo definió Negri. Espinoza es un pensador que tomó el tema de la razón desde una perspectiva que hoy resulta incomprensible y hasta risible según la imagen popular que de ella se tiene: la razón como afecto. Para el hombre de hoy en día esta fórmula no tiene sentido, es una contradicción natural, pues razón y afecto son dos polos opuestos. Sin embargo, lo que me

---

<sup>1</sup>Cfr. Rojas Enrique, *El hombre light*. Ed. Temas de hoy. Madrid, España 1998. *Hombre light* es un término desarrollado por el psiquiatra español Enrique Rojas, en su libro titulado con este término, el autor describe los mecanismos psicológicos que con los que opera el hombre posmoderno. Rojas apunta acerca de la sociedad posmoderna: “Es una sociedad, en cierta medida, que está enferma, de la cual emerge el hombre light, un individuo que lleva por bandera una tetralogía nihilista: hedonismo- consumismo-permisividad-relatividad.” Rojas Enrique, *El hombre light*. pág. 134.

parece es que Espinoza ofrece una idea de razón que puede reivindicarla; una razón que puede librar, al menos, la crítica tan común, que hoy en día, de ella se hace, es decir, como algo ajeno a los afectos, más allá de ellos, como un veneno para los afectos.

Para el autor de la *Ética* la razón es el afecto más poderoso de los hombres; ella, sujeta a la necesidad de la naturaleza, es la única vía que nos conduce a la libertad y al amor a la existencia, o como él lo llama, a la *beatitud*. La razón, para Espinoza, no es un libre arbitrio obsesionado por controlar y moldear todo a su voluntad, la razón es la expresión más excelente del hombre, pues ella no solo nos ayuda a ser mejores individuos, sino también a ser mejor comunidad. El trabajo ético de la razón no se limita a aumentar la potencia del individuo, sino que también tiene el poder de aumentar la potencia de lo común, del cuerpo social. El proyecto de la razón, entonces, llega hasta el plano político, y este es el lugar donde expresa con mayor fuerza su utilidad.

Lo que pretendo demostrar en el siguiente texto es que la idea de razón que propone Espinoza no limita su utilidad a la epistemología, es decir, a ofrecer conocimiento claro y distinto. La razón tiene un poder que transgrede este ámbito, un poder que se extiende a la ética y a la política. Lo que quiero demostrar, en resumen, es que la razón de la que habla Espinoza es lo más útil para los hombres ya que nos ofrece la idea hecha afecto, o si se quiere el afecto hecho idea, pues como dice Espinoza: *“El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o de la tristeza, en cuanto somos conscientes de él.”* (E4P7) Afectos e ideas son una sola y misma cosa y las ideas que provienen de la razón producen necesariamente afectos alegres.

Para lograr dicha empresa he dividido este trabajo en tres capítulos; el primero de ellos se encargará de ubicar a la razón en el amplio sistema filosófico desarrollado por Espinoza. Como es bien sabido la *Ética* fue escrita siguiendo el modelo geométrico de Euclides. A partir de definiciones, postulados y axiomas Espinoza desarrolla su filosofía, cada parte específica de ella, entonces, debe ser rastreada desde estos principios. Lo que se realizará durante el primer capítulo es una cartografía de la ontología de Espinoza y se localizará, dentro de esta, a la razón ¿Por qué? Básicamente porque, como se verá, su ontología, como toda buena ontología, describe la estructura de la realidad, en este caso bajo los conceptos de Dios, Naturaleza, Atributos y Modos. Comprender la razón en Espinoza, o cualquier otro concepto,



requiere comprender su ontología, analizar cómo es que está estructurada y qué lugar ocupa la razón en ella.

El objetivo del segundo capítulo es lograr establecer y aclarar la relación que existe entre razón, afecto y pasión. Me encargare de examinar cada uno de estos conceptos para lograr establecer cuáles son sus puntos de convergencia y de discrepancia. Este segundo capítulo será fundamental pues en él se establecerá cómo es que la razón logra identificarse con el afecto de la alegría, analizando los tipos de alegría y el papel que juegan las ideas de la razón en el cumulo de afectos que componen al individuo. Sobre esta línea se analizaran, además, los tres géneros del conocimiento y la idea del hombre como esencialmente deseante, pues son ideas que permitirán comprender como es que la razón y la alegría se articulan como la potencia inmanente del sujeto.

En el tercer y último capítulo procederé al análisis, ya no del individuo, sino del cuerpo social y cuál es el papel de la razón a este nivel. Durante este capítulo se analizara la necesidad de establecer un cuerpo social, o como dice Negri, de la necesidad de hacer multitud. Se analizaran los tipos de sociedades que existen, aquellas que son guiadas según las pasiones y aquellas que son guiadas según la razón. Se estudiara también cual es la tarea del Estado y cuáles son los medios de los que se sirve para llevar a cabo este trabajo; dentro de este análisis se desarrollara la crítica de Espinoza hacia los regímenes totalitarios del Estado, hacia las formas de coacción y a los conceptos trascendentes en los que se basan estos modelos. Finalmente se mostrara cuál es el proyecto político al que apunta Espinoza, en qué consiste la democracia, o mejor dicho, cómo es que se desarrolla la idea de una democracia que toma como base la materialidad de los cuerpos.

Como seguramente ya advierte el lector, la tarea que me propongo es simple: desarrollar el concepto de razón en la filosofía de Espinoza, simplemente porque es en su filosofía el lugar donde he encontrado satisfechas muchas de mis dudas.

Nietzsche, en su pequeño ensayo póstumo llamado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, plantea dos vías para enfrentarse al abismo de la existencia; por un lado está el trágico, el que toma la vida como le viene y la embellece y le canta, tal es el caso de Homero; y por el otro lado tenemos al hombre racional, ilustrado por el sabio estoico, quien ante la

tormenta de la vida solo se cubre con su manto y se aleja lentamente<sup>2</sup>. Creo que Espinoza elimina de tajo este dualismo, tal como lo hace con el dualismo metafísico de Descartes<sup>3</sup>. En la *Ética* encontramos la síntesis entre razón y afectos; la línea que los separa en nuestro tiempo fue difuminada por Espinoza hace más de cuatrocientos años.

En esta filosofía he encontrado piso firme para pensar varios de los problemas de nuestro siglo. Es por mi parte motivo de alegría desarrollar uno de estos problemas a lo largo de las siguientes páginas y darlo a conocer a aquellos que se aventuren a lectura de las mismas. Concluyo esta breve introducción citando al mismo Espinoza quien demuestra la utilidad de su doctrina basada en la razón:

Esas doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. A demás es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias.(E2P49).

La doctrina de Espinoza se presenta con miras a una práctica ética que funcione bajo el dictamen de la razón. La razón se presenta como una promotora de afectos alegres que se oponen al odio, la tristeza, la cólera, los celos, la envidia, entre otros. Además de que nos incita a la cooperación, a la vida social armónica y a la fraternidad; no por afectos impuestos por otros, afectos que nos obligan a sentir lastima, sino por afectos autoimpuestos, es decir, por afectos que nacen de nuestra propia naturaleza, de nuestra propia fuerza inmanente. Espinoza, como se verá a continuación, es un filósofo que decide izar la bandera de la alegría y el amor en medio de un mundo de tristezas, odios y discordias.

---

<sup>2</sup> Nietzsche apunta acerca del primer tipo de hombre: *“Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo”* y sobre el segundo: *“Él, que solo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél en la felicidad, la obra maestra del fingimiento”* Cfr. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 38

<sup>3</sup> Me refiero al dualismo que se crea entre la *Res cogitans* y la *Res extensa*, esta distinción puede ser revisada con mayor detalle en: Descartes Rene. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Gredos traducción y notas por E. López y M. Garuña, Madrid, 2003., o bien en: Descartes, Rene. *Los principios de la filosofía*, Rene Descartes, UNAM traducción y notas de Nicole Coms, México, 1987.

# 1.-Primera parte, el estatuto ontológico de la razón.

## 1.1.-La substancia divina.

Spinoza se opone, en efecto –más precisamente, opone su ontología- a todos los paradigmas del pensamiento moderno. Desde ese punto de vista, representa una alternativa a lo moderno, una irrupción del siglo: nos interpela hoy, desde lo posmoderno. No desde la potencia del individuo, sino desde la potencia de lo común y del amor. Negri

### 1.1.1.- El Dios infinito e inmanente.

Espinoza, en el corazón de la modernidad y frente al gran Descartes, introduce en el mundo de la filosofía una idea que no solo impacta, como una bomba, al edificio de la metafísica de la trascendencia de su tiempo, sino que de ella derivaría tesis éticas y políticas tan escandalosas para sus opositores que su propia vida estaría en riesgo. La idea de Espinoza es tan compleja como elegante: *“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.”* (E1D5)<sup>4</sup>.

Su Dios infinito, o mejor, *“aquello que se concibe en sí y por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse no precisa del concepto de otra cosa”* (E1D3), recuerda en gran medida, tanto al Dios cartesiano, como a la *ousía* aristotélica. Sin embargo se distanciará de ellos<sup>5</sup>, como bien nota Deleuze, en que estos harán de su Dios un ser emanativo (como el Uno-Bien neoplatónico), mientras que Espinoza los enfrentara con su dios inmanente; inmanente ya que *Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas*(E1P18). Deleuze dice al respecto:

---

<sup>4</sup>Cfr. Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza, Madrid, 2013.

<sup>5</sup> Cfr. Solé, Joan. Spinoza la filosofía al modo geométrico. Bonalleta Alcompas S.L. España 2015. Pág. 64. También vale la pena señalar que se separa de Descartes al darle a su Dios una independencia epistemológica como bien lo señala *“Descartes sostenía solo la independencia ontológica de la sustancia (existe por sí misma); Spinoza añade a esta la independencia conceptual (se concibe por sí misma)... lo conceptual y lo real están siempre unidos... por añadidura se da un cambio decisivo: con el requisito de que la sustancia deba concebirse por sí misma, esta pasa a tener capacidad explicativa, puede hacer inteligibles los fenómenos y las cosas, una inteligibilidad que ya no necesita el aval de un ser trascendente como sucede en el pensamiento cartesiano y, en general, en todo el cristianismo.”*

Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es <<inmanado>> en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretado como una degradación.<sup>6</sup>

La causa inmanente es entonces equiparable a la causa de sí, tal como se nos define la substancia en la *Ética* (E1D3). El Dios de Espinoza no es emanado de otra causa ya que no es causado por algo externo a él, pues una substancia no es producida por otra (E1P6). Sin embargo, tampoco de él emanan otras causas; no emana por que no crea algo distinto de él mismo. Dios inmana, esto es que Dios es causa y efecto, la causa está en el efecto tanto como el efecto está en la causa y como la causa en ella misma. Y lo señala bien Deleuze, el efecto no es menos que la causa, no hay degeneración, ni degradación de la una a la otra y tampoco es más que ella, simplemente, al nivel de la ontología, es lo mismo que ella. El grado de potencia de la causa es el mismo que en el efecto.

### 1.1.2.- La inmanencia como igualdad ontológica.

Entre los infinitos modos y los infinitos atributos que expresan la substancia divina, no existe, entonces, ninguna jerarquía; todos los seres, que a su vez, no son sino parte del ser infinito, son iguales ontológicamente, a este nivel, dice Espinoza, no hay diferencia entre el sabio y el ignorante, entre el justo y el criminal. Ninguna cosa es distinta de otra porque su esencia, es decir, aquello que las constituye como lo que son, es Dios y este es indivisible (E1P13). Deleuze nos dice:

Los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, no están más o menos alejados del Uno, sino que cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad del ser, recibiendo inmediatamente todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia independientemente de toda cercanía y de toda lejanía.<sup>7</sup>

Es así que en Espinoza se puede leer sin mucha dificultad una reivindicación de lo sensible, de lo corpóreo, de lo material, pero sobre esto se volverá más tarde. Una reivindicación ya que no está pensado en jerarquías ontológicas en las que hay un estado suprasensible que tiene más valor, más realidad, más perfección que lo palpable por los sentidos. Pero tampoco hay una degradación de lo intelectual en pro de lo sensible. Lo que hay en Espinoza es una

---

<sup>6</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 167.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Pág. 168.

igualdad ontológica, ningún modo está por encima de otro, ningún atributo vale más, todos participan de Dios, todos somos en Dios, inmanamos de él. No soy más que una de las infinitas formas en las que Dios se expresa. Recibimos de él todo cuanto podemos. Para resumir: podemos ser cuantitativamente distintos pero no cualitativamente en tanto que somos un grado de la potencia infinita.

La distinción entre las cosas, la distinción entre modos y atributos, no consiste en una diferencia substancial, como por ejemplo, se diferencian, la *res cogitans* y la *res extensa*. Pues para Espinoza todo cuanto hay expresa, de una forma u otra a la substancia divina, al Uno. Todo cuanto es, afirma algo, afirma a Dios en tanto que lo expresa en su propia existencia. Todo cuanto es y existe dice: soy Dios. Es por ello que no hay distinción substancial entre causa y efecto porque ambas cosas son lo mismo, son Dios, ninguna es diferente de la otra, el efecto no es una degradación de la causa (emanación). Por esta misma razón Negri reconoce que la negación está excluida del espinozismo cuando dice:

Por otra parte no es por azar que, en Spinoza, la potencia positiva y la potencia negativa, el <<poder sobre>> y el <<poder de>> no pueden ser distinguidos de ninguna manera: porque no existe para él ninguna antinomia estática o, más simplemente aún, porque, desde el punto de vista ontológico, lo negativo no existe.<sup>8</sup>

La noción de potencia negativa es impensable dentro de la filosofía espinozista. La potencia divina es pura positividad, es afirmación, es creación, o mejor, transformación, es libertad. La potencia negativa equivale a la nada, pero la nada es un concepto hueco y sin sentido. Lo que existe es Dios, todo es Dios, todo es potencia y no hay nada más allá de Dios. No hay algo que se oponga a Dios, que este fuera de Dios; no hay una exterioridad ontológica, no hay contradicción, no hay dialéctica entre el Ser y la Nada. Es por ello que Negri nos dice que la potencia negativa no se distingue en Espinoza de la potencia activa, *el poder sobre* no es otra cosa que *el poder de*. Todo es el poder de Dios y el efecto que produce un modo sobre otro no es otra cosa que el poder de Dios sobre sí mismo

Es así como se hace patente el panteísmo espinozista. El Dios de Espinoza es inmanente a todos nosotros porque es causa de cada modo y de cada atributo; Dios es causa inmanente de

---

<sup>8</sup> *Spinoza y nosotros*, Negri Antonio, pág. 17.

todas las cosas (E1P28). Dios se vuelve, entonces, el ser constitutivo de la realidad entera, pues todo cuanto es, es en él, ya que nada puede ser ni concebirse sin él, como lo manifiesta el mismo Espinoza (E1P15). Dios es Uno, no hay más allá, no hay otra realidad, para Espinoza no existe lo trascendente ni lo sobrenatural; todo (Dios) es inmanente.

Para resumir: la inmanencia puede ser entendida como un circuito cerrado que se basta a sí mismo. La ontología de Espinoza no permite un más allá, o en otras palabras, está más acá de todo modelo de trascendencia. La inmanencia de la sustancia divina, implica la afirmación del aquí, la afirmación de mi cuerpo y de mi alma, de mi ser, pues no dependen de un afuera para existir; su condición de existencia está dada en su potencia, en su fuerza inmanente. La inmanencia no hace otra cosa que afirmar la vida. Todo es Dios, estamos en Dios porque estamos hechos de Dios, de una parte de su infinita potencia. Somos potencia, potencia que nos mueve a actuar sobre nosotros mismos, que es, a la vez, actuar en y desde Dios. En la inmanencia no hay formas prefiguradas de nuestro devenir, no hay un telos ontológico de los modos. El ser se va configurando, se va creando; no hay un modelo al cual llegar, la libertad esta siempre abierta, abierta a la producción, o mejor, a la reproducción<sup>9</sup>. He aquí lo audaz del planteamiento metafísico de Espinoza, en medio de un mundo que adora lo sobrenatural.

## 1.2.-Atributos y modos.

### 1.2.1.-Los atributos como expresión-comprensión.

Ahora bien, Espinoza expone que Dios consta de infinitos modos (E1P16) y de infinitos atributos (E1D3) que lo expresan. Pues bien, cabe ahora preguntarse: ¿Qué son los modos y qué son los atributos? ¿Cuál es su relación con el ser infinito? ¿Son estos elementos constitutivos de Dios (entes reales) o solo herramientas abstractas que sirven para comprenderlo (entes puramente intelectuales)? Pues bien, para responder a estas preguntas

---

<sup>9</sup> Cfr. Negri Antonio, *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pág. 46. Sobre la potencia creadora del Ser, Antonio Negri nos dice: “Pero ¿Qué sentido darle a la noción de inmanencia? Inmanencia significa que este mundo no tiene ningún afuera, que en este mundo solo hay posibilidad de vivir (de desplazarse, de crear) <<adentro>>, aquí abajo. Que el ser en que nos encontramos – y del que no podemos liberarnos porque estamos hechos de él, y porque todas las cosas que hacemos no son otra cosa que un actuar sobre nuestro ser (que también es siempre un actuar de nuestro ser)- es un devenir abierto y no cerrado, que no es prefigurado o preformado sino que, por el contrario, se produce”.

es menester comenzar por las definiciones que el autor nos da de los atributos y los modos. Espinoza los define así:

IV. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma. (E1D4)

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. (E2D5)

En primera instancia, sin duda, la definición de atributo nos invita a pensarlos como formas idealistas, es decir, como construcciones puramente humanas, abstractas, y si se quiere incluso escolásticas<sup>10</sup>. Sin embargo Espinoza no concibe a su Dios como a un ser puramente intelectual (de ser así sus atributos tendrían que serlo también), sino como a un ser real. Y, como bien lo menciona Vidal Peña<sup>11</sup>, es por ello que necesariamente, los infinitos atributos de la substancia, deben ser concebidos como reales ya que ellos expresan al Ser real por excelencia. Aquí es entonces cuando se puede entender la *percepción de*, como la *expresión de*. En efecto, Espinoza nos da lugar para esta interpretación, pues por un lado nos dice que los atributos son lo que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de su esencia, y por otro que “*por atributos de Dios debe entenderse aquello que expresa la esencia de la substancia divina, esto es, aquello que pertenece a la substancia.*”<sup>12</sup> Toda percepción que tenemos por medio del entendimiento, de la esencia de la substancia, no es más que la expresión misma de esa esencia; de ahí que Espinoza nos diga que cada atributo debe entenderse por sí mismo, ya que Dios, que es la única substancia que existe, se entiende por sí mismo (E1P10).

Caben dos preguntas entonces ¿Por qué si el atributo es un ente con realidad propia, es decir, que no es una construcción humana, está tan estrechamente relacionado con el entendimiento?, y en segundo lugar ¿Cómo es posible que, habiendo una sola substancia, la cual consta de infinitos atributos, estos se conciban en sí mismos, como si cada uno expresara

---

<sup>10</sup> Cfr. Borrego Enrique, *Exaltación y crisis de la razón, lecciones de filosofía: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Universidad de granada, biblioteca de Humanidades, 2003. Hay que recordar que para la escolástica los atributos no son parte constitutiva de Dios sino que son simples referencias, cualidades que nuestro conocimiento imperfecto le atribuye a Dios.

<sup>11</sup> En la nota 2 de la *Ética*, Vidal Peña señala que: “para mantener a Dios como un *ens realissimum*, sus atributos deben ser concebidos como reales” pág. 56

<sup>12</sup> *Ética*, pág. 86.

una substancia distinta? La respuesta a la primera pregunta se encuentra en Deleuze, cuando nos dice:

Los atributos no son formas de ver propias del entendimiento, porque el entendimiento spinozista sólo percibe lo que es. [...] Si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento, no es porque resida en el entendimiento, sino porque es expresivo y lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo <<perciba>>. <sup>13</sup>

La esencia espinoziana, al expresarse, se percibe necesariamente, se comprende, se conoce. Ambos movimientos, el de la expresión y el de la percepción del entendimiento, ósea la comprensión, son un solo movimiento. En el momento en que la esencia de la substancia se expresa, por la necesidad de la misma expresión, como señala Deleuze, esta ya es captada por algún entendimiento. Dios es el ser que se deja ver, y que es visto por sí mismo. La realidad, entonces, del atributo, está compuesta por estos dos movimientos que en el fondo son uno. El atributo es aquello que se expresa, que es por sí mismo y que es percibido a la vez por un entendimiento; el atributo, me permito decir, es una expresión-comprensión. Y el atributo, al mismo tiempo, es una expresión constitutiva de la realidad ya que se concibe por sí mismo, así por ejemplo: la extensión es un atributo ya que se entiende por sí mismo, mientras que el movimiento no lo es pues para que su concepto sea posible es necesario que antes tengamos el concepto de extensión. El concepto movimiento es en otro. <sup>14</sup>

### 1.2.2.-La infinidad de atributos.

Ahora bien, para responder a la segunda pregunta de por qué Dios no se expresa en un solo atributo, es necesario ir al mismo Espinoza, el cual en la demostración de la décima proposición nos dice:

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 cuanto más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita. (E1P10Esc.)

---

<sup>13</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 66.

<sup>14</sup> Cfr. Spinoza Baruch, *Correspondencia*, Alianza editorial, Madrid, 1988, págs. 80-81-



Cada atributo expresa la esencia de la substancia. Ahora bien, lo que nos dice Espinoza es que mientras menos perfecta sea una substancia, o sea, mientras más impotente sea<sup>15</sup>, entre menos realidad y menos eternidad exprese, menos atributos tendrá, menos atributos serán los que expresen su esencia ya que los atributos son formas constitutivas de la sustancia. Y al contrario, mientras la substancia sea más perfecta, más real, más potente y más eterna, los atributos que expresan su esencia, serán a su vez mayores en cantidad. Entonces, el Ser perfecto, esto es, la substancia infinita, tendrá necesariamente que constar de infinitos atributos<sup>16</sup> que expresen su esencia eterna e infinita.

Para que esto sea más claro, hay que distinguir entre esencia y substancia. La substancia es una y es todo, como ya se dijo. La esencia, es decir “*aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse*” (E2D2) nos indica aquello que hace que la substancia sea lo que es, y viceversa aquello que es necesariamente por causa de la substancia. ¿Qué se puede entender, entonces, por *infinitam essentiam*? Si Dios es infinito, esto es, omnipotente, ilimitado, su esencia debe ser lo que propicia que este poder sea como es, y a la vez, aquello que no puede ser sin este poder. Los atributos serán entonces aquellas expresiones de este poder único e indivisible (E1P12), o en otras palabras, las expresiones de esta esencia infinita.

Dios no tiene límites, y en este sentido ¿se puede pensar que Dios se limite a una forma de expresión-comprensión, esto es, a un solo atributo? La formulación de infinitos atributos, y la realidad de estos (ya que implican necesariamente la existencia, en tanto expresan a Dios [E1P20 Y P21]), reside en la necesidad que implica la infinitud de Dios. Cada atributo se concibe por sí, cada uno expresa a la esencia de la substancia, esto es, la infinitud, pero cada atributo lo hace de distinta forma, pues Dios, por la necesidad de su perfección, se expresa de infinitas formas. Deleuze, por ejemplo, dice: *El atributo expresivo refiere la esencia a la substancia, y es esta relación lo que capta el entendimiento. Todas las esencias, diferentes en cada atributo, se funden en una, en la substancia a la que los atributos se refieren.*<sup>17</sup> Hay

---

<sup>15</sup> Digo impotencia en lugar de infinitud. Deleuze define el infinito como “*lo que es ilimitado por naturaleza*” Guilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 100. esto es, lo absolutamente potente, ya que lo infinito es aquello a lo que no se le puede poner límite. Por ello sostengo que lo infinito es la potencia de la substancia.

<sup>16</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 100. Segunda definición del infinito: *lo que es ilimitado por su causa*, los atributos son infinitos porque Dios, que es infinito, es su causa.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Pág.66.

una reciprocidad, claramente necesaria, entre la substancia y la esencia, y esta reciprocidad es lo que se expresa, que no es otra cosa que el Ser dejándose ver y siendo visto; sin embargo la forma de expresar la esencia no es la misma en todos los atributos, de hecho en cada uno es distinto aunque todos se refieran a la misma substancia. La distinción entre los atributos es formal, y en este sentido es que Deleuze habla de esencias, no como esencias de substancias, sino como distintas presentaciones de una sola substancia. Aunque las esencias (las infinitas formas de la expresión-percepción) sean distintas, todas se remiten a la misma causa, al no-tiempo<sup>18</sup> de Dios, donde siempre han sido y serán todas a la vez (E1P21).

### 1.2.3.- Los modos.

Por otro lado la realidad de los modos parece más simple de ver. Sin embargo hay que ser cuidadosos ya que la definición de los modos puede seducir a interpretarlos como emanaciones o como degradaciones ontológicas puesto que son en otro ser. Pero hay que ir despacio. Si un modo es aquello que es en otra cosa sin la cual es imposible que se conciba, puedo decir, entonces, que los modos se distinguen de la substancia y de los atributos en que ellos no pueden ser considerados en sí mismos ya que su esencia y su existencia no está dada en ellos sino en otro, en este caso, en Dios. ¿Qué quiere decir esto? Que los modos no expresan necesidad. No expresan por sí mismos a Dios en tanto que se les considere en sí mismos, como los atributos, sino en cuanto se les considere en Dios.

Dios se expresa de infinitas formas (atributos) y de infinitos modos (E1P16); de lo cual se sigue que cada modo tiene por causa a Dios, pero al ser causados por Dios, deben tener cierta realidad propia, que a la vez es cierta realidad de Dios ya que el *poder sobre* no es sino el *poder de*. Los modos al igual que los atributos expresan a Dios, pero estos no expresan su esencia sino un grado de ella. Deleuze afirma: “*Un modo en su esencia es siempre un cierto grado, una cierta cantidad de una cualidad. Por ello mismo es que, en el atributo que lo contiene, es como una parte de la potencia de Dios.*”<sup>19</sup> Dios es todo, ¿Qué será entonces el modo finito que lo expresa? Una parte, un grado, una porción de él, de su potencia. Y ¿Qué

---

<sup>18</sup> Según Pierre Mancherey la noción de eternidad en Espinoza excluye cualquier eco de tiempo ilimitado, de hecho la eternidad es la sustracción al tiempo mismo. Mancherey Pierre, *Hegel o Spinoza*, ediciones tinta limón, 2006.

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 178.

será el atributo que contiene ese modo? Una expresión más general de Dios, ya que expresa su esencia, que de igual forma esta (es) en Dios. El atributo expresa también la potencia infinita de Dios en los infinitos modos que contiene.

La relación entre el atributo y el modo es estrecha y Espinoza lo hace patente:

Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos (por la definición 6), cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquella deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). (E1P16).

Para Espinoza cada atributo, que expresa de una determinada forma la esencia de Dios, o si se prefiere, una *esencia infinita en su género*, contiene dentro de sí una infinitud de modos. Dios se expresa de infinitas formas en infinitos atributos, y a la vez cada uno de estos atributos expresa la infinitud de Dios de infinitos modos. Por ejemplo: una piedra es un modo del atributo de la extensión; la piedra expresa una parte de la potencia de Dios en el atributo de la extensión, que a la vez, expresa a Dios como cosa, no solo infinita y eterna, sino también extensa (E1P2). Parece difícil establecer ahora la singularidad del modo, sin embargo, su propia definición ya lo propone; el modo es *la afección de la substancia*, esto es, que tiene la capacidad para afectar de cierta manera y a su vez de ser afectado de específicas formas, expresando un grado de la infinita potencia de Dios. Su singularidad reside en ello y es parte de su triada ontológica:

En la Ética, un estricto sistema de equivalencias nos conduce a una segunda triada del modo finito: la esencia como grado de potencia; un cierto poder de ser afectado en el que se expresa; afecciones que cambian a cada instante ese poder<sup>20</sup>.

La constitución de un modo finito queda definida por tres componentes. En primer lugar, su ser es un grado de potencia. En segundo lugar lo que es esencialmente un modo es su poder para afectar y ser afectado. Y en tercer lugar, que el poder de ser afectado de un modo no es siempre el mismo, pues el poder del modo finito varea según la cantidad de afecciones que reciba. Hoy puedo hacer, pensar, sentir ciertas cosas, puedo ser afectado por otras tantas, pero este poder no es el mismo que tenía al ser un bebé, ni será el mismo en el futuro. La

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 208.

singularidad del modo, entonces, queda asegurada por sus afecciones y sus *affectus*, como veremos más adelante, y no se pierde en la inmensidad de la sustancia como pensaba Jacobi<sup>21</sup>.

Los modos, entonces, se diferencian entre sí por su atributo, y dentro de un mismo atributo se diferencian por su poder de afección. Un modo se distingue esencialmente de los otros por su poder de afectar y ser afectado, ya sea por pasiones tristes o por pasiones alegres, como se verá más adelante. Un hombre y un perro no son afectados de la misma forma por un mismo objeto ya que su constitución corporal y anímica, o más bien su potencia, su poder de ser afectado es distinta. Esta distinción entre modos es tan radical que incluso Deleuze la observa, no solo entre hombres, sino también entre el mismo hombre en diferentes momentos<sup>22</sup>.

En resumen. El atributo expresa la esencia de la sustancia, en un movimiento de expresión-comprensión, mientras que el modo, cuya realidad es referida a Dios y a alguno de sus atributos, expresan un grado de potencia, conservando, dentro del todo, una individualidad, una realidad que le es propia.

---

<sup>21</sup>Cfr. La principal resistencia de Jacobi al espinosismo consiste en el miedo que ha este le ocasionaba el hecho de pensarse solo como una parte de un todo infinito, pensarse solo como una fuerza anónima de la sustancia infinita que no es sino lo que esta le permite ser. Al respecto Jose Luis Villacañas escribe: “En efecto, desde la perspectiva que estudiamos, ser individuo no era sino una cierta determinación producida por la totalidad de lo real..... Y Jacobi temía perderse en la infinitud de un todo impersonal, tanto como un buen burgués teme perderse en el anonimato de una manifestación de masas. Spinoza le ofrecía ser una cualidad del todo, esto es, una cualidad de un ser sin conciencia, sin voluntad, sin inteligencia.” Villacañas, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en Jacobi*, cap. V *Espinoza vive en Königsberg*. El temor de Jacobi es una de las réplicas más comunes a Espinoza (quizá más fuertemente señalada por Hegel) sin embargo me parece que es un tanto injustificada ya que si bien, el sujeto parece disolverse en la ontología, en la ética es realzado y privilegiado. El sujeto, en Espinoza, es fuerza activa, consciente y alegre que no solo afirma a Dios sino que se afirma a sí mismo, se afirma en sus afecciones alegres y en sus alegrías activas. La vida se lleva a cabo no como una pisca de potencia infinita sino como un afecto que se esfuerza cuanto puede en afirmarse, ese afecto es lo importante, lo que le da su ser, es lo que determina su subjetividad.

<sup>22</sup> Cfr. Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 208. Al respecto menciona Deleuze: “Un caballo, un pez, un hombre, o incluso dos hombres comparados el uno con el otro, no tienen el mismo poder de ser afectados: no son afectados por las mismas cosas, o no son afectados de la misma manera por la misma cosa.”

### 1.3.-Naturaleza naturada y Naturaleza naturante

#### 1.3.1.- la distinción entre naturalezas.

Si se ha logrado apreciar la diferencia que existe entre atributos y modos, si se alcanza a observar la naturaleza de cada uno, será fácil poder entender la distinción de naturalezas que encontramos en la filosofía de Espinoza. En efecto, el autor de la *Ética*, distingue, dentro de la substancia única, dos formas generales de naturaleza que componen la realidad, por un lado la Naturaleza naturante y por el otro la Naturaleza naturada. Espinoza nos explica esta distinción de la siguiente forma:

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí – o más bien 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. (E19 PXXIX Esc.)

La distinción espinoziana entre Naturaleza naturante y naturada se puede entender como la relación que existe entre lo uno y lo múltiple, donde la Naturaleza naturante vendría a jugar el papel de lo uno (del ser), mientras que la Naturaleza naturada la multiplicidad de los entes. En efecto, la naturaleza naturante se refiere a la parte ontológica, al ser, aquello que *es en sí y se concibe por sí*, y también a las formas que expresan esta Naturaleza única, es decir a, la infinidad de atributos, que también se conciben en sí mismos, puesto que son Dios, en su movimiento de expresión-comprensión. Así por ejemplo, la extensión será considerada como parte de la Naturaleza naturante pues es un atributo que se concibe por sí mismo, ya que es la substancia infinita expresándose en una de sus infinitas formas; mientras que sus modos singulares, es decir, los infinitos cuerpos, de los cuales solo podemos percibir algunos, son parte de la Naturaleza naturada, ya que ellos *son en* la extensión y no pueden concebirse sin la extensión; dicho de otra forma, no pueden concebirse por sí mismos.

Pero ¿por qué la necesidad de hacer tal distinción? ¿Acaso no bastaba ya con las distinciones sustancia, esencia, modos y atributos? Creo que lo que Espinoza intenta acentuar con esta distinción de naturalezas es, por un lado, que hay una parte de la naturaleza (naturante) que

determina a la otra (naturada). Esto puede sonar extraño, ya que se ha dicho que la Naturaleza o Dios (*Deus sive Natura*) son una sola cosa que existe por su propia necesidad y que nada hay más allá de esta; entonces se podría pensar que la naturaleza se parte en dos y se vuelve jerárquica donde una domina a la otra. Pero por otro lado también creo que en dicha distinción de naturalezas lo que se intenta rescatar es la univocidad del ser, esto es, que a pesar de que hay dos tipos de naturaleza, ambas son parte de la única y no hay una por encima de la otra. Pero para evitar equívocos, es menester ir paso por paso con este análisis.

### 1.3.2 Univocidad del ser.

Comenzare por exponer lo que significa univocidad del ser y como se llega a esto dividiendo en dos a la naturaleza. Pues bien como ya se ha dicho, todo cuanto es, es en Dios, o sea, causado por Dios y todo cuanto es, necesariamente será determinado por su causa, esto es, por Dios, por lo tanto ninguna cosa ocurre de manera contingente (E1P27) ya que todo cuanto es implica una necesidad. Todo lo que se deriva de la causa libre, de aquello que es en sí y por sí (tanto los infinitos atributos como los modos), tendrán como causa a Dios y serán a la vez Dios. Así, aunque la Naturaleza naturante, este constituida por infinitos atributos, será solo una, ya que los infinitos atributos tienen como causa a Dios o la Naturaleza. Como ya he dicho, para Espinoza no hay diferencia entre la causa y el efecto, el efecto está en la causa tanto como la causa está en sí mismo. La distinción entre naturalezas nos permite observar, entonces, que hay una parte de la naturaleza que es causa y otra que es efecto, pero que no por ello son de naturaleza distinta sino que ambas son parte de la Naturaleza inmanente. La causa inmanente esta expresada en esta distinción, sin esta distinción, al hablar de causa y efecto, sería problemático hablar de Naturaleza en sentido general, o sea, de una Naturaleza única e indivisible. Vayamos de nuevo a Deleuze:

El naturalismo satisface aquí las tres formas de univocidad: la univocidad de los atributos, cuando los atributos, conforme a la misma forma, constituyen la esencia de Dios como Naturaleza naturante y contienen la esencia de los modos como Naturaleza naturada; la univocidad de la causa, cuando causa de todas las cosas se dice de Dios como génesis de la Naturaleza naturada, en el mismo sentido que causa de sí, como genealogía de la Naturaleza naturante, la univocidad de la modalidad, cuando lo necesario califica tanto el orden de la Naturaleza naturada como la organización de la Naturaleza naturante.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 108.

El naturalismo, compuesto por la distinción entre naturalezas que hace Espinoza, no excluye de ninguna forma la univocidad del ser, al contrario, lo posibilita y es así que Deleuze identifica la satisfacción de tres formas de univocidad. La primera de ellas, como ya dije, consiste en que la Naturaleza naturante, esto es, los infinitos atributos que se conciben por sí mismos, forman parte del único ser, que es Dios, y que a su vez contienen las esencias de todas las afecciones de la substancia divina ya que son entendidas a través de sus respectivos atributos. En segundo lugar está la univocidad de la causa la cual se refiere a la inmanencia de la misma, en la cual podemos identificar que la causa primera, es decir Dios, es el origen de la Naturaleza naturada y el principio de la Naturaleza naturante. Y en tercer lugar está la univocidad de los modos, en tanto que, el todo, o lo absoluto si se quiere, rige las leyes de la Naturaleza naturada y a su vez regula la Naturaleza naturante.

Ambas naturalezas quedan entonces entendidas como un entretejido, como el entretejido de la inmanencia. Hay una mutua correspondencia que se expresa como univocidad, ambas naturalezas pertenecen a la única naturaleza existente pero, a la vez, permiten distinguir al ser de los entes y hablar de esencias singulares. Incluso Negri se permite, dentro de la ontología de Espinoza, hablar de singularidad:

La singularidad, en consecuencia, se define como: 1) no individualidad, porque 2) está inserta en una substancia común, eterna, 3) y sin embargo, en esa substancia, a partir de esa insistencia ontológica, emerge algo que está marcado por una eceidad irreductible, por una singularidad también irreductible, por una marca de eternidad, y 4) ella vive y se transforma en un movimiento ético, o más exactamente en una relación interindividual.<sup>24</sup>

La singularidad en Espinoza no puede confundirse con un individualismo egoísta. La singularidad no puede ser individualista (no es *un imperio dentro de otro imperio*) porque ella está inserta en el todo, es parte del todo y está hecha del todo, de Dios, de lo que es común a todos los modos. Pero aun estando dentro de ese todo del que es solo una parte, sigue conservando un extracto de eceidad; un algo independiente y eterno que vive, que se desarrolla, que crea. Hay en los modos un deseo de permanecer, un principio de inercia, de resistencia. Hay en los modos, en los entes singulares una ética de los encuentros, regida por la Naturaleza naturante, que no es otra cosa que una administración de flujos de potencia entre diversos modos.

---

<sup>24</sup> *Spinoza y nosotros*, Negri Antonio, pág. 83.

Esta es, si se quiere, la postura de Espinoza frente al viejo problema de la relación entre lo uno y lo múltiple: lo múltiple (Naturaleza naturada) es en lo uno (Naturaleza naturante) pero no como una emanación (esto es, como una emancipación) de lo uno, sino como una expresión, como una imanación de lo uno; lo múltiple ésta en lo uno porque es parte de la constitución de lo uno; causa (uno) y efecto (múltiple) son la estructura del todo, son Dios o la Naturaleza en sentido general.<sup>25</sup>

### 1.3.3.- La organización, por medio de leyes, entre Naturaleza naturante y Naturaleza naturada.

Ahora bien, es pertinente aclarar el problema de cómo es que una naturaleza ordena a la otra. Dios, o aquel que es en sí y por sí, es causa inmanente de todas las cosas, y por ende todas las cosas serán dirigidas conforme a la voluntad de Dios. Dios establece estos designios a partir de leyes eternas, para ello veamos lo que Espinoza nos dice acerca de lo que entiende por ley:

La palabra ley, en sentido general, significa lo que impone de un modo fijo y determinado de obrar, a alguno, a varios, o a todos los individuos de una especie. Esta ley depende de una necesidad natural o de la voluntad de los hombres: de una necesidad natural, si resulta necesariamente de la naturaleza misma o de la definición de las cosas, de la voluntad de los hombres, si estos la establecen para comodidad y seguridad de la vida o por otras razones análogas. Este último caso constituye propiamente el derecho.<sup>26</sup>

En el *T.T.P.* podemos distinguir dos tipos de ley. La primera es la ley de la Naturaleza o de Dios, la cual se caracteriza por aplicar en cada individuo un modo de ser determinado; la ley de la Naturaleza es la que se encarga de imponer el grado de potencia que a cada uno le corresponde, o a cada grupo de individuos, o a cada especie como dice Espinoza. El segundo tipo de leyes tiene relación exclusiva con los hombres y es el fundamento del derecho. Estas son las leyes de los hombres y se distinguen de las leyes naturales en que estas se derivan de la voluntad de los hombres y dependerán de las intenciones que estos tengan al establecerlas.

---

<sup>25</sup> Cfr. Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza*, Editorial brujas, págs. 92-111. En este sentido se puede decir que mi posición se apega a la de Lessing, quien en contra de la doctrina de la armonía preestablecida, defendida por Leibniz y sustentada en el espinosismo por Mendelssohn, propone la unidad de la sustancia y los atributos en una sola realidad; con esto hace, por ejemplo, que un modo no sea el resultado del movimiento armónico de todos los atributos sino que el modo sea un grado de potencia expresándose en todos los atributos. No hay un movimiento o armonía preestablecida, hay una realidad expresándose.

<sup>26</sup> *TTP*, pág. 58-59.



Si un grupo de hombres dicta entre ellos ciertas reglas ya sea para garantizar su seguridad, ya para hacer su vida más cómoda o para los fines que ellos establezcan, entonces dichas normas serán consideradas como leyes humanas, o leyes civiles. Pero quedémonos, por el momento con el primer sentido de ley, es decir con la ley Natural, esta ley, por lo que ya he dicho, y no será difícil de observar, es dada por la Naturaleza naturante, esto es, por Dios expresado en los infinitos atributos.

En la proposición treinta y tres del libro primero nos dice: “*Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido*” (E1P33) El Dios de Espinoza no es un ser con una voluntad caprichosa que ahora hace esto, ahora hace aquello; el Dios de Espinoza está sujeto a la necesidad, a su propia necesidad, esto es, a sus normas, a sus leyes. Las leyes con las que la Naturaleza naturante rige a la Naturaleza naturada no son más que la infinita potencia de Dios expresándose, estas leyes no son una norma moral que debe obedecer, estas normas son los seres siendo, son la esencia de cada ser individual, que a la vez no son sino afecciones de la esencia universal.

La ley natural, de hecho, puede entenderse como derecho natural, ya que tengo el derecho de hacer todo cuanto pueda, esto es, de seguir mi ley natural, la cual me ofrece, a su vez, todo mi poder. Para Espinoza no hay distinción entre ley y derecho natural; es una ley natural, por ejemplo, que yo persevere, cuanto pueda, en mi propio ser, y es mi derecho natural que yo me esfuerce, con todas mis fuerzas, por perseverar en mi ser. Espinoza dice al respecto en el TTP:

Por derecho natural e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado. Así, por ejemplo, los peces están hechos naturalmente para nadar; de entre ellos, los mayores están dispuestos para comerse a los más pequeños y, consiguientemente, en virtud del derecho natural, todos los peces gozan del agua, y los grandes devoran a los menores.<sup>27</sup>

Espinoza entiende por derecho natural el poder que cada ser tiene para actuar y existir de determinada manera. El pez grande se come al más pequeño, esta proposición no debe causar escándalo moral, pues el pez está en todo su derecho natural de hacerlo, de la misma forma que está en su derecho de gozar del agua y de nadar a su antojo; si no tuviera naturalmente

---

<sup>27</sup>TTP, pág. 164.

el derecho a hacerlo, simplemente la naturaleza no lo hubiera dotado con las facultades suficientes para hacerlo. Así como nos lo explica Espinoza en el ejemplo de los peces, el mismo principio se aplica a todos los seres de la naturaleza. Cada uno de nosotros tiene como derecho natural, hacer todo cuanto las leyes de la naturaleza, dadas por la Naturaleza naturante, nos permitan hacer.

#### 1.3.4.- El entendimiento infinito de Dios.

Con lo visto hasta el momento se puede entender cómo es que se completa la ontología de Espinoza. La ontología de Espinoza se realiza en el entendimiento infinito de Dios o el amor intelectual infinito de Dios. El Ser, para Espinoza, eyecta de sí la naturaleza naturada que se regula por la Naturaleza naturante, sin embargo ¿Cómo es que el Ser que “sale” de la sustancia divina regresa a sí mismo? ¿Cómo es que el inmanentismo evita la emanación? Todos los atributos y modos encuentran su expresión formal en el entendimiento infinito de Dios, todos convergen en este entendimiento infinito que se articula en las leyes eternas. La naturaleza toda encuentra su síntesis en la potencia infinita del pensamiento. El entendimiento infinito de Dios implica el entendimiento formal de todas las esencias. El Ser, entonces encuentra su realización en la propia comprensión de su esencia formal.

Ahora bien, dado que todos los atributos comunicables poseen una misma raíz y orden inmanente, encuentran su común denominador precisamente en el *entendimiento infinito de Dios*, esto es, en las leyes de la naturaleza que rigen los modos del atributo pensante. El entendimiento infinito de Dios posee la idea o forma, no sólo de todos los modos del atributo del pensamiento, sino la de todos los modos de todos los atributos, en la medida que guarda una correspondencia con los mismos, fundada en un mismo orden inmanente y, en última instancia, en la participación inmediata de todos los atributos en un principio uno. Así, este principio uno e inmanente, el entendimiento infinito de Dios, resulta síntesis o *complicatio* de todos los infinitos atributos y sus modos, y se determina, por ello, como un *infinito poder de pensar*: [...]

El entendimiento infinito de Dios aparece como principio inmanente y síntesis de la forma en la que se articulan los modos de los ilimitados atributos que expresan la forma divina. El entendimiento infinito de Dios es causa y nervio en el que Dios manifiesta y recupera su naturaleza. Dicho entendimiento expresa, por ello, la infinita potencia de pensar de Dios.<sup>28</sup>

Como nota Ezcurdia el entendimiento infinito de Dios contiene la naturaleza toda pues en él convergen las esencias, no solo de todos los modos, sino también de todos los atributos. El

---

<sup>28</sup> Cfr. José Agustín Ezcurdia Corona, *Espinoza ¿místico o ateo?* Págs. 15 y 16

entendimiento infinito de Dios es donde se revelan las leyes de la naturaleza que rigen a la naturaleza naturada, pues es el lugar donde se expresan las esencias formales. Ahora bien, el orden inmanente de las leyes de la naturaleza que se expresa en el infinito poder de pensar de Dios, revela a la vez el desarrollo de la Naturaleza como un ser univoco pues en ellas se sintetizan las esencias de la naturaleza naturada tanto como las de la naturaleza naturante. Dios se revela entonces como pensamiento infinito y recupera su ser en el entendimiento de las esencias que conforman la realidad. Pero el entendimiento infinito encuentra su realización no en la naturaleza naturante sino en la Naturaleza naturada, esto es, en los modos del atributo pensante, así lo expresa Espinoza:

Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la Natura naturada, no, en verdad, a la Naturante. (Correspondencia, Carta IX)

El entendimiento infinito, como ya dije, encuentra su realización en los modos del pensamiento, en las almas de los hombres, pues es a través del conocimiento verdadero de la Naturaleza que se lleva a cabo la autopercepción divina. Espinoza mismo dice en el libro quinto que el amor intelectual de los hombres a Dios y de Dios a sí mismo es exactamente lo mismo (E5P36C) es por ello que el entendimiento infinito de Dios (el entendimiento infinito de Dios y el amor infinito de Dios son términos equiparables como se verá en la exposición de los tres géneros del conocimiento) no encuentra su regocijo en la Naturaleza naturante sino en la naturada, en las almas. La univocidad del Ser encuentra su piedra angular en las leyes eternas que se expresan en el entendimiento infinito de Dios, esto es, en las almas en las que *“Dios se ama a si mismo con un amor intelectual infinito”* (E5P35).

Se concluye entonces que la distinción entre naturalezas nos permite, por un lado, observar cómo es que Dios dicta sus leyes, en qué sentido se dice que es causa de todas las cosas y cómo, aun hablando de causa (Naturaleza naturante) y efecto (Naturaleza naturada), se puede sostener una naturaleza en sentido general; esta distinción de naturalezas nos permite observar cómo es que la naturaleza se mantiene múltiple, infinita numéricamente, pero una, al ser infinita como potencia; y como es que se sostiene la univocidad del Ser a través de las leyes eternas que encuentran su *complicatio* en el entendimiento infinito de Dios.

## 1.4.-Atributo del pensamiento, el atributo de la razón.

### 1.4.1.- Paralelismo entre pensamiento y extensión.

Espinoza nos dice que el hombre piensa (E2A2), esto es, que el hombre participa, o mejor dicho es expresado mediante el atributo del pensamiento, así como el de la extensión. A esto se refiere la teoría del paralelismo que se ve en la séptima proposición del libro segundo, pero que se deja ver con mayor claridad en la escolio de la segunda proposición del libro tercero cuando Espinoza nos dice:

De donde resulta que el orden y 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 con el orden de las acciones y pasiones del alma. (E3P2Esc.)

Queda claro, entonces, que soy una cosa que puede ser concebida ya bajo el atributo del pensamiento (por nuestra alma), ya por el atributo de la extensión (como cuerpo); o por alguno de los infinitos atributos que desconocemos. El hecho es que conozco dos de los infinitos atributos y que puedo comprenderme, activa o pasivamente, por el pensamiento o por la extensión. Pero que una vez que me conciba por alguno de ambos, me considerare solo por ese atributo ya que cada atributo se concibe en sí mismo (E1P10); es por esto mismo que, en esa misma proposición Espinoza explica que el alma no puede determinar al cuerpo a actuar, ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, pues aunque son la misma cosa, son dos expresiones formales distintas; Dios como cosa extensa (E2P2) y Dios como cosa pensante (E2P1).

Espinoza en el *T.I.E.* dice: “*Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro.*”<sup>29</sup> Que Pedro sea algo distinto de su idea objetiva no quiere decir que existan dos realidades; por lo que ya se ha visto se entiende que Pedro es una sola cosa que se expresa paralelamente en los infinitos atributos, en este caso como cuerpo y como idea objetiva, siendo que cada una de estas dos formas de percibir a Pedro son independientes una de la otra.

---

<sup>29</sup> Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, pág. 112

#### 1.4.2.- Los modos del pensamiento.

Se ha dicho que el hombre piensa, esto lo presenta Espinoza como un axioma, esto es, como una verdad de suyo evidente; y de hecho lo es, pues es tan evidente como decir que tengo un cuerpo. El *cogito ergo sum* es leído por Espinoza de manera inversa, es decir el *sum* es anterior al *cogito* puesto que mi existencia posibilita mi pensamiento, pero a su vez el *cogito* es quien expresa al *sum*, esto es, mi existencia se me hace evidente por el *cogito* que la afirma.

Pero que significa pensar ¿acaso significa tener ideas? ¿Acaso significa reflexionar? Es una forma de expresar a Dios, pero ¿cuál es la singularidad de esa forma? Si observo mi alma, en efecto, notaré que tengo ideas, pero también observo que no solo tengo ideas, también hay pasiones, imágenes, etc., todos estos modos tienen un algo en común que permite aventurar una primera definición, pero en forma negativa: el pensamiento es todo aquello que no es extenso, esto es, todo cuanto está en nosotros que no tiene, en sentido estricto, ancho, largo y profundidad.

Espinoza dice en la Demostración de la proposición once del libro segundo:

La esencia de hombre (por el Corolario de la Proposición anterior) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (por el Axioma 2 de esta parte): por modos de pensar, de todos los cuales (Por el Axioma 3 de esta parte) es la idea por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo. (E2P11Dem.)

Lo que Espinoza intenta decir, es que, mientras me conciba a través del atributo del pensamiento, me tendré que comprender principalmente como idea; aunque también es cierto que hay otros *modi cogitandi* más allá de la idea, como ya se dijo. Todos estos modos, tanto la idea como los que se derivan de ella, compondrán el pensamiento. ¿Por qué la idea es por naturaleza anterior a los demás modos? Pues lo es, porque el alma, es decir, todos nosotros en tanto seres pensantes, somos esencialmente la idea del cuerpo (E2P13), o bien, somos una idea, que entendida bajo el atributo de la extensión, es cuerpo, como lo indica el paralelismo.

Una vez más vuelve a salir a la luz la reivindicación del cuerpo, pues pienso porque soy un cuerpo y soy un cuerpo que a su vez es una idea. No es que el alma de las condiciones para que el cuerpo exista, ni viceversa, la cosa que soy se expresa y se percibe al mismo tiempo como cosa pensante y como cosa extensa.

### 1.4.3.- El pensamiento como percepción de ideas.

La percepción del atributo del pensamiento es principalmente como idea y como todos los demás modos que se derivan de la idea, ya que como lo ha dicho Espinoza, todos somos idea, una determinada expresión formal de Dios; mi forma, en tanto me entiendo como pensamiento, entonces, será dada por la forma del atributo, el atributo entonces será concebido principalmente como idea y como todos los modos que de la idea se derivan.

Pero si lo que es algo de forma pensante, lo es a la vez de forma extensa, ¿Por qué explicar a la razón como modo del pensamiento y no como modo de la extensión? Sin duda alguna se puede establecer tal explicación y de hecho para Espinoza ambas van íntimamente relacionadas como veremos más adelante, el propio Espinoza nos dice:

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 las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y que cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. (E2P13Esc.)

Para Espinoza el paralelismo es completamente vigente en tanto que, cuanto más puede el cuerpo, más puede el alma, y viceversa, mientras más padece el alma más padece el cuerpo. ¿Qué quiere decir esto? Que mientras más capaz es el cuerpo para percibir más cosas, para hacer más cosas sin que se sirva de otros cuerpos para que lo ayuden, más apta se volverá el alma para comprender cosas y mientras menos potente se vuelva el cuerpo, menos comprenderá el alma, esto es, será menos activa, menos razonable, comprenderá las cosas no de un modo adecuado sino inadecuado. La razón, como se verá más adelante se expresa como acción en el cuerpo y poder de comprender adecuadamente en el alma.

El atributo del pensamiento, como expresión-comprensión, se puede comprender como mi capacidad para percibir, primordialmente ideas, y todos los *modi cogitandi* que se derivan de ellas; además de que el pensamiento debe expresarse (ser) necesariamente como ideas y sus derivados ya que es así como lo percibimos (recuérdese el modelo *expresión-percepción* de los atributos). Los modos (como la razón por ejemplo), consisten en percibir esas ideas ya de manera inadecuada, ya de manera adecuada. La razón es las ideas que son percibidas adecuadamente, que generan otras ideas, otros modos del pensamiento, más específicamente afectos, como la alegría y el amor. Entenderemos mejor la noción de la razón como modo

una vez que lleguemos a la noción de autómatas espirituales, pero antes, aclarare lo que se va a entender por idea adecuada.

## 1.5.- Idea verdadera.

### 1.5.1.- La idea como adecuación, nociones comunes.

La existencia de cada hombre se expresa como pensamiento y extensión. El pensamiento a su vez se expresa primordialmente como idea, como la idea de algo existente en acto (E2P11), y a su vez de esa idea devienen un montón de *modi cogitandi*, de afectos. Pero ¿de qué depende esta variación de modos del pensamiento? Esta variación de afectos dependerá de cuan adecuada sea en mi alma la idea por la que he sido afectado. Soy la idea de una cosa existente en acto (E2P11), la idea de mi cuerpo. No soy un ente abstraído de la realidad, no soy una voluntad libre que se separa del mundo cuando quiere y se envuelve en un movimiento infinito en el que solo se piensa a sí misma, siendo absolutamente autónoma del mundo. Soy un cuerpo que siempre está siendo afectado por otros cuerpos y paralelamente una idea que siempre está siendo afectada por otras ideas (E2P15), así lo que es una afección en el cuerpo, terminara siendo, paralelamente, un determinado afecto en el alma, lo cual dependerá de cuan adecuada sea la idea que me formo de ese otro cuerpo; o mejor dicho, dependerá de qué tan bien se adecue mi alma (lo que soy en tanto expresado como pensamiento), a la idea externa que me acontece, que se me presenta a la vez como cuerpo.

Cuando una idea es adecuada, capta precisamente dos cuerpos, el mío y otro distinto, bajo el aspecto conforme al cual componen sus relaciones (noción común). Por el contrario, no hay idea adecuada de cuerpos que no convienen, no la hay de un cuerpo que no convenga con el mío en cuanto que no le conviene. En este sentido, el mal, o más bien lo malo, solo existe en la idea inadecuada y en las afecciones de tristeza que se siguen de ella (odio, cólera, etc.).<sup>30</sup>

La idea adecuada aprehende la relación entre dos modos, es la percepción de lo que hay de común, de lo que se compone, entre dos o más esencias particulares. Es por esto mismo que no hay idea adecuada de un cuerpo que trata de descomponer el mío, que trata de dañarlo o destruirlo, y por ello mismo no habrá una idea adecuada de los cuerpos que no se compongan

---

<sup>30</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza: filosofía práctica*. pág. 48.

con el mío (no hay una idea adecuada del veneno pues él no conviene con mi cuerpo). La conveniencia se expresará en ideas adecuadas; por el contrario la inconveniencia lo hará en ideas inadecuadas.

La idea adecuada capta la relación de dos cosas singulares existentes en acto, mi propia existencia y la de la cosa que me afecta. Cuando mi ser se conviene con otro ser, cuando otro cuerpo me es útil, o nos somos útiles, se dice que nos adecuamos y la idea que tengo, es decir la afección que se forma en el atributo del pensamiento por medio de mi alma, será una idea adecuada. Pero ¿por qué se forma una idea adecuada cuando un cuerpo, o idea, conviene con el mío? Y ¿Cómo sé cuándo un modo conviene conmigo? Cuando un cuerpo conviene conmigo es porque aumenta mi potencia (el grado de potencia que soy de Dios). Cuando hay algo común entre mi cuerpo y el que me es externo, se forma una idea adecuada, esta idea adecuada no hace referencia más que a que hay algo en común, algo que me es útil porque se compone conmigo, lo conozco adecuadamente porque, lo reconozco, tanto en el cuerpo externo como en el mío. Estas son las nociones comunes, que son el principio del raciocinio, son la base de las ideas verdaderas.

Noción común es la idea de algo común a dos o más cuerpo que convienen, es decir, que componen sus relaciones respectivas según leyes y se afectan conforme a esta conveniencia o composición intrínsecas. Por eso la noción común expresa nuestro poder de afección y se explica por nuestro poder de comprensión.<sup>31</sup>

En una relación de conveniencia hay algo en los dos modos que se relacionan que se compone, y a la idea de eso que se compone se le llama noción común. La noción común se da en los encuentros, en las relaciones de dos cuerpos o ideas. La noción común dependerá entonces de mi poder de afección, es decir de cómo me afectan y como yo afecto los cuerpos. Siguiendo a Deleuze, las nociones comunes o ideas adecuadas, se explican por mi poder de comprensión en el alma, y expresa mi poder de acción en el cuerpo, ya que es un encuentro de conveniencia.

La idea adecuada o noción común afirma algo de mi cuerpo y de otro u otros cuerpos, algo que les es común. Pero para que un cuerpo pueda ser afectado adecuadamente debe ser un

---

<sup>31</sup>Ibidem. pág. 57-58.



cuerpo siempre abierto, es decir, siempre dispuesto a nuevos afectos, a aumentar su poder de afectación, pues las nociones comunes se dan en el campo de las afecciones, en el campo de la Naturaleza naturada. Mientras más encuentros tenga mi cuerpo, mientras más perciba, mientras más activo sea el cuerpo, más nociones comunes será capaz de formar el alma, las cuales son el fundamento del raciocinio (E2P40esc.1); es por ello que Espinoza dice que mientras más perciba, mientras más se afecte el cuerpo, más percibirá el alma. Sin embargo, estas nociones comunes aún no son ideas verdaderas, pues la idea verdadera prescinde de los cuerpos afectantes y de los afectos que estos producen, aunque son necesarias las nociones comunes para producir ideas verdaderas.

### 1.5.2.- La claridad y distinción como criterios fundamentales de la idea verdadera.

Las ideas verdaderas no se dan de facto en el alma, estas requieren un esfuerzo, que es el esfuerzo propio de la razón. La razón tiene dos momentos, el primero de ellos es el esfuerzo por formar nociones comunes, esto es, tener ideas adecuadas de mis encuentros con otros cuerpos y el segundo momento consiste en que la idea adecuada se convierta en verdadera. La idea adecuada es el preámbulo de la idea verdadera. Pero ¿Cómo sucede esta transformación? ¿Cómo se pasa de la pasividad de la idea adecuada a la actividad de la idea verdadera? Se dice que la idea adecuada es pasiva ya que necesita de cuerpos externos al alma para formarse y la idea verdadera es activa ya que esta no necesita de cuerpos externos para formarse, ella se forma por el solo movimiento, por la sola potencia del alma; el mismo Espinoza lo dice pues, “Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”(E1A6), la idea verdadera debe estar conforme consigo misma, lo ideado es lo que el pensamiento, con su propio esfuerzo, capta de lo que es en sí, pero este esfuerzo prescinde de las afecciones externas aunque las toma como base para conformarse.

*“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.”* (E2D4) La idea adecuada en cuanto se considera en si misma, esto es, sin el cuerpo afectante y sin el cuerpo afectado ya puede ser considerada como una idea verdadera porque contiene los rasgos intrínsecos que caracterizan a la idea verdadera. Pero ¿Cuáles son estos rasgos? Estas características esenciales de la verdad son la claridad y la distinción. Espinoza está

sentado en plena modernidad y piensa modernamente, hace suyo el lenguaje científico de su tiempo y piensa su filosofía desde ahí; si bien es crítico de ella, es innegable que le debe bastante. Los conceptos de claridad y distinción los adquiere de Descartes. “*El cartesianismo nunca llegó a ser el pensamiento de Spinoza, se trata más bien de una retórica; Spinoza se sirve del cartesianismo como de una retórica que le es necesaria*”<sup>32</sup>. El fantasma de Descartes vive en el edificio de Espinoza. La explicación que nos ofrece Deleuze de esto es que vive allí porque es el mejor medio en el que Espinoza podía exponer sus ideas. Descartes vive allí porque es la mejor manera de convencer, porque es la mejor retórica de su tiempo. Pero además el cartesianismo ofrece a Espinoza las condiciones necesarias para que su filosofía pueda ser pensada.

Creo que la mejor forma de entender la claridad y la distinción en la filosofía de Espinoza, es recurriendo a la filosofía de Rene Descartes y ver que nos dice de estos conceptos, puesto que la sencillez con la que los expone permite que se entiendan más fácil y rápidamente. Sobre la claridad dice lo siguiente:

Aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos<sup>33</sup>

Y sobre la distinción dice:

“aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto de todos los otros que solo comprende en si lo que manifiestamente aparece a quien lo considera como es preciso”<sup>34</sup>

La claridad es aquello que se presenta de manera inmediata al pensamiento, es aquello que se hace presente de tal forma que su presencia es absolutamente evidente. La claridad es lo que se manifiesta, lo que se me presenta *de facto*; la claridad es la presencia de algo, es la idea presente de la que sé, con toda seguridad, que está ahí presente y de lo cual no tengo duda. Por otro lado la distinción habla de aquella idea que es completamente distinta del resto, que es tan distinta que se entiende como una naturaleza claramente individual, singular, que contiene su propia esencia, su propia eicidad. Una idea clara y distinta es, por ejemplo, la idea que tengo de un triángulo: en cuanto pienso en este concepto se me presenta claramente,

---

<sup>32</sup>DELEUZE, GILLES. *Spinoza: filosofía práctica*. pág. 17.

<sup>33</sup> Descartes Rene, *Los principios de la filosofía*, pág. 48

<sup>34</sup> *Ibidem*.

manifiestamente en el pensamiento y de una forma distinta ya que puedo comprender por su propia naturaleza que es un concepto que es completamente distinto del resto, pues es la única figura de tres lados cuya suma de sus ángulos es igual a dos rectos.

La claridad y la distinción dan como resultado ideas simples, ya que son presentes en cuanto las pienso y son distintas del resto, las conozco en su singularidad de forma simple; nadie puede negar que la idea del triángulo es una idea simple. Toda idea verdadera, o sea clara y distinta es simple; de ahí que Espinoza parta de definiciones y axiomas para hacer su *Ética*. Espinoza dice en el Tratado de la reforma del Entendimiento:

La idea de una cosa simplísima, no puede ser sino clara y distinta, ya que esa cosa no aparecerá parcialmente, sino que deberá manifestarse íntegramente o nada; 2º que si una cosa que consta de muchas es dividida mentalmente en todas sus partes simplicísimas, y se atiende a cada una por separado, desaparecerá toda confusión<sup>35</sup>

Las ideas simples que se me presentan de manera íntegra, esto es, como una sola idea, aunque esté compuesta de varias; contienen claridad y distinción pues no se me presentan como un montón de cosas revueltas y confusas, se me muestran como una sola cosa tan simple y distinta, que es evidente su verdad. Y las cosas que están compuestas de muchas ideas, serán comprendidas verdaderamente si, cuando se analiza cada una de sus partes, se logra entenderlas como claras y distintas, esto es como ideas simplísimas. Las ideas verdaderas, son ideas claras y distintas, ósea, ideas simplísimas, o compuestas por ideas simplísimas, ya que todo lo que se sigue de ideas verdaderas, será necesariamente, verdadero.

La idea adecuada se dice pasiva puesto que depende en gran medida del cuerpo afectante, sin embargo, una vez que la idea adecuada o noción común se ha vuelto idea verdadera, se dice que esta es activa ya que para formarse depende exclusivamente de la razón, es decir de la potencia del cuerpo afectado. Pero ¿Por qué la idea verdadera depende exclusivamente de la razón, de la potencia de pensar del hombre? ¿Cómo es que se prescinde del cuerpo afectante que me provoca la idea? La respuesta de Espinoza es la siguiente:

Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; 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, diferencias y oposiciones, pues siempre

---

<sup>35</sup> TIE, pág. 129.

que esta internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente como mostrare más adelante.<sup>36</sup>

Hay dos movimientos posibles cuando un cuerpo externo me afecta. El cuerpo que me afecta va acompañado de su idea, la cual genera en mí una (o varias) idea nueva, la cual genera otra(s) y así hasta el infinito; el punto es que las ideas que se generan a partir de la que me afecta, se explican a través de la naturaleza del cuerpo externo y no solo de mi naturaleza. Soy pasivo cuando lo que me afecta, y sus productos, se explican por la naturaleza de algo externo y no a través de la propia. Es el orden usual de la naturaleza que conozca pasivamente, esto es, mutilada y confusamente, ya que conozco a medias mi naturaleza corporal, anímica y aún más la naturaleza externa; pues solo conozco lo que se me aparece, en tanto aparición, y no su esencia. Para conocer verdaderamente, necesito que las ideas que se derivan de la idea que me afecta, se expliquen por mi naturaleza y para ello es necesario el esfuerzo de la razón. Ante la idea adecuada que me formo la razón comienza con su trabajo de análisis, entendiendo las concordancias y diferencias, oponiéndola, etc. hasta que se forma en mí una idea clara y distinta. Así, la naturaleza de la idea que ahora tengo no se explica por la naturaleza del cuerpo externo sino por la naturaleza de mi potencia de pensar. Es por ello que las ideas verdaderas, claras y distintas, son activas.

### 1.5.3.- la idea verdadera es la prueba de su verdad.

Una característica más de la verdad es su certeza, está la hace autoevidente, pues en ella ya está dada la prueba de su verdad, es decir, que no necesito saber la prueba de verdad de la verdad, sino que en la verdad misma esta su evidencia. Espinoza lo dice de la siguiente manera:

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.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pág.168.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág.113.

La certeza es una forma de sentir, de sentir lo que percibo y lo que pienso. Pero esa manera de sentir es muy específica, ya que es la manera en la que se siente a la esencia objetiva, esto es, a la forma en la que realmente son las cosas. La certeza es la captura de una esencia real por parte del pensamiento. Así que la certeza de una idea verdadera, no es otra cosa que el sentir, indudable, de que se tiene una idea verdadera, porque estoy completamente seguro, porque puedo sentir, pensar al ser real o esencia objetiva tal como es. Cuando tengo una idea verdadera no necesito probar que es una idea verdadera, porque en cuanto la tengo, de inmediato sé que la tengo. Ello excluye la necesidad de hacer una regresión al infinito en la que tengo una idea verdadera y a su vez tengo una idea verdadera de esa idea verdadera, y tengo otra idea de esa otra idea verdadera, etc.; para Espinoza la única forma de saber que tengo una idea verdadera es teniéndola, la verdad es prueba de sí misma porque se sabe que se tiene cuando se la tiene.

En la *Ética* Espinoza es bastante claro cuando dice que la verdad es autoevidente, no es necesario demostrar la verdad, ella se muestra y eso es suficiente. En el escolio de la proposición XLII del libro segundo dice:

¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de la verdad, que la idea verdadera? Ciertamente la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas. (E2P43Esc.)

La verdad es prueba de sí y de lo falso. Lo cual quiere decir que mientras el ignorante no encuentre la verdad, la certeza de la idea verdadera, seguirá siendo un ignorante; pedirá que se le demuestre una idea verdadera con otras ideas mientras no pueda percibir la claridad y la distinción (pues quien no suele percibir con claridad y distinción difícilmente podrá captar una idea verdadera), la certeza de la idea verdadera; confundirá palabras con ideas y aunque se le diga la verdad no la tendrá.

#### 1.5.4.- El principio genético.

La razón, entonces, da cuenta del orden natural de las cosas, es decir de las leyes naturales que determinan a la cosa a ser lo que es. Este orden es concebido como la causa de la cosa, como la serie de relaciones entre modos finitos que componen a la cosa finita (esto se explicara con más detenimiento en la tercera parte de esta investigación), es decir, como la potencia inmanente que determina a la cosa como cosa; Espinoza se refiere a esto como causa

eficiente o principio genético. Para explicar mejor esto Espinoza lo ilustra con la definición del círculo:

Pero ahora, para saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone, consta de infinitos rectángulos, se puede deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea explica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero, como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo. Así, también cuando defino que Dios es el ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente [...] no podré inferir de allí las propiedades de Dios, pero sí cuando defino que Dios es el ser, etc. (*Correspondencia, Carta LX*).

Toda idea que exprese la causa eficiente de la cosa, es decir, que exprese lo que hace que la cosa se realice como cosa, expresa su verdad. Si se mira con detenimiento se podrá dar cuenta de que la causa eficiente, para Espinoza, actúa, a la vez, como causa inmanente pues hay que recordar que para Espinoza la causa no es dada, no es emanada sino inmanada. El principio genético, lo que nos viene a revelar, es la potencia inmanente de la cosa, ósea, su ser. La causa eficiente no es una abstracción de imágenes que identificamos en distintas cosas y que imaginamos es la causa de su ser o de su existencia; la causa eficiente es el principio a partir del cual se derivan el resto de las propiedades de la cosa. Seguramente esta razón es la que impulsa a Espinoza a escribir su *Ética* según el modelo geométrico pues, a partir del principio genético de Dios deriva su sistema filosófico. Para Espinoza entonces, las matemáticas y la geometría resultan satisfacer el principio genético pues a partir de este derivan el resto de las propiedades de los números y de las figuras geométricas; estas ideas son, en consecuencia, claras y distintas pues expresan la fuerza inmanente de la cosa, de la ley de la naturaleza.

Es claro ahora el lugar que ocupa la razón en la ontología espinozista, cuál es su objeto de estudio y las propiedades de la idea verdadera; así, si me preguntan ¿cómo puedo obtener ideas verdaderas? Contestare: con la razón, con nuestra potencia de pensar, con nuestra alma que se dirige al principio genético de las cosas. Pero ¿Cómo funciona esta potencia de percibir ideas verdaderas? Como un autómata espiritual.

## 1.6.- Autómata espiritual.

### 1.6.1.- El conocimiento verdadero, el conocimiento de las causas.

Cuando se quiere saber algo acerca de un objeto singular, es menester llegar a una idea clara y distinta de ese objeto, pero la simple aparición de un fenómeno no es suficiente para conocerlo verdaderamente ya que todo cuanto se nos aparece, generalmente, lo hace de manera confusa. ¿Qué hay que saber del objeto para que se me aparezca claro y distinto? ¿A dónde se debe dirigir la investigación en primer lugar? La respuesta de Espinoza es clara: si queremos conocer verdaderamente algo, debemos conocer sus causas.

Es cierto que Dios es causa de todas las cosas que existen, pero si uno se queda al nivel de la Naturaleza naturante, toda pregunta acerca de la verdad de algo llevara necesariamente a la misma respuesta, lo cual nos impedirá hacer ciencia productiva. Se hablara de causa al nivel de la Naturaleza naturada. Sí, Dios es causa de todo, pero la forma, la velocidad, en la que es determinado a obrar un objeto particular, también es determinada por otro objeto singular (E1P28). El conocimiento de la causa singular es la que permite hablar de verdad al nivel de los entes.

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.<sup>38</sup>

Para Espinoza la idea verdadera puede ser de dos cosas, a saber, de los órdenes de la naturaleza. Por un lado se pueden tener ideas adecuadas de la Naturaleza naturante, de aquello que es en sí y por sí, se tendrá una idea verdadera de Dios y de sus atributos con el solo conocimiento de su esencia; no necesitamos conocer su causa, ya que su propia esencia es su causa, son causa de sí mismos. Y por el otro lado está la Naturaleza naturada o modal que se refiere a las cosas que son en otra cosa, que no son en sí mismas, puesto que su esencia y existencia están dadas por otro ser, esto es, por una causa próxima. Así que el conocimiento de las esencias particulares dependerá del conocimiento de su causa próxima, pues como lo

---

<sup>38</sup> *Ibíd*em, pág. 145.

menciona Espinoza, el conocimiento del efecto no es más que el conocimiento de la causa.

Además reitera:

El pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus primeras causas, aunque en este sentido se distinguirá mucho, sin duda, del pensamiento falso, tal como lo he explicado más arriba. Y la razón es que también se llama pensamiento verdadero aquel que implica objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí.<sup>39</sup>

El objeto de la idea verdadera es conocer la esencia objetiva de las cosas; las cosas que son en sí ya contienen su propia esencia, pero, las que son en otra cosa, tienen su esencia objetiva no en sí mismas sino en su causa, que es otra esencia objetiva particular que la ha determinado a ser de esa forma singular. La razón, entonces, en tanto que tiene ideas adecuadas sigue el orden en que la Naturaleza se da, esto es, la ley de Dios.

### 1.6.2.- La razón sigue la necesidad de la naturaleza.

La razón como cualquier otro modo, como cualquier otra esencia singular, está sometida a la ley de Dios, al orden Natural que impone la Naturaleza naturada a la naturante. Es aquí donde Espinoza se separa, o mejor dicho, se vuelve un crítico (posiblemente tanto o más que Nietzsche) de la modernidad inaugurada por Descartes. Para Espinoza la razón, o si se quiere, la voluntad, no es libre. Está sometida a un orden, a una necesidad, a la necesidad de la naturaleza, ya que *“una cosa que una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar”* (E1P26); para el autor de la *Ética* la razón no es libre de pensar lo que quiera, esto es, nuestra razón no puede pensar algo que la naturaleza le impida pensar, todo lo que ella piensa lo piensa porque Dios, o la Naturaleza, la han determinado a obrar de esa forma y no de otra. La naturaleza de la razón la obliga a pensar con necesidad y no con una voluntad absoluta y caprichosa y contingente (E1P39). En la *Ética* Espinoza nos dice:

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solo causa necesaria.

*Demostración:* La voluntad, como el entendimiento, es solo un cierto modo del pensar, y así (por la proposición 28) ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito. (E1P32)

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pág. 133.



El orden que sigue la naturaleza de la razón es causal, pero no en los simples términos mecanicistas, es causal a dos niveles, al de la inmanencia o naturante y al modal, que en cierto sentido es también inmanente. Solo que aquí se distingue entre esencias particulares, y se dice que tal *modi cogitandi*, por ejemplo, es causa de otro y a su vez de otro, pero en realidad no es más que el poder de la Naturaleza sobre sí misma; de ahí que el poder de una esencia particular cuando determina a un objeto a obrar es el mismo que en el modo que ha sido determinado a obrar. Es en este sentido que la razón es determinada por otros modos a actuar de una forma y no de otra, incluso en el omento que ella se afecta a sí misma.

Se podrá argumentar, siguiendo a Descartes y a la opinión popular, que la voluntad, esto es, la capacidad de discernir, de aceptar o negar las cosas, es absolutamente libre y contingente, y no sometida a una necesidad. Para Espinoza, esto resulta completamente falso. Este problema lo resuelve Espinoza al decir que la idea de una voluntad absoluta es solo una abstracción que se hace de lo que se percibe de común en las ideas singulares, a saber, su implícita afirmación o negación, y de todas ellas se crea el concepto universal de *voluntad*<sup>40</sup>. El cual supone que todas las ideas se afirman o se niegan arbitrariamente porque es un poder que el hombre tiene sobre las ideas, como si estas propiedades le fueran ajenas a la idea y solo las obtuvieran gracias a los hombres. Lo que en cambio dice el autor, es que las ideas no son como pinturas mudas y que los que las consideran así “*no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación*” (E2P49Esc.). Y el hecho de que haya quienes afirman que creen que pueden querer contrariamente a cómo perciben la idea, lo hacen porque no se han dado cuenta que palabras e ideas son cosas distintas, y creen que porque dicen que algo es falso o verdadero por ello la idea también es falsa o verdadera. De lo que también se deduce que “*la voluntad y el entendimiento son una y lo mismo*” (E1P39C) ya que cuando comprendo algo lo afirmo o lo niego por la necesidad propia de la idea y no porque yo quiera o no afirmarlo o negarlo.

---

<sup>40</sup> Espinoza nos dice en E2P49Esc. : “Creen que esa idea universal o común a todas las voliciones es una facultad, no es nada extraño que afirmen que esa facultad se extiende hasta el infinito, más allá de los límites del entendimiento.”.

### 1.6.3.- El hombre como autómeta espiritual.

No es difícil observar que, el modo de proceder de la razón es un modo necesario, sujeto a leyes, que no tiene lugar para la contingencia, pues Espinoza nos dice que “*No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes sino como necesarias.*” (E2P44) la naturaleza de la razón es conocer verdaderamente las cosas y las cosas suceden de forma necesaria, por ello mismo la razón se verá siempre determinada a pensar esto o aquello necesariamente. Posiblemente surja la cuestión: ¿si no me guió según la razón, entonces podre pensar contingentemente? La respuesta es negativa ya que las ideas falsas también siguen una necesidad, pues, ya que el orden de las ideas, sean verdaderas o falsa, es el mismo que el orden del resto de las cosas (E2P7); pero las ideas falsas se trataran más adelante, por el momento veamos en que consiste un autómeta espiritual:

Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (anima) actúa según leyes ciertas y cual un autómeta espiritual.<sup>41</sup>

La noción de autómeta, sirve, simplemente, para recordar que la razón, siempre que procede de manera recta, actúa según leyes ciertas, esto es, según una necesidad natural. La razón no puede deslindarse del orden necesario de las cosas como algunos pretenden. Ser razonable es ser un autómeta, pero ello, y es uno de los asuntos centrales del espinozismo, no significa ser un esclavo, antes bien, significa ser libre. Autómeta significa que el alma no es una voluntad libre, no hay en ella una facultad absoluta; si quiere esto o aquello, es porque ha sido determinada a obrar por una causa y esa causa a la vez por otra y así hasta el infinito (E2P48).

En conclusión el hombre es siempre determinado a hacer esto o aquello; la razón, aunque contiene un movimiento propio en el que por sí sola puede obtener ideas verdaderas, sigue sometida a la necesidad, a la necesidad que la idea verdadera impone. Siendo de esta forma me parece que idea verdadera y razón son una y la misma cosa, si se comprende que la razón es la percepción del orden necesario de las cosas; la percepción de lo verdadero y el orden de su necesidad.

---

<sup>41</sup> Espinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, pág. 142.

Pasare ahora a explicar los afectos que se generan o que están contenidos en las ideas y como es que estos se expresan en la vida de los hombres según Espinoza, con lo cual entenderemos mejor en que consiste ser libre y por qué los afectos que provienen de la razón son los más útiles a los hombres.

## SEGUNDA PARTE.

### 2.1.- *Conatus*.

#### 2.1.1.- La composición del *conatus*.

A lo largo de esta segunda parte me encargare de presentar a la razón como un fenómeno propio de los modos, para ello comencare la exposición del *conatus* como esencia deseante, cómo es que su deseo lo lleva al encuentro con otros cuerpos y como es que estos encuentros determinan su conocimiento. Expondré después como es que se definen los tres géneros de conocimiento y como es que se articulan no solo como *episteme* sino también como *affectus*. Y finalmente se verá cuáles son los afectos que más convienen al hombre y por qué, distinguiendo entre pasiones tristes y alegres, entre alegrías pasivas y alegrías activas.

Cada modo es definido ontológicamente como un grado de la infinita potencia de Dios, y como una singularidad que es definida según su poder de afección. Ambas concepciones se conjugan en la idea de *conatus*, es decir, el deseo de permanecer en la existencia. Espinoza lo define de la siguiente manera: “*Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*” (E3P6). Se puede decir que cada cosa sigue un principio homeostático<sup>42</sup> dentro del cual se encuentra un sistema inmunológico que la lleva a “*oponerse a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser*”<sup>43</sup>. Cada modo, cada esencia objetiva lucha por mantenerse tal como es. Cada cosa lucha por existir y aleja de ella a todo lo que pretenda destruir su ser. La homeostasis juega a la vez un doble papel, por un lado se esfuerza en mantener activa la

---

<sup>42</sup> El “*tratado de fisiología médica*” de Guyton y Hall define el termino homeostasis como el “*mantenimiento de unas condiciones casi constantes del medio interno*”. Esencialmente todos los órganos y tejidos del organismo realizan funciones que colaboran en el mantenimiento de estas condiciones relativamente constantes, por ejemplo, los pulmones aportan el oxígeno al líquido extracelular para reponer el oxígeno que utilizan las células, los riñones mantienen constantes las concentraciones de iones y el aparato digestivo aporta los nutrientes” como se nota el concepto de homeostasis es similar al concepto de *conatus* en Espinoza pues ambos conceptos nos explican que el cuerpo se esfuerza por mantener las relaciones internas que lo componen, refiriéndose uno a los cuerpos vivos y el otro a los cuerpos en general. Dentro del proceso homeostático existe la protección del cuerpo constituido por el sistema inmunológico, esta idea también se desarrolla en Espinoza pues un cuerpo siempre se esfuerza en evitar y destruir todo aquello que intente romper sus relaciones internas.

<sup>43</sup>Espinoza, *ÉTICA*. pág. 220.

relación entre los sistemas del cuerpo y por otro se esfuerza en mantener alejados todos aquellos cuerpos que intentan descomponer esas relaciones. Todo modo, entonces, tiene impreso en su ser el siguiente imperativo ontológico: todo cuanto existe desea seguir existiendo y se esfuerza cuanto puede en ello.

Un *conatus* se abre paso en la existencia, cuando un montón de partes extensivas se unen y se conforman, se convienen tan adecuadamente que son concebidas, ya no como un montón de modos sino como un nuevo ser. Deleuze dice:

Cuando el modo pasa a la existencia es porque infinidad de partes extensivas han sido designadas exteriormente para entrar en la relación que corresponde a su esencia o grado de potencia. Entonces, y solo entonces, esta esencia queda ella misma determinada como *conatus* o apetito.<sup>44</sup>

Cada cuerpo está compuesto de muchísimas partes (*Postulado 1*), cada una de esas partes a su vez de muchas otras; sin embargo todas esas partes componen un solo individuo cuya esencia es determinada por las relaciones que lo componen, o sea, por un proceso homeostático. El modo germina gracias a su poder de mantener las relaciones extensivas externas que le conforman, las cuales forman un cierto grado de potencia y un cierto modo de afección, lo que a su vez forma un apetito o *conatus* determinado.

Ahora bien, el *conatus* no es tan simple como parece ya que cada modo no es solamente una simple esencia, una esencia siempre idéntica, inamovible, muerta. La esencia, es decir, el *conatus*, es algo vivo: soy yo, mis amigos, el cuerpo social en que existo, mis mascotas, esta mesa, este libro, etc.; es cierto que Espinoza habla de cuerpos simples en el libro segundo cuando nos explica la naturaleza de los cuerpos<sup>45</sup> (específicamente del *Axioma I*, de la primera parte del análisis de los cuerpos, al *Axioma II* de la segunda parte del análisis de los cuerpos), sin embargo me parece que se trata un procedimiento meramente abstracto, una metodología que sirve para explicar los cuerpos complejos como sugiere Etienne Balibar<sup>46</sup>, pues los cuerpos que Espinoza trata en su *Ética* son complejos y en ningún momento hace

---

<sup>44</sup> Guilles Deleuze, *Filosofía práctica*, pág. 120.

<sup>45</sup> Este análisis de la naturaleza de los cuerpos se encuentra entre el escolio de la proposición 13 y la proposición 14 del libro segundo de la *Ética*.

<sup>46</sup> Cfr. Balibar Etienne. *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*. Ed. Brujas. Argentina 2009. Pag. 17. "Los corpora simplicita no tienen una existencia autónoma... (no hay lugar para el atomismo). Pero la noción de cuerpos simples nos sirve para comprender cómo los cuerpos existen realmente".

referencia a algún cuerpo simple, más que teóricamente. Pues bien, el *conatus* en los cuerpos complejos lo expone Deleuze de la siguiente manera:

El *conatus* de un cuerpo simple no puede ser sino un esfuerzo de conservar el estado al que ha sido determinado; el *conatus* de un cuerpo compuesto, un esfuerzo para conservar la relación de movimiento y reposo que lo define, es decir por mantener partes siempre nuevas bajo esa relación que define su existencia.<sup>47</sup>

El *conatus* no es el mismo en los cuerpos simples y en los cuerpos complejos. Un cuerpo simple, que es un cuerpo constituido por sí mismo sin necesidad de otro cuerpo que lo componga, tendrá como *conatus* el esfuerzo, el *appetitus*, por perseverar en el ser, sea cual sea ese estado del ser (E2P9). Un cuerpo complejo, que es aquel cuerpo compuesto de dos o más cuerpos, tendrá, de la misma forma, como *conatus*, el esfuerzo de perseverar en el ser, solo que este ser será interpretado como: las relaciones de movimiento y reposo entre los cuerpos que lo componen. Pues la(s) relación(es) de movimiento y reposo entre los cuerpos que lo constituyen es la que define su existencia (*Lema I* del análisis de la naturaleza de los cuerpos). La definición modal quedara de la siguiente forma:

Entonces, a la “pregunta por la cosa spinoziana” la respuesta es más física que metafísica: las cosas son sus movimientos y reposos, son sus estados intensivos de fuerza anónima, fuerza no adjetivada como natural o artificial, buena o mala, sino a partir de un plan inmanente de encuentros y desencuentros.<sup>48</sup>

Kaminsky expresa bien que las cosas no cuentan con una esencia sobrenatural (no son la copia de una esencia perfecta y sobrenatural), lo que las constituye como cosas es su movimiento o reposo, sus afectos y afecciones, su física. El proceso homeostático de cada cuerpo es la esencia de cada cuerpo. No hay moral en el ser de las cosas, no hay ni un tipo de adjetivo, son simplemente lo que son en acto (E2P7), porque la potencia es siempre en acto. Las cosas son lo que son en medio de la infinidad de causas y efectos, de movimientos y reposos. Por ello se dice que la respuesta a la pregunta por la cosa es más física que metafísica; por que las esencias de las cosas están en el mundo (en ellas mismas) y no fuera de él.

---

<sup>47</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 222.

<sup>48</sup> KAMINSKY, GREGORIO. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 149.

## 2.1.2.- El deseo inmanente.

Mi cuerpo, los cuerpos que conforman mi cuerpo, los cuerpos que afectan mi cuerpo que a la vez están compuestos de muchos cuerpos, todos ellos están regidos por la misma ley, la ley del deseo o apetito (E3P9esc.). El deseo es inmanente, es el deseo con el que cada uno nace, es el deseo por que las relaciones internas que me componen se mantengan tal y como están, que se mantengan existiendo, sin importar que los cuerpos cambien, siempre y cuando las relaciones se mantengan; cada cosa esta compuesta por un deseo, el *conatus* es también definido como *appetitus*, ya que el deseo no es otra cosa que el apetito con conciencia de él, así lo expresa Espinoza: “*El deseo es la esencia misma del hombre.*”(Definición de los afectos, I). Lo que soy, en esencia, es el deseo de permanecer en la existencia.

El sujeto se determina como una naturaleza esencialmente deseante, ya que el deseo mismo es el principio a partir del cual se realiza como conato. El deseo es la esencia del hombre, en tanto este hace potente su naturaleza como poder de existir en el que satisface el carácter activo de la sustancia que aparece como su principio inmanente.<sup>49</sup>

Para Espinoza todo cuerpo, incluido el humano, es un cuerpo deseante, un cuerpo que se expresa como existencia en acto. Cada cuerpo es potencia de existir que se realiza, no solo a sí misma como existente, sino que también satisface el carácter activo y expresivo de la sustancia, la cual conforma su principio inmanente, es decir, su ser; pero *ser*, no como sustancia, sino como *paquete de poder*, tal como invita a pensarlo Deleuze, pues el hombre puede ser muchas cosas<sup>50</sup>. El deseo de existir y la potencia de existir en acto se manifiestan como dos caras de la misma moneda.

Ahora bien, Espinoza dice que el cuerpo necesita de muchos otros cuerpos para existir (*Postulado 4*), ya que necesita componerse con otros cuerpos para aumentar su poder; además se dice que necesita otros cuerpos ya que todo cuerpo está compuesto por más cuerpos, por ejemplo el cuerpo humano, el cual no solo está compuesto de otros cuerpos sino que además los puede sustituir, pues no es el cuerpo lo importante sino las relaciones que propicia<sup>51</sup>. Lo

---

<sup>49</sup> Ezcurdia José. *Espinoza ¿Místico o ateo?*, pág. 30.

<sup>50</sup> Cfr. Deleuze, Guilles. En medio de Spinoza. Ed. Cactus. Buenos Aires 2008. Pág. 41. “si digo <<racional>>, no se trata de la esencia del hombre, sino de algo que el hombre puede. Eso cambia mucho, <<irracional>> también es algo que el hombre puede. Estar loco también es parte del poder del hombre.”

<sup>51</sup> Piénsese, por ejemplo, que no es el corazón lo que necesita el cuerpo para vivir, sino las relaciones que este propicia. Por ello mismo son posibles los trasplantes de órganos e incluso las prótesis.

complejo de la física espinozista consiste en que cada cuerpo es afectado constantemente por otros cuerpos, pero cada cuerpo que me compone, por ejemplo, es afectado diferente por un cuerpo externo, entonces se dice que cuando un cuerpo me afecta lo hace de muchas formas pues afecta a todos los cuerpos que me componen. Mientras existo, entonces, existo siendo afectado por innumerables cuerpos de innumerables formas, pues cada cosa y específicamente cada hombre es un “*Individuo que se de-subjetiva para re-subjetivarse en la composición de encuentros inter-subjetivos más complejos: de la dualidad a la trinidad y de la trinidad a la sociedad toda.*”<sup>52</sup> Las relaciones simples que tenemos con otro cuerpo, que nos afecta de cierto modo, nos lleva a formar nuevas relaciones con los cuerpos que lo afectan. Es esto a lo que Kaminsky llama *afecciones terceras*. También las afecciones terceras nos orillan a relacionarnos con los cuerpos que los afectan. Salimos de un conjunto de relaciones simples solo para entrar a un conjunto de relaciones cada vez más complejas; *de-subjetivarse para re-subjetivarse*. Por esto Deleuze dice:

En efecto, los cuerpos existentes que se encuentran no solamente son definidos por la relación global que le es propia: encontrándose parte por parte, poco a poco, se encuentran necesariamente bajo ciertas de sus relaciones o componentes. Puede que un cuerpo menos fuerte que el mío sea más fuerte que uno de mis componentes: será suficiente para destruirme, por poco que ese componente me sea vital.<sup>53</sup>

Para determinar la clase de encuentro que se dará entre dos cuerpos (ya sea de conveniencia o inconveniencia) no es suficiente con conocer su potencia, hay que tener en cuenta también las relaciones que lo componen. Hay que tener en cuenta la dinámica de movimiento y reposo que constituye a ambos modos. Pues en una lucha de inconveniencia no necesariamente ganará el modo con mayor potencia, basta con que un modo con una potencia diminuta descomponga una relación interna mía entre dos cuerpos que me componen y esa descomposición derive en otra y esa en otra hasta que me provoque la muerte (piénsese en el caso de las bacterias y los virus). Pues, en efecto, todo *conatus* muere. La muerte de un *conatus* no es más que la descomposición de las relaciones que lo componen, pero estas relaciones no se descomponen por sí solas, no está en su inmanencia el deseo de su propia muerte. Cuando un *conatus* muere lo hace porque ha sido determinado por un cuerpo externo

---

<sup>52</sup>Kaminsky Gregorio. *La política de las pasiones*. Pág. 71.

<sup>53</sup> Op. cit. pág. 233.



a morir ya sea porque el otro cuerpo es más potente que el mío, o, como dice Deleuze, porque un cuerpo menos potente ha descompuesto una sola relación interna que consecuentemente lleva a la descomposición del resto de las relaciones. La muerte, por el axioma de la parte 4, es inevitable.

### 2.1.3.- La apertura del *conatus* a los encuentros.

Pero cabe una pregunta importante; el cuerpo humano muere, pero muere porque el *conatus* siempre está abierto al encuentro con cuerpos externos, hasta que uno o más de esos encuentros lo llevan a la muerte, ahora bien, ¿Por qué el *conatus* se abre necesariamente al encuentro con los cuerpos externos? El *conatus* de un cuerpo está determinado por su grado de potencia y su poder de afección. Este poder de afección a su vez, expresa la capacidad doble, tanto de afectar, como de ser afectado. Afectar y ser afectado, entonces, son necesidades esenciales de los cuerpos, pues su esencia está determinada por este poder. Finalmente, para que el poder de afección, sea satisfecho el *conatus* necesita abrirse al encuentro con otros cuerpos, pues de otro modo no podría satisfacerlo. Pero además del poder de afectar y ser afectado que le imprime su propia naturaleza, el conato se abre para aumentar su poder, sale a la búsqueda de buenos encuentros. Los buenos encuentros son aquellos en los que el conato entra en una relación de conveniencia con otro cuerpo, pues estos encuentros le ayudan a aumentar su poder y a perseverar en su ser. Este movimiento hacia los buenos encuentros genera un esfuerzo, en los hombres, por saber qué es lo que les conviene y que no, ya que el conocimiento es propio de la naturaleza de los hombres. El esfuerzo por perseverar en el ser se convierte entonces en un esfuerzo por buscar buenos afectos, por ello Espinoza, en la proposición 38 del libro tercero, dice:

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 le repugna, o sea, que conduce a la tristeza. (E3P28).

Existe un segundo momento del *conatus*, éste no solo se esfuerza en persevera en su ser dentro del movimiento necesario de apertura de los encuentros, sino que, este perseverar en el ser lo lleva al deseo de aumentar su potencia, pues mientras más potente sea, más lograra perseverar. Para Espinoza este segundo movimiento consiste en buscar la alegría (que aumenta la potencia) y rehuir de la tristeza (lo que disminuye la potencia) para así cumplir

con el mandato del conato. Pero para lograr aumentar el *conatus* a través de la alegría es completamente necesario que el conato se abra a los encuentros con los cuerpos externos pues el encuentro con estos cuerpos compondrá su naturaleza de tal forma que incrementara el poder del conato para alcanzar la libertad y la felicidad. Así como las nociones comunes son la base del raciocino, las pasiones alegres, que nacen en los encuentros con cuerpos externo, son la base de nuestras alegrías activas y de nuestro amor a Dios. Pero de esto hablare más tarde, por el momento encontramos una determinación más del conato: El *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, el deseo de aumentar su potencia, de imaginar y encontrar lo que es causa de su alegría, lo que sustenta y favorece esta causa, y también esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar lo que destruye la causa de tristeza.

El *conatus*, es el principio del conocimiento, pues él nos ofrece el saber que necesitamos para alegrarnos y para evitar entristecernos. Imaginamos lo que nos hace alegres y lo buscamos, imaginamos lo que nos pone tristes y lo destruimos. El poder de afección del conatus se expresa en afectos, tristeza y alegría, y en formas de conocimiento como la imaginación.

Para resumir. El conatus es la fuerza propia que tiene cada modo, la cual se forma de las relaciones extensivas entre muchos cuerpos; el conatus busca en primer lugar conservar estas relaciones para poder permanecer en la existencia y para ello se abre al encuentro con otros cuerpos; en segundo lugar el conatus busca aumentar su potencia por medio de la alegría y rechazar la tristeza que la disminuye y consecuentemente la destruye. Para ello se sirve, por ejemplo, de su imaginación que es uno de los géneros del conocimiento humano. Pasare ahora, entonces, al análisis de estos géneros del conocimiento.

## 2.2.- Los tres géneros del conocimiento

### 2.2.1.- La imaginación.

El conato, en su apertura a los encuentros con otros cuerpos, se abre al encuentro con otras ideas, percibe las imágenes de los cuerpos externos. Cuando soy afectado por un cuerpo externo percibo al cuerpo que me afecta ya bajo el atributo extenso ya bajo el pensante.

Extensamente percibo tal cual mi cuerpo siente y bajo el atributo pensante lo percibo con una idea que es una imagen de dicha afección. Esta forma de conocer al otro cuerpo bajo el atributo pensante se llama imaginación y Espinoza lo define de la siguiente forma:

En virtud de lo anteriormente dicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (Véase Corolario de la Proposición 29 de esta Parte), y por eso suelo llamar a tales percepciones <<conocimiento por experiencia vaga>>; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas (Véase Escolio de la Proposición 18 de esta Parte). En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, <<conocimiento del primer genero>>, <<opinión>> o <<imaginación>>; (E2P40Esc.2).

El primer género de conocimiento, o imaginación, es la forma primordial en que los hombres conocemos las cosas. El *conatus* se abre a los encuentros con los cuerpos externos, y en este primer acercamiento se produce en el alma un conocimiento vago y confuso, ya que lo primero que percibo es la multitud de cosas que me rodean. El primer género es la forma inmediata, o común, de conocer las cosas; de experimentar el mundo, puesto que “*los tipos de conocimiento son modos de existencia*”<sup>54</sup>, existimos expresando una idea, afirmando una idea en el alma sea esta adecuada o inadecuada. El conocimiento del primer genero está conformado por dos tipos de concebir las cosas; en primer lugar por medio de los sentidos, nuestro cuerpo se encuentra con otros cuerpos singulares y a partir de ese encuentro nos hacemos una idea tanto del cuerpo externo como del mío (E2P19); pero estas ideas no son claras y distintas, sino confusas, mutiladas y sin orden ya que no reconocen la necesidad de las cosas, sino que solamente son conscientes de la afección que han sufrido. Estas ideas que se forman en los encuentros son llamadas imágenes, y así cuando el cuerpo se encuentra con otros cuerpos se dice que el alma imagina ciertas cosas (E2P26C). La imagen es, primeramente, la idea de una afección, la afirmación en mi alma de una idea confusa y mutilada tal como si me estuviera presente.

La segunda forma de considerar las cosas es por experiencia vaga o por la memoria, en este tipo de consideración el alma une las ideas según las recuerda o según las ha escuchado. Espinoza ilustra forma de considerar las cosas con el siguiente ejemplo:

---

<sup>54</sup> Guilles Deleuze, *filosofía práctica*, pág. 74.

Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera. (E2P18).

El alma une las cosas, en el primer género del conocimiento, según se haya acostumbrado al orden en que recibe las imágenes y según las palabras que asocia a dichas imágenes. Cada hombre, ha recibido un cierto orden en el que le aparecen las cosas, y así cuando una determinada imagen se le aparece, la hará entrar al orden de sus percepciones. De la misma forma lo hará cuando se le presente una imagen en forma de palabra. Cuando por ejemplo yo escucho la palabra *amigo* pensaré en los rostros de mis amigos y en los vínculos alegres que nos unen, mientras que alguien que ha sido engañado por sus amigos imaginara, al escuchar la misma palabra, en la traición, el dolor, la hipocresía, etc. Esta forma de considerar las cosas es también un modo confuso de conocer. Además es necesario reconocer la pasividad de la imaginación, ya que la naturaleza de la imagen no se explica por la sola constitución del afectado, sino que se explica a través del cuerpo afectante, de ahí que Deleuze diga:

La potencia de imaginar bien es una potencia y una virtud, dice Spinoza, pero lo sería aún más si dependiera de nuestra naturaleza, es decir si fuese activa, en vez de significar tan sólo la finitud o la imperfección de nuestra potencia de actuar, abreviando, nuestra impotencia.<sup>55</sup>

¿Qué es una imagen? Una imagen es la idea que se genera en nosotros cuando somos afectados por un cuerpo externo. Esta imagen expresa nuestra potencia de ser afectados. Pero no es un poder activo, antes bien, es un poder pasivo ya que la imagen que se genera en mi alma no es explicada por mi sola naturaleza sino por la existencia de un modo externo a mí. Es por esto que la imaginación, como dice Deleuze, expresa nuestra impotencia, nuestra imperfección, en el sentido en que muestra que somos incapaces de actuar lo que la naturaleza nos permite y que solo podemos padecer. La imaginación es esencialmente pasiva y de ella, como se verá más adelante, nacerán afectos también pasivos.

Un último aspecto cabe señalar sobre la imaginación, ella no es mero error, pues el alma no yerra por el simple acto de imaginar (E2P35); la imaginación es afirmativa, es expresiva del grado de potencia que soy, expresado en el pensamiento. Todas las ideas, ya sean mutiladas, ya sean claras y distintas, son verdaderas en Dios (E2P32), pues son expresiones modales de

---

<sup>55</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 216.

él. Así, se puede decir que incluso las ideas mutiladas expresan verdad, porque expresan a Dios, porque son positivas, afirmativas y ni una sola idea que afirma puede ser considerada por sí misma como falsa (E2P33). Kaminsky nos dice al respecto:

Es posible que se nos ocurran modos más “razonables” de conocer y pensar, pero ¿Cuáles son las certezas de que estos modos no sean otras tantas maneras de imaginar? Que las ideas inadecuadas no reproduzcan el hilo causal de los fenómenos no quiere decir que sus conclusiones sean siempre, necesariamente falsas. Pueden expresar, aun en su mutilación, una verdad empírica.<sup>56</sup>

Que las ideas inadecuadas puedan expresar verdad se ilustra con el siguiente ejemplo: supongamos la idea que tiene un albañil tiene de un triángulo; es muy probable que él no conozca los principios de la geometría. Es probable que no sepa que la suma de sus ángulos siempre es igual a dos rectos, ni que conozca el teorema de Pitágoras. Podría decirse que desconoce la necesidad del triángulo y por ende su idea es inadecuada. Sin embargo su idea en tanto que inadecuada no encierra pura falsedad ya que con ella sabe, al menos, que el triángulo tiene tres lados; que le es útil, que una cuchara con esa forma es más eficiente para trabajar y es la forma que deben llevar algunas partes de la construcción. Además sabe que a través de esa herramienta come, mantiene a su familia, gana suficiente para sus pequeños placeres, y sabe que en cierta forma es parte de sus alegrías. Su imaginación expresa, como dice Kaminsky, verdad empírica.

### 2.2.2.- Razón.

Como ya se advierte la imaginación no es el único género de conocimiento, existe un segundo género llamado razón el cual se distingue de la imaginación en que este no se limita a la percepción pasiva de imágenes sino que expresa un esfuerzo del alma. La razón, o segundo género de conocimiento, tiene por base las nociones comunes a partir de las cuales el alma intenta generar un conocimiento claro y distinto de las imágenes que la afectan. Espinoza define este segundo género de la siguiente manera:

Tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (véase Corolario de la proposición 38; Proposición 39 con su Corolario y Proposición 40 de esta Parte); y a este modo de conocer lo llamaré <<razón>> y <<conocimiento del segundo género>>. (E2P40Esc.2).

---

<sup>56</sup> Cfr. Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, pág. 102.

Espinoza parte, para definir al segundo genero del conocimiento, de las nociones comunes, incluso en la definición que nos da en el Escolio II de la proposición 40, parece que la razón no es otra cosa que las nociones comunes. En efecto, las nociones comunes son llamadas por él como fundamento de nuestro raciocinio (E2P40Esc.1), estas ideas son nociones generales (no abstractas) de las cosas; las tenemos cuando vemos que hay algo que es común a dos o más cuerpos, por ejemplo la extensión (largo, ancho y profundidad), el movimiento, la imaginación, etc.; como ya se dijo la noción común se define por la organización de los encuentros de los modos existentes, para que así el modo experimente más encuentros de composición que de descomposición. La noción común ya expresa un esfuerzo del alma porque implica nuestra potencia de pensar como bien lo señala Deleuze:

La primera idea adecuada que tenemos es la noción común, la idea de ese <<algo común>>. Esta idea se explica por nuestra potencia de pensar o comprender. Ahora bien la potencia de comprender es la potencia de comprender del alma. Somos pues activos en tanto formamos nociones comunes. La formación de la noción común marca el momento en el que entramos en posesión formal de nuestra potencia de actuar.<sup>57</sup>

La noción común nos muestra aquello que es común, lo que se corresponde, entre mi cuerpo y otro o entre muchos otros cuerpos. La noción común expresa la relación que se forma entre mi cuerpo y otro cuerpo. La noción común se expresa en el alma como la forma en la que comprendemos el mundo. Es nuestra potencia de comprender la que se expresa en la noción común. La formación de una noción común implica nuestra potencia de comprender, el alma se vuelve activa, es fundamento de una auto-afección ya que es ella quien, en parte, produce la idea que nos afecta. La noción común, implica la idea de un cuerpo externo, pero no lo tiene enteramente por causa, pues el hecho de ser afectado por un cuerpo externo no implica que se genere en mí necesariamente una noción común. La noción común me tiene a mí y al cuerpo externo como causa, yo soy, también, el causante de mi afección y es en ese momento en el comienzo a tomar posesión formal de mi potencia de actuar, de mi potencia de pensar; en este segundo momento de la razón, que es también parte del segundo genero de conocimiento, es en el que soy capaz de producir alegrías activas, de auto-afectarme de alegría.

---

<sup>57</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 273.

La noción común resulta ser un puente entre la imaginación y la razón, ella es el lugar en el que el alma deja de ser pasiva y comienza a realizar su propia actividad; sin embargo aún no alcanza a tener ideas claras y distintas. Es por ello que más arriba se distinguieron dos momentos de la razón e igualmente Deleuze lo hace:

Todo hace pensar que deben distinguirse dos momentos de la razón o de la libertad: aumentar la potencia de actuar esforzándose de experimentar el máximo de afecciones pasivas dichas; y así pasar al estado final donde la potencia de actuar ha aumentado tan bien que se hace capaz de producir afecciones ellas mismas activas.<sup>58</sup>

Para Deleuze existen dos momentos de la razón en el sistema de Espinoza. El primer momento de la razón se caracteriza por que el *conatus* busca cuerpos externos que aumenten su potencia (encuentro de conveniencia). Este primer esfuerzo es como el del enamorado que se esmera en pasar la mayor cantidad de su tiempo al lado de su amante, porque es su amante quien le causa de su felicidad, aunque le sea algo externo. Las alegrías activas o segundo momento de la razón, se diferencia por la causa que provoca el afecto, el afecto no es ya provocado por un cuerpo externo sino que es producido por el propio *conatus*; es un trabajo de auto-afección resultado de la acumulación de alegrías pasivas. En este estado mi felicidad depende de mí y no de la variabilidad de los cuerpos externos.

Estos dos momentos de la razón se dan a dos niveles distintos al mismo tiempo, al nivel epistemológico y al nivel afectivo; pues el primer momento de la razón se expresa como idea adecuada y como alegría pasiva; mientras que el segundo momento de la razón se expresa como idea verdadera y alegría activa; expondré la distinción entre alegría pasiva y alegría activa con más detenimiento. Por el momento es suficiente con lo ya dicho en la primera parte para comprender que la razón se nutre de las nociones comunes para poder percibir ideas claras y distintas.

### 2.2.3.- Ciencia intuitiva.

La epistemología de Espinoza culmina con el tercer género de conocimiento, este último peldaño es conocido como ciencia intuitiva. La ciencia intuitiva consiste en el conocimiento de Dios, esto es de la Naturaleza toda. El conocimiento del tercer género versa sobre la

---

<sup>58</sup> *Ibíd*em, pág. 254.

sustancia, su esencia, sus atributos, etc., en resumen, el último género trata de la esencia formal de Dios y Espinoza lo define de la siguiente forma:

Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero –como mostrare más adelante– al que llamaremos <<ciencia intuitiva>>. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.<sup>59</sup>

El tercer género de conocimiento es el grado más alto que alcanza el *conatus*. La ciencia intuitiva se alcanza cuando el *conatus* conoce la esencia formal de la Naturaleza naturante, aquella que regula el mundo de lo naturado. El tercer género, al igual que el segundo, está compuesto por ideas verdaderas (E2P41) solo que su objeto es distinto, el objeto del tercer género es Dios y sus atributos, mientras que el del segundo género son las ideas adecuadas y los modos. En el tercer género de conocimiento se desarrolla el saber del ser que es *en sí y por sí*, de este conocimiento se genera un amor en el que el *conatus* alcanza su máxima libertad, su máxima felicidad (E5P27), su beatitud. Deleuze apunta al respecto:

Bajo el tercer género de conocimiento, formamos ideas y sentimientos activos que son en nosotros como son inmediatamente en Dios. Pensamos como Dios piensa, experimentamos los sentimientos mismos de Dios. Formamos la idea de nosotros-mismos tal cual es en Dios, y al menos en parte formamos la idea de Dios tal cual es en Dios él mismo.<sup>60</sup>

El tercer género de conocimiento es posiblemente la parte más compleja del sistema espinosiano. La lectura de Deleuze nos hace pensar en una cierta mística de la Ética, en la que el individuo que ha llegado al conocimiento de la ciencia intuitiva no solo conoce la esencia de Dios si no que logra comprender la relación que une su esencia con la de Dios. El individuo conoce a Dios y en ese sentido, ya que cada género es un modo de la existencia, experimenta a Dios, siente como él, piensa, vive como él. Su existencia la vive, ya no como una simple alegría que depende de mí sino como un amor que depende de Dios, un amor de Dios al hombre, del hombre a Dios, y de Dios a Dios que es posible por medio del conocimiento de la substancia infinita (E5P36).

El conocimiento del tercer género también se sirve de la razón, o mejor dicho, es también un existir en las ideas adecuadas. La diferencia entre el segundo y tercer género es que en este

---

<sup>59</sup> Ibídem, pág. 180.

<sup>60</sup> Óp. cit. pág. 303.



último ya no se encuentran las nociones comunes. La ciencia intuitiva, o amor intelectual a Dios se ocupa de una razón puramente activa, todas las ideas son claras y distintas y la alegría se convierte en un amor eterno hacia Dios (E5P33). Las nociones comunes son exclusivas del segundo género, pues son su fundamento, el tercer género prescinde de esta limitación de la razón, esto es, de las nociones comunes, para convertirse en puro conocimiento divino. Es por esto que la idea de Dios no es una noción común, la idea de Dios es propia del tercer género:

Pero, a pesar que ella se relaciona necesariamente, la idea de Dios no es ella misma una noción común. Es por ello que nos precipita a un nuevo elemento. No podemos alcanzar la idea de Dios sino por el segundo género: pero no podemos alcanzarla sin estar determinados a salir de ese segundo género para entrar a un nuevo estado.<sup>61</sup>

Podría pensarse que Dios es una noción común, es más, que es la noción común más general que hay, ya que Dios está en absolutamente todo lo que existe. Deleuze nos aclara que Dios no es una noción común, la idea de Dios pertenece al tercer género de conocimiento que está por encima de las nociones comunes que pertenecen al segundo género del conocimiento. Es de hecho la idea de Dios el vehículo que nos transporta del segundo al tercer género; aunque es necesario pasar por el conocimiento de nociones comunes para llegar al último género de conocimiento. En el sentido afectivo se puede decir que primeramente están las pasiones alegres que nacen de las nociones comunes (incluso, en cierto grado las nociones comunes pertenecen al primer género del conocimiento, pues ellas nacen de la imagen que se produce entre mi cuerpo y el cuerpo externo), en segundo lugar, están las alegrías activas, que tratan de formar una idea clara y distinta de la noción común que tenemos, y finalmente esta idea clara y distinta de mi afecto me lleva a la idea verdadera de mi ser, y cuanto más conozco mi ser y mis afectos, más conozco a Dios (E5P15); conocimiento del cual nace el amor intelectual de los hombres a Dios, pues es una alegría que tiene como causa a Dios (E5P32C). El tercer género es pura actividad, en el cual el hombre conoce a Dios por medio del conocimiento de las esencias particulares (la mía y la de mis afectos). En el segundo género el hombre conoce las esencias particulares a partir de las nociones comunes, en este último género, los hombres conocen a Dios a partir de las esencias particulares. Y no solo eso, sino

---

<sup>61</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 294.

que es aquí, donde la ontología de Espinoza se completa, ya que es a través del tercer género que Dios se ama a sí mismo y Espinoza mismo lo dice:

De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa. (E5P36C)

Hay una igualdad entre amar y conocer. Dios se ama porque se conoce y viceversa. Pero logra este amor en el pensamiento, en el conocimiento de los hombres. Dios es los hombres, pues estos son solo un grado de su potencia, y cuando estos conocen a Dios lo aman, en este sentido es que Dios se ama y ama a los hombres que son él, en un mismo movimiento. El amor del alma a Dios es solo un grado del infinito amor que Dios siente por sí mismo. La realidad y la existencia del modo se vuelven, en este momento, puro erotismo. Éste es el momento más excelso que puede alcanzar el *conatus* humano (E5P16), pues en este momento, el hombre existe en el amor, experimentando la más dichosa alegría, sintiendo, pensando tal como Dios lo hace. Sin embargo, como el mismo Espinoza lo dice, este pensamiento del último género es muy difícil de alcanzar y muy raro de observar ya que *todo lo excelso es tan difícil como raro* (E5P42).

Deleuze resume perfectamente lo que se acaba de exponer acerca de los géneros del conocimiento:

El primer género de conocimiento solamente tiene por objeto los encuentros entre partes, según sus determinaciones extrínsecas. El segundo género se remonta a la composición de las relaciones características. Pero solo el tercer género concierne las esencias eternas; conocimiento de la esencia de Dios, y de las esencias particulares tal cual son en Dios y son concebidas por Dios.<sup>62</sup>

El primero de los géneros del conocimiento es la imaginación, el objeto de este género son las imágenes provocadas por las afecciones de los cuerpos externos, las cuales obligan al sujeto a ora ser afectado por alegría, ora de tristeza. El segundo género de conocimiento o de razón tiene como objeto las relaciones de composición entre dos o más cuerpos; las ideas que surgen de este conocimiento son las nociones comunes, que expresan la apropiación formal de la propia potencia generando alegrías activas. Y finalmente está el tercer género o ciencia intuitiva, este tiene como objeto el conocimiento de las esencias, tanto como la de Dios como

---

<sup>62</sup> Óp. cit. pág. 298.

la de sus atributos y sus modos; la ciencia intuitiva, al igual que la razón produce alegrías activas, solo que esta alegría se expresa como amor intelectual a Dios pues implican la esencia particular del sujeto tal como es en Dios.

La mayor parte de los hombres oscilamos entre el primer y segundo género (principalmente en el primero) por ello creo que es preciso analizar, ahora, todos los afectos-pasiones que surgen del primer género y por qué es que se dice que la falsedad surge de la imaginación si es que todos los géneros expresan algo de verdad. Después analizare cuál es el cambio afectivo que hay entre el primer y el segundo género. El análisis de aquí en adelante, pasara de ser epistemológico (a excepción del análisis de la idea falsa) a ser totalmente afectivo.

## 2.3.- la idea falsa y las pasiones tristes.

### 2.3.1.- la falsedad.

Espinoza, quien ha dicho que toda idea que es en Dios es verdadera, también sostiene que el conocimiento del primer género, es el único género que puede generar ideas falsas (E2P41). Espinoza es bastante claro cuando dice:

Y hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo. O, si se prefiere, por imaginación entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma (*anima*) un carácter pasivo.<sup>63</sup>

Las ideas falsas, al igual que las ideas verdaderas, residen en el alma. La diferencia principal, la cual ya se ha mencionado, es en el carácter pasivo o activo del alma en el momento de percibir tal o cual idea. Las cosas que percibimos, de forma natural, es decir, según las captamos con el cuerpo, generan en nosotros una imagen que no se explica por nuestra potencia de pensar (por nuestra actividad como hombres de razón) sino que se explica por la afección del cuerpo externo y ha esto Espinoza lo llama pasividad. Así toda imagen es pasiva, pues ellas no son generadas por mí, sino que se dan en mí, que se expresan en mí como meros

---

<sup>63</sup> Espinoza, *TIE*, pág. 141.

efectos; yo solo recibo y expreso lo que he recibido, esto es la pasividad. Toda afección en el alma, que sea pasiva, será falsa, ficticia, etc., etc. Aunque, vale la pena señalar, no existe pasividad absoluta, siempre hay algo de actividad como veremos más adelante.

Ahora bien, es natural preguntar ¿en qué consiste la falsedad? ¿Acaso solo se puede pensar la idea falsa en términos de pasividad? Y ¿Cómo es que una idea que en Dios es verdadera puede llegar a ser considerada como falsa? ¿El alma se equivoca por el simple hecho de imaginar? Espinoza dice en la *Ética*:

Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí misma consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino solo en cuanto se le considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarles presentes. (E2P17C)

La imagen que nos formamos cuando somos afectados por un cuerpo externo, si se la considera en sí misma, y no referida al alma o al objeto externo, no se le puede considerar como una idea falsa o errada. Pues incluso si un artista imagina cierta obra, esta imagen, que solo existe en su mente, será considerada como verdadera.<sup>64</sup> El error proviene cuando esta idea entra en relación con otras ideas, y se nota, en primer lugar que no es una idea clara y distinta, sino confusa y desordenada; y en segundo lugar porque el alma no cuenta con otra idea que excluya la existencia de aquella imagen, por ejemplo: el loco que imagina que se le persigue; el celoso que no puede apartar de su mente, como existente en acto, la imagen de la infidelidad de su amante; el soberbio que no puede deshacerse de la idea de que todos le aman y que todo hace bien, o el alcohólico que no puede deshacerse de la imagen de la bebida.

Pero además de estos dos criterios existe un tercero, el cual me permite darme cuenta de que estoy frente a una idea inadecuada. Como ya se dijo anteriormente, en una idea que es verdadera concuerda la idea con lo ideado por ella (por eso la obra del artista es siempre verdadera pues ella expresa perfectamente lo ideado, exista o no exista), al contrario, en una idea falsa esta correspondencia entre idea e ideado se rompe y de ahí que Espinoza diga que:

---

<sup>64</sup>Cfr. *TIE*. Pág. 132. “Pues si un artifice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra.”

Por consiguiente, la falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto que de ella hemos formado, como cuando se afirma del semicírculo el movimiento o el reposo.<sup>65</sup>

Una idea falsa lo es cuando se agrega algo que no está en su concepto o cuando se suprime algo de su concepto. El concepto de la cosa es la expresión, en el pensamiento, de su esencia formal, de ahí que se incurra en el error cuando se diga de esta cosa algo que no está en su concepto. Por ejemplo cuando decimos que está en la naturaleza de los peces el volar, o que está en la naturaleza de los hombres el tener siempre ideas claras y distintas de las cosas, o que el círculo tiene cuatro vértices. Esto con lo que respecta a la falsedad.

### 2.3.2.- Los universales.

Dentro de las ideas falsas las más comunes son las ideas universales, las cuales responden a la lógica de géneros y especies. Pero ¿en qué consisten estas ideas universales? ¿Por qué son falsas? Y ¿En qué se diferencian de las nociones comunes? Las ideas abstractas o universales no pertenecen a la razón, estas ideas son propias de la imaginación, es por ello que están consideradas dentro de las ideas mutiladas. Que las ideas universales sean ideas de la imaginación puede sonar bastante extraño pues son ideas que no solo se ocupan en la vida común, sino a todos los niveles, se utilizan en la política, en la religión, en la ciencia e incluso en la misma filosofía (la de Platón por ejemplo). Para dejar esto claro Espinoza nos da una génesis de las ideas universales, explicando por qué es que pertenecen al primer género del conocimiento:

Si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerara agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de <<Ser>>, de <<Cosa>>, etcétera. [...] De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como <<hombre>>, <<caballo>>, <<perro>>, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes –por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.) ni tampoco el número preciso de ellos, y solo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan el cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo el cuerpo) y eso es lo que el alma expresa con la palabra <<hombre>>, predicándolo de infinitos seres singulares. (E2P40Esc.1)

---

<sup>65</sup> Ibídem, pág. 134

Si algo expresan las ideas universales o trascendentes, es la impotencia del alma para retener un número alto de imágenes. Las imágenes, cuando son muchas, se vuelven confusas en el alma, se revuelven unas con otras y el alma se vuelve incapaz de referir cada una a su determinado ser. Cuando el alma ha sido rebasada por el número de imágenes que tiene, crea una imagen nueva, bajo la cual puede agrupar las imágenes revueltas que tiene, y considerará a todas ellas bajo esta nueva imagen. Esta nueva imagen, que es la idea abstracta, dependerá de la forma en que el cuerpo ha sido afectado por el determinado número de imágenes. Así, por ejemplo, si mi alma ha sido afectada por la imagen de un perro que intento morderme, y luego otro intento lo mismo y luego otro, hasta que dejé de notar las diferencias particulares de cada perro, entonces mi alma generará el universal perro, bajo el cual entenderé las características de feroz, agresivo, malo, peludo, etc. pues es la imagen común a todos los singulares que nota mi alma. Deleuze dice:

De todas maneras, la idea abstracta es profundamente inadecuada: es una imagen que no se explica por nuestra potencia de pensar, sino que al contrario engloba nuestra impotencia, y que no explica la naturaleza de las cosas, sino que más bien indica el estado variable de nuestra constitución.<sup>66</sup>

La idea abstracta pertenece al reino de la imaginación pues se crea a partir de la acumulación constante de imágenes que se asocian a una gran cantidad de cuerpos; por ejemplo, la idea abstracta de hombre se genera al observar una imagen constante en muchos cuerpos, esta imagen puede ser, la racionalidad, la bipedestación, o el color de la piel, de donde se generan las ideas abstractas de “hombre=racional”, “hombre=bípedo” u “hombre=blanco”. Estas ideas abstractas no expresan conocimiento verdadero sino simples disposiciones de los cuerpos afectados (algunos captan esto, algunos aquello); de ahí que Deleuze nos diga que lo que hacen es denotar nuestra impotencia, nuestra impotencia para conocer verdaderamente, para ser afectados adecuadamente.

Falta responder una pregunta importante ¿Cuál es la diferencia entre una idea abstracta y una noción común, puesto que ambas se refieren a una gran cantidad de seres? La principal distinción que existe entre una y otra, además de la pasividad de la idea abstracta y la actividad de la noción común, es que la noción común sitúa la esencia de la cosa en su

---

<sup>66</sup>Guilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 271.

inmanencia mientras que la idea abstracta la sitúa en un lugar externo a la cosa misma. Platón pensaba que si alcanzábamos a comprender la idea universal de belleza, por ejemplo, comprenderíamos lo que es cada cosa bella singular, es decir situaba la esencia de las cosas bellas en la idea abstracta de belleza y no en las cosas mismas; siendo así que Sócrates se queda insatisfecho cada vez que le pregunta a Hippias por lo bello y este le responde con ejemplos de cosas bellas singulares, pues no le preguntaba por cosas bellas, sino por lo bello en sí, por el universal *belleza*, que constituye la esencia de todas las cosas bellas<sup>67</sup>. Mientras que la noción común me da las bases para comprender la esencia de los cuerpos que me afectan, convirtiendo la imagen en idea verdadera.

### 2.3.3.- Los afectos-pasiones.

Ahora bien, de todas las ideas, sean abstractas, adecuadas o verdaderas, nace un determinado afecto, esto es, un sentimiento o emoción, el cual dependerá del tipo de idea que tengamos; las ideas inadecuadas, es decir, todas las que no se explican por la potencia del individuo (ideas pasivas) generaran pasiones, mientras que las ideas que se explican por la potencia del individuo generaran afectos-activos. Las ideas abstractas y el resto de las ideas de la imaginación generaran afectos-pasiones, los cuales define Espinoza de la siguiente manera:

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.<sup>68</sup>

Todo afecto que proviene de una idea inadecuada, esto es, falsa, confusa, etc., traerá con ella una pasión, esto es un estado de ánimo que no dependerá de nosotros sino del cuerpo externo que nos afecta. Tal afecto afirmará o negará una fuerza de existir mayor o menor que antes, en todo el cuerpo o en una parte de él; por ejemplo la comida, afectando la lengua y el estómago, el sexo afectando los órganos sexuales o alguna otra parte erógena del cuerpo. Y a su vez esta idea será causa de otras, y el afecto de esa idea será causa de otros afectos, determinando al alma a pensar y al cuerpo a sentir de determinada forma, pues los afectos se

---

<sup>67</sup> Cfr. Platón. *Diálogos I*; traducción general por Emilio Llendó Iñigo. Gredos, Madrid, 1985. Págs. 397-442.

<sup>68</sup> Espinoza, *Ética*, págs. 301-302.

expresan tanto en el cuerpo como en el alma, sino que tienen un sustento material en el cuerpo como bien lo nota Kaminsky:

La alegría y la tristeza involucran también al cuerpo; entonces la alegría se define como placer o goce (y se refiere tanto al alma como al cuerpo); mientras que el dolor o melancolía es la tristeza referida al cuerpo y al alma.<sup>69</sup>

Lo que nos dice Kaminsky es bastante claro si recordamos que cuerpo y alma son una y la misma cosa solo que vista desde dos distintos atributos. Siendo así, cuando el cuerpo humano es afectado también lo es el alma y viceversa. En este sentido, una afección tendrá implicaciones tanto en el cuerpo como en el alma, cuando aumente la potencia de obrar será a la vez goce y placer dependiendo de que atributo se hable, cuando la disminuya será dolor y melancolía. Las ideas, pues, no son meros entes abstractos (abstraídos del mundo), no son como pinturas mudas, las ideas tienen vida, vida humana, las ideas van acompañadas de afectos, ya sean de alegría o de tristeza, ya sea que se expliquen por la naturaleza de uno mismo o de otro. Las pasiones tienen su propia lógica, sus procesos, sus relaciones, su política, etc., las pasiones siguen el orden de las ideas inadecuadas, de las afecciones externas, por ello quien intente dominar las pasiones con su libre albedrío, quien crea que puede dominarse con ideas abstractas caerá en un error porque no conoce adecuadamente sus propios afectos. De ahí que la idea de libre arbitrio quede entendida como una ilusión generada por la imaginación:

En el dominio imaginario de las pasiones no existen, sino ilusoriamente, cosas tales como la libertad, porque la libertad misma es una retórica de la imaginación. No dispongo de libertad para dejar de amar u odiar; no estoy libre de ser afectado de diversos modos ni dispongo de voluntad libre para frenar o contener mis pasiones. Los afectos contienen y se alimentan a sí mismos.<sup>70</sup>

Kaminsky no está diciendo que no hay lugar en la filosofía de Espinoza para libertad. Lo que está diciendo es que la idea de libertad en el sentido en que, por ejemplo, le da la mayoría de la gente al libre albedrío, es decir, como una facultad que está por encima de cualquier determinación, no es más que una ilusión creada por los hombres a través de su imaginación. La idea de la libertad, no es más que una necia pasión. Los hombres tristes creen en una

---

<sup>69</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 50.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pág. 96.



libertad que puede dominar las pasiones a su antojo, que puede hacer que cese el amor o el odio cuando lo deseen.

Dentro de las pasiones existen dos principales, que son el origen de las demás pasiones, la primera es la alegría y la segunda es la tristeza. Esta última pasión es propia del primer género del conocimiento mientras que la alegría lo es del segundo y tercer género; aunque por la naturaleza de la noción común, que oscila entre el primer y segundo género, se entiende que la alegría puede ser pasional pero eso se verá más adelante. Por el momento pasare al análisis de los afectos exclusivos de la imaginación: las pasiones tristes.

#### 2.3.4.- La tristeza.

El conatus, de manera natural, intenta ser afectado por pasiones alegres, se imagina, cuanto puede, las cosas que aumentan su potencia (E3P12), pero en el mundo de los constantes encuentros no puede evitar ser afectado de tristeza por un cuerpo externo (E3P15). La tristeza no está en uno mismo, el poder de afectarme de tristeza no está en mí mismo, pues una idea que niegue la existencia de mi cuerpo, mi potencia de pensar, etc., es contraria a mí (E3P10). La tristeza es entendida como la negación de la potencia de existir, Espinoza dice: “*la tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección*” (E3Definición de los afectos III) la tristeza afirma un grado de realidad al modo menor que antes, esta disminución, este *affectus* se da por la *affectio*, que recibe el cuerpo, el cual niega o reduce el poder de afirmación de mi cuerpo o de una de sus partes.

La tristeza es considerada entonces como una reducción de la potencia de existir del cuerpo, de pensar en el alma, una reducción de la potencia de afirmación de mí ser. Pero el alma en cuanto es consciente de esta reducción no se queda inerte, antes bien, se esfuerza en rechazar esa idea que reduce su potencia, ya sea imaginando que no existe (E3P13) o violentando el cuerpo externo para destruirlo (esta es la primera forma de violencia en el hombre). Las pasiones tristes, por otro lado, no son entes abstraídos, situaciones únicas que pueden ser pensadas sin relación alguna, las pasiones tristes viven en medio del tumulto de afectos que tengo, entran en relación con estos y generan nuevos afectos a partir de estas relaciones. A esta composición de afectos, esta relación y convivencia de afectos, Espinoza le llama *fluctuación del ánimo* ya que puedo amar y odiar una cosa al mismo tiempo (E3P17). La

tristeza, en efecto, surge de un cuerpo externo que genera en mí un afecto con un poder de afirmación menor que el anterior, pero esto no es lo único determinante en las pasiones tristes. La pasión triste también dependerá de la imagen que la afecta y como ya dije, de los afectos con los que entra en relación, así por ejemplo la envidia se compone de esta forma: “*Si imaginamos que alguien goza de una cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa*” (E3P32); somos afectados por la imagen de una cosa que deseamos, y a la vez somos afectados por la imagen de un hombre que posee aquello que deseamos; nuestra potencia se alegrará al imaginar que poseemos aquello que deseamos y a la vez se entristecerá al imaginar que aquello no puede ser nuestro ya que alguien más lo posee; el alma se esforzará en imaginar que quien posee tal cosa no existe o bien que no es el dueño de ella, y en última instancia me llevara a actuar al respecto; la envidia nace entonces de una pasión triste ya que, en primer lugar se explica por las imágenes que nos vienen desde fuera, y en segundo lugar porque revelan nuestra impotencia tanto de comprender como de actuar. La impotencia, la reducción de nuestra potencia, se expresa en afectos muy vivos: amarguras, dolores del alma, depresiones, acidia, angustia, etc.

Sin embargo la pasión no es puramente negativa, siempre hay un resguardo de positividad en ella mientras seamos el sustento material de su expresión:

Englobando nuestra impotencia, nuestros sentimientos pasivos engloban un grado, por bajo que sean, de nuestra potencia de actuar. En efecto un sentimiento, cualquiera que sea, determina nuestra esencia o conatus. Nos determina, pues, a desear, es decir, a imaginar y a hacer algo que deriva de nuestra naturaleza.<sup>71</sup>

La pasión no es pura negatividad, es cierto que reduce mi potencia de obrar, de existir, pero no la elimina, queda siempre algo de ella. Al menos como un efecto logro obrar: pensamos, reímos, amamos, lloramos, jugamos, pensamos, cantamos, odiamos, etc. todas esas actividades se explican no solo por la potencia de la cosa externa que me determina a obrar, se explican también por cierto grado de mi potencia; pero no llegarán a ser acciones hasta que se expliquen sólo por nuestra potencia. Así nuestra amargura, por ejemplo, sigue expresando algo de nosotros, de nuestra existencia.

Dentro de las pasiones tristes que menciona Espinoza se pueden encontrar varias que la mayoría de la gente admira e incluso llegan a considerar como virtudes, de hecho esta

---

<sup>71</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 231.

descripción de pasiones que hace lo llevo a hacerse de múltiples enemigos. Algunas de las pasiones que Espinoza califica de tristes son, por ejemplo, la soberbia (E3P55), el arrepentimiento (E3P54), la humildad (E4P53), la conmiseración (E4P50), la esperanza (E4P47), etc.

Esta deconstrucción de las pasiones, si se quiere llamar así, es una crítica voraz a los valores de su tiempo (incluso del nuestro), una crítica que se asemeja a la que hizo Nietzsche, solo que Espinoza la hace siguiendo el método geométrico. Estos valores o pasiones, se generan en uno de los afectos tristes más poderosos: *el odio*, que en Espinoza no es más que el odio hacia los hombres (E4P45). Por ello las pasiones tristes siempre son perjudiciales, pues el hombre que vive en sociedad y se rige su ánimo según el odio hacia los otros hombres será siempre nocivo a la salud social (E4P40) y a sí mismo. La tristeza es siempre mala (E4P41), nunca es útil a los hombres, y todo afecto que nace de la tristeza es siempre nocivo para la vida, se puede preguntar entonces ¿por qué las pasiones tristes son consideradas como virtudes por algunos hombres, incluso por algunos grupos sociales o sociedades enteras? La respuesta a esta pregunta será contestada en la última parte de este tratado, haciendo énfasis en las consecuencias sociales, éticas y políticas de la tristeza. Por el momento es suficiente con conocer que la tristeza es un mal, una reducción de la potencia que el *conatus* tiene que alejar de sí. La pregunta prudente, entonces, es la siguiente, ¿Cómo me puedo alejar de mí la tristeza? La respuesta es *la alegría*; pasemos entonces al análisis de este otro afecto.

## 2.4.-La alegría.

### 2.4.1.- Las pasiones alegres.

Las pasiones no solo están conformadas por tristeza, pues también existen pasiones alegres, estas son alegrías que nacen a partir de la imagen de una afección externa a mí. Pero antes de comenzar, es necesario responder: ¿qué es una alegría? “*La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección.*” (E3Definición de los afectos II) Así como la tristeza expresa un grado de potencia menor que antes, la alegría será una afección que exprese un grado mayor de potencia al anterior. Sin embargo existen dos formas de la alegría, las pasivas y las activas. Las alegrías pasivas son aquellas que se asocian a una imagen externa, es decir,

que se explican por la naturaleza de algo que es externo a mí. Este tipo de alegrías pertenecen, a la vez, al primer y al segundo género del conocimiento. Frente a estos afectos pasivos, no tenemos poder, se dan en nosotros de manera incomprensible; no sabes cómo ni por qué, pero ya amamos esto, ya adoramos aquello, etc. Este tipo de alegría, aunque aumenta la potencia del hombre sigue expresando su impotencia pues es incapaz de conocer clara y distintamente este afecto.

Las pasiones alegres siempre están asociadas a una imagen externa a mí, así, por ejemplo, el amor es definido por Espinoza como una “*alegría acompañada por la idea de una causa exterior*” (E3Definición de los afectos VI); es decir que cuando nos enamoramos la causa de nuestra alegría no se explica por la naturaleza de mi alma sino que se explica a través del cuerpo externo que me afecta, ya sea mi pareja, mi hijo, mis padres, o quien sea, o lo que sea. De la misma naturaleza son los afectos como *la seguridad*, que se asocia a la imagen de una cosa indudable, ya sea futura o pretérita (E3Definición de los afectos XIV); *la satisfacción* que se asocia a la imagen de una cosa a la que temíamos que pasara pero no pasó (E3 Definición de los afectos XVI); *la aprobación* que es la alegría provocada por la imagen de alguien que ha hecho un bien a otro (E3, Definición de los afectos XIX); o la misericordia consiste en un amor que surge cuando un hombre se alegra por el bien de otro (E3Definición de los afectos XXIV). Toda afección que nos provoque alegría pero que se explique por la naturaleza de un cuerpo externo al mío debe ser considerada como una pasión alegre.

El principal problema que existe con las pasiones alegres es que no se explican por nuestra naturaleza. Es un poder que se expresa a través de nosotros, pero que no es nuestro poder. Esto implica que mis sentimientos, ya sean de alegría o de tristeza, se dan en mí de tal forma que ni uno depende completamente de mí, es cierto que expresan un cierto grado de mi potencia, pero se siguen dando en mí porque algo me ha afectado a ello, algo me ha determinado a desear esto o aquello, y por ello amo u odio esto. Las pasiones se dan como meros efectos en nosotros. Sin embargo es menester recordar que aunque este tipo de alegrías sean pasiones son el primer paso para volverme activo, siempre que se tenga en cuenta su principal distinción con las tristezas, esto es, según su relación de conveniencia o inconveniencia.

Experimentamos *alegría* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el contrario, tristeza, cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia.<sup>72</sup>

Estar vivo es estar, constantemente, en contacto con otros cuerpos e ideas y Deleuze entiende muy bien el papel que juega *el aumento o disminución en la potencia de obrar* dentro de este cumulo de relaciones. No es lo mismo que me encuentre con un veneno a que me encuentre con un alimento. Pero no es el objeto lo que determina mi potencia sino la relación que establezco con él ya que si se compone conmigo para hacer un cuerpo más perfecto me provocara alegría (comer un alimento, la cercanía de la pareja) y si por el contrario me descompone, rompe con mis relaciones internas, me provocara tristeza (un veneno, el puñal del enemigo, la idea del infierno). Pero no es el objeto sino la relación de composición o descomposición que establezco con el objeto externo, pues podría ahogarme con el alimento o usar el puñal del enemigo para librarme de él.

Es evidente la relación estrecha que existe entre las nociones comunes y las alegrías pasivas, de hecho, es tal la relación que siempre que somos afectados de alegría se forma en nosotros una noción común o idea adecuada, pues no hay ideas adecuadas de aquello que no conviene conmigo. Así como las nociones comunes son la antesala de las ideas verdaderas, las pasiones alegres son la antesala de las alegrías activas. Cuando soy afectado por un cuerpo se forma en mí una imagen (idea) que va acompañada de su asentimiento o negación, y también va acompañada de un afecto.

Ahora bien ¿Cuál es la función de las alegrías pasivas? La respuesta a esta pregunta en primera instancia se responde si se toma en cuenta que una alegría es el aumento de la propia potencia ya sea de todo el cuerpo o de una sola parte, tal es la diferencia entre placer y regocijo.<sup>73</sup> Espinoza responderá entonces que para el *conatus* la alegría le funciona como una manifestación de su potencia, una manifestación mayor, esto con el fin de que el *conatus* pueda perseverar en ser. La alegría puede ser entendida como un grado de poder mayor en el

---

<sup>72</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza: filosofía práctica*.

<sup>73</sup> Cfr. Alain. *Spinoza*. Marbot ediciones. Barcelona 2008. Pág. 94. “sin embargo es importante distinguir entre las alegrías aquellas que van asociadas a una parte determinada del cuerpo, y que llamaremos placeres, de aquellas que van asociadas al cuerpo entero y que llamaremos regocijo” aunque los placeres no son malos en sí mismos, lo que se busca es la afirmación de todas las partes de todo el cuerpo y no solo de algunas, pues el placer puede ser, algunas veces, motivo de penas y dolores.

que el *conatus* afirma su deseo de perseverar. Sin embargo la alegría ya sea activa o pasiva tiene una segunda función, la cual es eliminar las pasiones tristes, pues “*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); Para Espinoza existe solo una forma de escapar de la tristeza, de todo aquello que nos niega, de todo aquello que reduce nuestra potencia, ese combate solo puede librarse con la alegría, pues este afecto y todos los que de él se derivan son contrarios a la tristeza y los afectos que de ella se derivan. Así, el odio solo puede ser destruido por el amor (E3P43). La vida humana pasa a ser una pluma en el viento, arrastrada de aquí para allá, permanece en la fluctuación del ánimo pues cualquier cosa puede ser motivo de tristeza y/o alegría (E3P15). Para evitar esto el *conatus* se esfuerza en administrar los afectos, organizar encuentros y composiciones, trata de entrar en un caudal que lo lleve por buenos afectos y su vida pasa a ser, como dice Kaminsky, una política de las pasiones:

La política de las pasiones es el nombre que otorgamos a la lógica de los “encuentros” o racionalidad de las pasiones consigo mismas y “composiciones” o textura pasional de lo social.<sup>74</sup>

Con *política de las pasiones* Kaminsky se refiere a la lógica de los afectos, de los afectos y de las pasiones que surgen en el encuentro, o desencuentro, entre dos cuerpos o más. Se refiere a la administración de las afecciones por parte del *conatus*. Mi política de las pasiones consiste en comprender la lógica de mis afecciones para poder ser afectado por aquellos cuerpos que aumenten mi potencia.

Ahora bien, la organización constante de buenos encuentros que genero me llevara a ser activo, es decir, a ser dueño mis propias ideas, de mis afectos y de mis acciones. Las alegrías activas, a diferencia de las pasivas, dependen de mi propia potencia, no están sujetas a los azarosos encuentros. Por ello creo que es momento de responder a la pregunta: ¿En qué consisten las alegrías activas y como se dan en mí?

#### 2.4.2.- Las alegrías activas.

Las preguntas a las que llega todo aquel que estudia la filosofía de Espinoza son las siguientes: ¿Cómo puedo generar en mí afectos activos, cómo puedo auto afectarme de

---

<sup>74</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, pág. 27.

alegría a través del conocimiento verdadero? ¿Cómo puedo ser feliz, o al menos alegrarme, cuando parece que estoy condenado a vivir en el mundo de las pasiones, en el que no tengo control sobre mis afectos ni sobre mi pensamiento? En resumen ¿Cómo puedo pasar de ser un modo pasivo, a ser un modo activo? La respuesta a esta pregunta no nos la da Espinoza directamente, pues él dice que esa es una cuestión para los médicos<sup>75</sup>, sin embargo, la respuesta se puede deducir de su *Ética*.

La manera de generar alegrías activas es a través de la razón y como ya expliqué en la primera parte, la razón consiste en tener ideas claras y distintas, es decir, ideas verdaderas de las cosas. Esto quiere decir que así como las ideas adecuadas van acompañadas de pasiones alegres, las ideas verdaderas van acompañadas de alegrías activas. Sin embargo muchas objeciones se pueden levantar en contra de esta idea, por ejemplo aquel prejuicio que señala que mientras más inteligentes somos, esto es, mientras mejor conocemos las cosas, más tristes nos volvemos. O se preguntara si el conocimiento verdadero de los numero me hace alegre, o si conocer, por ejemplo, que la fuerza de gravedad es de nueve punto ocho metros sobre segundo al cuadrado, me hará más feliz, etc., ante este tipo de objeciones abra que responder que quienes conocen verdaderamente las cosas serán alegres, mientras que quienes solo creen conocer serán infelices o pasivos; el conocimiento verdadero, es decir cuando mi idea está conforme con lo ideado por ella, me hace ser activo y nacerán dichas activas de mi idea, mientras que si solo creo saber, o si solo conozco las palabras que forman la idea verdadera pero no comprendo su certeza no podre auto-afectarme de alegría. Espinoza nos dice que la idea verdadera trae consigo afectos que son contrarios a las pasiones pues una vez que conozco clara y distintamente una afección de mi cuerpo, esta deja de provocar en mí una pasión (E5P3) y pasa a ser un afecto activo. La idea verdadera no es una llana intelección, su verdadero poder no está en su verdad, sino en sus afectos, las ideas verdaderas son realmente efectivas cuando se entran en el terreno afectivo:

Solo cuando dichos conocimientos “descienden” a la esfera de los sentimientos y se arraigan; solo cuando se convierten en afectos y cuando esas razones-afectos son más poderosas, fuertes

---

<sup>75</sup> Cfr. Espinoza. *Ética*, pág. 415 “De qué manera y por qué método deba perfeccionarse el entendimiento y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones son cuestiones que no pertenecen a este lugar; lo último concierne a la Medicina, y lo primero, a la Lógica.”

y contrarias que las existentes, solo así pueden adquirir la eficacia racional-cognoscitiva pretendida y ser la causa “eficiente”.<sup>76</sup>

Kaminsky no ve en Espinoza una razón puramente teórica, no ve una razón libre de determinaciones cuya función es exclusivamente epistémica y gnoseológica. Si bien es cierto que la razón es conocimiento, este conocimiento no será eficiente en tanto que verdadero, lo será solo al entrar al mundo de los sentimientos, al volverse razón-afecto. Y no sólo eso ya que también deberá ser un afecto contrario y con mayor intensidad que el existente en acto, pues un afecto solo puede ser reprimido por otro afecto contrario y más fuerte que él.

El esfuerzo de hacerse racional es doble, no solo consiste en hacerse más listo o inteligente, consiste en aumentar la potencia, en hacerse *libre*, a través de las alegrías que uno mismo forma en el conocimiento verdadero de las cosas. Por ello mismo Deleuze define a la razón en un doble sentido:

Por eso la Razón se define de dos maneras que muestran que el hombre no *nace* racional, pero que muestran cómo llega a serlo: 1.º un esfuerzo para seleccionar y organizar los buenos encuentros, o sea, los encuentros con modos que se avienen a nosotros y nos inspiran pasiones alegres (sentimientos que *convienen* a la razón); 2.º la percepción y comprensión de las nociones comunes, o sea, de las relaciones que entran en esta composición, de donde se deducen otras relaciones (razonamiento) y a partir de las cuales se experimentan nuevos sentimientos ahora activos (sentimientos que *nacen* de la razón).<sup>77</sup>

El hombre racional, libre, fuerte, alegre, beato, no nace, se hace. La racionalidad de un hombre tiene que ver con el esfuerzo de su potencia. Por un lado se le puede definir bajo el atributo de la extensión y se entenderá como el esfuerzo del cuerpo por componerse con otros cuerpos para aumentar su potencia: un esfuerzo administrativo de organización y selección de encuentros. Por el atributo del pensamiento se le define como la captación de las ideas comunes, es decir lo común entre dos cuerpos que se componen lo que me llevara consecuentemente a tener ideas claras y distintas. Esta captación de relaciones (nociones comunes) deducirá nuevas relaciones y estas a su vez otras, lo que Deleuze llama razonamiento, que provocaran sentimientos activos, es decir, sentimientos que dependen de la propia potencia. Solo la disciplina del razonamiento logrará alegrarme<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Óp. cit. pág. 124-125.

<sup>77</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 115.

<sup>78</sup> Cfr. Hampshire Stuart. Dos teorías de la moralidad. Fondo de cultura económica. México D.F., 1997. Pág. 126. “Spinoza implica que la mayor parte de nuestro pensamiento no es pensamiento consciente, y afirma que



El cuerpo juega un papel importante tanto en las alegrías pasivas como en las alegrías activas. De hecho tiene un papel importante en cualquier afecto. El cuerpo es el sustento material de todas nuestras afecciones, sin él no tendríamos imágenes, no tendríamos pasiones alegres y por ende no tendríamos alegrías activas. *Aunque parcial y limitada, la imagen configura el antecedente material de los niveles de mayor complejidad conceptual; ámbito del alma que ya presupone un sostén corporal para todas las afecciones humanas.*<sup>79</sup> Lo que Kaminsky quiere señalar con esto es que la imagen, el cuerpo, es condición de posibilidad tanto del segundo y tercer género de conocimientos, es decir, tanto de la razón como de la ciencia intuitiva. Pues es preciso recordar que la imagen *aunque parcial y limitada* es la primera idea del alma, es decir, la primera impresión del atributo del pensamiento que se da ante la(s) afección(es) del cuerpo. Además las alegrías activas son afirmación de la potencia del cuerpo pues ellas son las que aumentan al máximo su potencia y se explican por la sola naturaleza del cuerpo y el alma. Las alegrías activas no son más que la expresión del poder inmanente del cuerpo.

solo si la razón se hace esencia, solo si se convierte en potencia actuante del cuerpo o, lo que es lo mismo, solo si la razón misma adquiere la potencia y la forma del deseo puede ocupar un lugar de fuerza inmanente, es decir, eficaz-eficiente<sup>80</sup>

La razón no debe comprenderse con términos exclusivos de la gnoseología, la razón no es una actividad puramente intelectual, la razón no es una creadora de entes abstractos, no es una disecadora de la vida. La razón es parte de la inmanencia del cuerpo, la razón es deseo, el deseo del *conatus*, el deseo de hacerse libre, el deseo de Dios, el deseo de vivir. La razón, como bien menciona Kaminsky, solo se volverá eficiente, solo moverá al cuerpo a obrar, es decir, a ser causa eficiente de las cosas, mientras la naturaleza de sus afectos se explique por la sola naturaleza de su cuerpo (E3D2).

Las alegrías activas son siempre buenas (E4P63C), ellas brotan exclusivamente de la razón, y expresan la potencia inmanente de cada hombre. Sin embargo el poder de estos afectos

---

traer a la conciencia la causa de un deseo o una creencia, por esfuerzo de reflexión, es la disciplina necesaria para corregir las emociones pasivas que no se originan en nosotros”.

<sup>79</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, pág.33.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pág. 170.

puede ser reducido cuando una pasión es más fuerte (E3P40), algo similar surge al nivel epistémico pues aunque sabemos con verdad que la distancia que existe entre la tierra y el sol es muy amplia, seguimos imaginando que es corta (E3P35Esc.). Sin embargo aunque en la inmediatez parezca que ciertas pasiones son más poderosas que las alegrías activas, estas, cuando son consideradas en su duración son más potentes que las pasiones (E5P7), lo cual también nota Deleuze:

La imaginación arrastrada por su propio destino que le afecta de cosas diversas, no logra mantener la causa de su objeto. Sólo la razón no se contenta con disminuir relativamente la fuerza de las pasiones: <<tomando en consideración el tiempo>>, los sentimientos activos que nacen de la razón o de la noción común son más fuertes en ellos mismos que todos los sentimientos pasivos que nacen de la imaginación.<sup>81</sup>

La gran desventaja que tienen las pasiones alegres es que son solo afectos pasajeros que duran en tanto dura la afección que la provoca; es cierto que el alma se esfuerza en imaginar aquellos cuerpos que nos alegran pero la intensidad de la pasión no es la misma y la duración es más efímera aun. Pero la mayor desventaja es que al ser la causa, de dicho afecto, algo externo, la imaginación es incapaz de retenerla, en primer lugar porque no pertenece a su potencia, y en segundo porque al ser afectado de muchos más cuerpos, la imaginación necesariamente se ve apartada de la imagen de la causa. Al contrario, los sentimientos nacidos de la razón son constantes pues la causa de mi alegría no está fuera de mí, sino que soy yo la causa y el efecto; estas alegrías son más fuertes que cualquier pasión alegre, si se considera su duración.

En resumen, lo que hace Espinoza es reivindicar el lugar de la razón entre los afectos, como era comprendida en buena parte de las escuelas helenísticas (los *eupatheia* de los estoicos por ejemplo). Lo que hace Espinoza no es combatir las pasiones, lo que hace es comprenderlas, comprender la potencia y la impotencia del hombre dentro de este mundo afectivo y así encontrar la forma de hacerse más alegre, más potente. Kaminsky señala al respecto:

La historia se ha cansado de documentar que lo “mejor” racional no se alcanza con la represión de lo “peor” pasional, los pésimos resultados obtenidos y sus inconfesables beneficiarios. Se ha dicho que Spinoza es el “gran rectificador”, aquel que supo comprender y explicar la

---

<sup>81</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 290.

“torsión” de los hombres. Su apuesta no es una táctica más del sofocamiento de los afectos; propone un radical trastocamiento de lo racional-pasional, la “llaga” de sus detractores.<sup>82</sup>

Para Kaminsky Espinoza no es otro asceta en el sentido de un negador de las pasiones; no es otro Platón que busca reprimir las pasiones por medio del conocimiento verdadero, es decir, por medio de la razón; no es otro judío ni otro cristiano que busca castigar los deseos del cuerpo con el dictamen de la razón. Espinoza no busca su beneficio en el castigo del otro, (Espinoza no hubiera quemado a Bruno), lo que él propone es, más bien, comprender las pasiones y comprender que en ellas está la razón-afecto. La razón es parte del mundo de los afectos más no su verdugo.

## 2.5.- La razón-afecto.

### 2.5.1.- La enemiga de las pasiones.

Con lo dicho anteriormente no es difícil observar que la razón es una expresión afectiva y no solo intelectual, la razón no produce alegría sino que ella misma es alegría, es una razón-afecto. Pero ¿Cómo se deduce esto de lo que nos dice Espinoza? Pues bien, para empezar Espinoza le da una tarea específica a la razón la cual es domar las pasiones:

Paso, por fin, a esta última parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta parte me ocupare, pues, de la potencia de la razón, mostrando que es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad; por todo ello veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignaro.<sup>83</sup>

Para Espinoza la razón tiene un trabajo doble, por un lado, es la razón quien nos hace libres, es solo la razón la que nos puede hacer felices. En segundo lugar el esfuerzo de la razón en contra de los afectos, la potencia de la razón se expresa como el poder de afirmación del *conatus* y su poder en contra de los afectos que le son contrarios. Como ya se dijo, de la razón nace la alegría, por ende la razón se enfrentara a las pasiones tristes. Los afectos del hombre

---

<sup>82</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*,, pág. 22.

<sup>83</sup> Espinoza, *Ética*, pág. 415.

sabio son los sentimientos de la alegría, mientras que los del ignorante son las pasiones tristes. Pero ¿Cómo es que la razón se enfrenta a las pasiones? Espinoza mismo lo responde: *Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta*. Para Espinoza el conocimiento expresa una manera de ser, de sentir, de vivir, quien conoce inadecuadamente las cosas estará siempre en la pasividad de los afectos, sintiendo tal o cual afecto sin saber por qué; mientras que el hombre sabio, que expresa en su alma ideas claras y distintas expresa, a la vez, alegrías activas pues son producidas por su propia potencia. El entendimiento es, pues la herramienta que necesitamos para volvernos libres, para librarnos de las pasiones y de la tristeza, pues en la medida en que conocemos necesariamente las cosas, esto es, verdaderamente, menos afectados seremos por los afectos-pasiones (E5P6).

A la vez, se deriva de esto que las pasiones nos impiden comprender clara y distintamente. El poder del hombre es su poder de conocer verdaderamente las cosas (E5P25), su ser y sus afecciones y si no me afectaran cosas tales que produjeran en mi pasiones, la propia fuerza de mi naturaleza me haría comprender mis afecciones de un modo claro y distinto como dice Espinoza: *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) Las pasiones son afecciones contrarias a nuestra naturaleza, pues el *conatus* expresa la potencia del modo, mientras que la pasión triste lo que hace es revelar su impotencia, expresar al modo como impotente. Si naciéramos libres, razonables, no sufriríamos jamás a causa de las pasiones. Las pasiones son nocivas para los hombres y el único poder que tenemos para librarnos de ellas es la razón. Pero la razón no es verdugo de las pasiones, (el hombre libre no se encierra en una torre, ni escapa al desierto para evitar las pasiones, ni para castigar la carne-pasional, por ejemplo), la razón comprende la pasión para transformarla en afecto activo. Si la razón combate, o mejor dicho, tuerce a las pasiones, lo hace porque ella misma es un afecto:

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido

*Demostración:* Un afecto, en cuanto referido al alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes..... (E4P7)

¿Cómo puede la razón suprimir un afecto que es una pasión si no es ella misma un afecto? Dicho esfuerzo sería inútil si la razón solo estuviera en el plano intelectual, pues un conocimiento verdadero, solo en tanto verdadero, no puede reprimir un afecto (E4P24), la razón es un afecto y ese afecto a su vez es la expresión de una idea clara y distinta. Idea y afecto para Espinoza es lo mismo, así, la razón no sofoca la pasión con premisas, argumentos, conclusiones etc., la razón trastoca la pasión transformándola en un nuevo afecto. La razón, antes de asociarse a la imagen de un verdugo debe asociarse a la imagen de la piedra filosofal, pues transforma todo lo negativo del hombre en potencia activa de él. Entonces ante la pregunta de cómo podemos hacernos racionales, es decir, libres, felices, se puede responder:

El hombre no nace racional, el hombre no nace siendo dueño de su potencia, de sus alegrías, para llegar a este estado, es menester un esfuerzo de búsqueda en medio de las múltiples afecciones del cuerpo. El objeto de esta búsqueda es la razón capaz de producir alegrías activas. El primer paso consiste en buscar el mayor número posible de alegrías pasivas, es decir, de aquellas alegrías que tienen como causa un ser distinto al nuestro. Estas pasiones alegres no son aún activas ya que la imagen de su causa es algo externo a nuestra potencia cualquiera que sea el objeto. Al ser resultado de pasiones, estas alegrías son resultado de ideas inadecuadas, de nuestra potencia de imaginar ya que no comprendemos su causa sino solo el efecto que nos hacen sentir. Pero en la medida en que las nociones comunes dan pie a las ideas verdaderas, es decir, en el momento en que una idea adecuada me da los elementos necesarios para tener una idea clara y distinta, las alegrías pasivas pasaran a ser alegrías activas, las cuales, ahora sí, son mías pues nacen de mi propia potencia.

### 2.5.2.- La razón-afecto como expresión de la inmanencia.

La razón-afecto es el dispositivo más poderoso del hombre, pues es la razón-afecto quien expresa su potencia, su deseo de vida y es por ello que: *“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”* (E4P57), el hombre libre afirma la vida y afirma a Dios, la muerte, que es la mayor expresión de su impotencia, no cabe en su pensamiento. El hombre libre se ama a sí mismo y a Dios pues solo estos dos elementos son la causa de su dicha, el hombre libre, en resumen ama la

vida, la razón no dicta otra cosa que no sea vivir alegremente, a través de la potencia de la inmanencia como bien señala Kaminsky:

Los deseos emergentes de la razón son (nada más, pero nada menos) precisamente el fundamento y los principios de la vida que se hace de Alegría. Las prescripciones racionales pueden parecer proceder de idealidades trascendentes o de misteriosas entelequias, pero, en verdad, no son sino las *REGLAS INMANENTES DE LA PERSEVERANCIA HUMANA*. La razón spinoziana no es sino la Alegría misma de la perseverancia en la vida.<sup>84</sup>

Seguramente habrá quien no encuentre relación alguna entre sus sentimientos y su razón. Algunos negaran que sea posible e incluso dirán que razón y sentimientos son facultades contrarias. Sin embargo para Espinoza la razón no es otra cosa que la alegría por la vida y sus prescripciones sirven a la conservación de la vida. La razón-afecto no es otra cosa que el sentimiento de la alegría y las ideas que nos da la razón no son otra cosa que “*REGLAS INMANENTES*” para garantizar la permanencia en el ser. El objeto de la razón-afecto no es la certeza de la idea en tanto idea, su objeto es afirmar la inmanencia a través de ideas claras y distintas. La razón-afecto no es otra cosa que el deseo inmanente de existir. La libertad consiste en la obediencia de la razón-afecto, la vida consiste en afirmarme como ser existente, como ser vivo y solo puedo llegar a afirmarme a través de la razón:

Obedecer el decreto común y consensual es la mejor fórmula para obedecerse a sí mismo. No hay antagonismo para Spinoza entre libertad y obediencia, como tampoco lo hay entre libre arbitrio y sociedad<sup>85</sup>

Obedecer parece, de inmediato, lo contrario a la libertad. Sin embargo obedecer el dictamen de la razón, de las propias reglas de la inmanencia, esa es la libertad para Espinoza. Por eso Kaminsky no se equivoca cuando nos dice que no hay antagonismo entre libertad y obediencia ya que ambas cosas pueden ser lo mismo inclusive cuando se habla del cuerpo social, siempre y cuando este no niegue el individual. Por ello lo más útil para los hombres es el cultivo de su razón, pues solo la razón les procura una vida potente, una vida feliz, una vida beata, haciendo del hombre un ser más perfecto (E5P40).

Con lo dicho, es momento de responder a lo que Espinoza prometió, pasare a responder cual es la distinción entre el sabio del ignaro, Deleuze dice al respecto:

---

<sup>84</sup>Óp. cit. pág. 138.

<sup>85</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 173.

Si durante nuestra existencia hemos sabido componer estas partes aumentando nuestro poder de acción, experimentaremos por este mismo hecho una gran cantidad correspondiente de afecciones que solo dependen de nosotros mismos, es decir, de nuestra parte intensa. Si, por el contrario, nos hemos aplicado a destruir o descomponer nuestras propias partes y las ajenas, nuestra parte intensa o eterna, nuestra parte esencial no puede ni puede tener más que un número muy exiguo de afecciones que procedan de sí misma, ninguna felicidad que de ella dependa. Tal es entonces la diferencia final entre el hombre bueno y el hombre malo: el hombre bueno, o fuerte, es el que existe tan plena o intensamente que ha conquistado en vida la eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa.<sup>86</sup>

La distinción que existe entre el hombre libre y el esclavo en la filosofía de Espinoza. El hombre bueno, o fuerte, o libre, es el que ha aprendido a afirmar la propia vida con la praxis de encuentros de conveniencia, los afectos del hombre bueno o libre dependen única y exclusivamente de él; en resumidas cuentas el hombre libre está exento de pasiones, deja de ser el efecto de causas; afirma la vida y niega la muerte, pues lo que le importa es su inmanencia y la muerte es externa. El hombre bueno vive tan intensamente como se lo permite su naturaleza, experimenta la eternidad de sus afecciones. En cambio el hombre malo, el esclavo, es quien vive en los encuentros de desconveniencia, en las ideas inadecuadas que lo llevan a negar la vida, a descomponer las relaciones propias y las impropias. El hombre débil o ignorante no puede afirmarse, no puede auto-afectarse ya que todas sus afecciones dependen de causas que le son ajenas, y que rompen con sus las relaciones constitutivas. El hombre malo no es otro que el hombre débil, el triste.

Con lo dicho hasta ahora me parece justo que se entienda al hombre desde cuatro perspectivas distintas, es decir como una cuádruple expresión. En primer lugar el hombre expresa una parte de la infinita potencia de la Naturaleza, pues es solo un modo, un grado de ella, como se vio en la primera parte. En segundo lugar se expresa como potencia de existir, esto es, como un modo que se expresa en el atributo extenso y que puede ser entendido como un conjunto de partes extensas que han entrado en una relación tal que conforman un conato. En tercer lugar el hombre puede ser entendido bajo el atributo pensante, es decir como la idea del cuerpo; el alma es una sola idea, compuesta por las ideas de las partes extensivas que conforman el cuerpo y las afecciones que estas producen o reciben, esta idea que es el alma puede ser clara y distinta o bien confusa y mutilada. Y en cuarto lugar el hombre puede ser entendido, o expresa, un afecto que está en íntima relación con la idea expresada.; en sentido

---

<sup>86</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. pág. 53-54.

estricto idea y afecto vienen a ser lo mismo: la expresión de una determinada manera de existir, pues existimos como sentimos y como pensamos. Pero he decidido distinguir entre idea y afecto para evitar que se piense que una determinada idea producirá un determinado afecto siempre y a cualquier hombre. La lógica de los afectos como ya se mostró, principalmente en la explicación de las pasiones, se da de manera singular y depende de la forma en que una persona ha sido afectada. Siendo así que, por ejemplo, una imagen afecte a unos de tristeza y a otros de alegría, no porque la imagen tenga en si misma cierto afecto sino porque las personas están acostumbradas a asociar las imágenes de cierta manera. Para Espinoza una cosa es la imagen y otra cosa es el afecto. Aunque este triste porque mi perro se murió, el afecto de tristeza es una cosa mientras que la imagen del perro muerto es otra, por eso a mis amigos la imagen de mi perro no les generara tristeza necesariamente. Sin embargo los afectos que nacen de la razón no son producido por imágenes externas sino por el conocimiento verdadero de mi propio ser y el de mis afectos, este conocimiento al ser producido por mí genera, ahora sí, necesariamente alegría producida por mí. De ahí que el conocimiento producido por mí, de mi fuerza inmanente, se identifique con mi afecto de alegría.

Se podría detener el análisis aquí y resumir que la razón siempre es buena, que es útil porque procura la vida alegre y nos conduce al amor a Dios, que es la mayor perfección del hombre. Sin embargo omitiríamos la verdadera utilidad de la razón-afecto, la cual se da en el Estado. Lo que me propongo exponer en el siguiente apartado es la utilidad de la razón en el hombre que está inmerso en un cuerpo social. Explicare como es que adquiere las pasiones tristes que son ajenas a su naturaleza, por qué se cultivan estas pasiones, y cuál es la forma en que el sabio se procura en un mundo de pasiones y violencia. Además explicare cual es para Espinoza el deber del Estado y por qué la razón-afecto, por qué los hombres libres son lo que más le sirve a la sociedad, respondiendo así, de forma completa a la pregunta que guía esta investigación ¿Por qué la razón de Espinoza es lo más útil para los hombres?



## TERCERA PARTE

### 3.1.- El individuo superior

#### 3.1.1.- La necesidad de vivir en sociedad.

El hombre nace dentro de una sociedad preestablecida, por más pequeña que esta sea. Cuando nacemos, nacemos dentro de un seno familiar, y a la vez esta familia nace dentro de un seno social, que se articula a través de ciertas leyes dictadas por los líderes sociales, los cuales conforman el Estado. Las fuerzas con que un hombre nace, como resulta evidente, son insuficientes para darse a sí mismo la posibilidad de vivir, es bastante simple observar cómo es que los hombres necesitamos de la madre (o de cualquier mayor) para poder sobrevivir nuestros primeros años. Sin embargo las fuerzas que adquirimos después siguen siendo insuficientes para asegurarnos la existencia de forma constante pues las fuerzas del resto de la naturaleza son infinitas, mientras que las fuerzas de un *conatus* siempre serán limitadas (E4P3). Pero además de permanecer en la sociedad por el simple hecho de la supervivencia, es menester hacerlo si se quiere alcanzar el más alto grado de felicidad, para perfeccionarme, necesito ciencia, lenguaje, métodos, etc. pues lo más útil para mí es la razón, como dice Espinoza:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige por consiguiente que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia -lo que realmente le sea útil-, apetezca todo aquello que conduce 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 necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte. (E4P18esc)

Para el autor de la *Ética* no hay cosa más útil que la razón, y todos los esfuerzos de la razón están hechos para asegurar el ser. Pero como se acaba de decir, un hombre sólo es incapaz de llevar a cabo este trabajo. La razón necesita cultivarse y el cuerpo necesita muchos cuidados. Si por accidente terminara en una isla desierta o bien me esforzaría en estar alerta todo el tiempo ante el medio hostil o bien me dedicaría a cultivar mi razón. Pues bien, para poder asegurar mi existencia durante un periodo constante de tiempo me sirvo de otros para que nos cuidemos mutuamente, así cada uno se preocupara menos por su supervivencia y tendrá más tiempo para perfeccionarse a sí mismo, para dedicarse al conocimiento de Dios. Es por ello que lo más útil para los hombres resulta ser el vivir en comunidad. Pero ¿por qué?

Simplemente porque el cuerpo social resulta ser más potente que el cuerpo individual, como dice Espinoza:

Si, además, tomamos en cuenta nuestra alma, veremos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que no son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. (E4P18esc)

Los hombres tienen un limitado poder de existir cuando se les considera individualmente (E2A1). Este límite es un cierto grado de la infinita potencia divina. Cuando algo es de una naturaleza similar a la mía me compongo con ella. Cuando me compongo con otro modo se dice que entablo una relación tal que suma mi grado de potencia con su grado de potencia resultando de esto un *individuo superior*, más potente, pues está constituido por mi potencia y por la de aquel otro. Si nuestra alma estuviera encerrada en sí misma sería como una prisionera a la que se le ha impedido la posibilidad de aumentar su poder. Solo un alma que está abierta al encuentro con otros cuerpos puede perfeccionarse, puede aumentar su conato y conocerse de una manera clara y distinta pues el alma solo se conoce a través de sus afecciones (E2P19). Entonces, en la medida en la que nos abrimos a los encuentros, nos abrimos a los buenos encuentros (ideas adecuadas) que nos llevan a unirnos a otros individuos que concuerdan en naturaleza con nosotros. Es decir, siguiendo la razón nos unimos a los otros porque es lo que más nos conviene; notamos que los otros hombres tienen algo en común con nosotros y eso común nos alegra, aumenta nuestra potencia y establecemos una relación tal que no podemos ser concebidos sino como un nuevo individuo más potente. Asegurar la relación que me une a los otros individuos no es otra cosa que asegurar mi propia existencia y buscar mi propia perfección. La seguridad y el perfeccionamiento individual son impensables sin pensar al individuo dentro de un cuerpo social: “*No afirmo mi ser, no aumento mi potencia de obrar, sino en y por la relación con otros: el alma se esfuerza por imaginar esto y en salvar los obstáculos que se interponen*”<sup>87</sup> La alegría, en efecto, es el afecto encargado de aumentar mi potencia a través de los buenos encuentros con otros cuerpos y para Espinoza esos otros cuerpos son los cuerpos de los otros, de los que me rodean, de los que conforman la sociedad en la que vivo. El esfuerzo del

---

<sup>87</sup> KAMINSKY, GREGORIO. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 108.

conatus consiste en la búsqueda de los encuentros de conveniencia, la búsqueda de las relaciones interpersonales que me ayuden a afirmar mi propio ser. Me afirmo, en primera instancia, en mi relación con los otros.

### 3.1.2.- El individuo superior de pasiones tristes.

Sin embargo, como bien se sabe los hombres no están naturalmente dirigidos por la razón. “*el hombre, está sujeto, siempre, necesariamente, a las pasiones*” (E4P4esc), naturalmente soy movido a actuar por fuerzas que me son ajenas, esto es, según la imaginación. Para Espinoza los hombres no se congregan en comunidades porque su razón los haya dirigido a ello, lo hacen porque les da miedo morir. El miedo es un poderoso impulsor para los que conocen inadecuadamente las cosas. El deseo de multitud nace del miedo como lo explica Negri:

Pero el temor a la soledad es algo más que un simple temor: un deseo de multitud, es decir, de la seguridad en la multitud. Antes de que ese deseo se logre expresar, las singularidades se encuentran no obstante en una situación extraña y –en ciertos aspectos- ambigua, fenomenológicamente determinada.<sup>88</sup>

Espinoza no puede ser considerado un individualista, ya que él piensa al hombre desde lo común. La multitud, o si se quiere, la sociedad, nace del deseo común de no estar solo; o bien, como dice Negri, de un miedo común. La multitud nace del deseo de querer estar con los demás. La multitud está hecha para alejarnos de las pasiones libre y acercarnos a la libertad, para hacer-libertad. Estar fuera de la multitud, de lo común, es estar fuera de la posibilidad de libertad, es estar absolutamente determinado. Esto es, estar completamente excluido de la posibilidad de hacerse dueño de la propia potencia. Es por eso que Adán en el paraíso no pudo ser libre, pues no era un habitante de lo común. Y lo común es el único camino hacia la libertad.

Al final del capítulo anterior se observó que Espinoza establecía la distinción entre el sabio y el ignorante a la base de la distinción ética de bueno y malo. Existen, entonces, sociedades conformadas por hombres buenos y hombres malos, hombres que se guían según la razón y

---

<sup>88</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 84.

hombres que se guían según la pasión; la construcción de lo común dependerá del estado de los individuos: lo común que nace de los individuos guiados según su razón o lo común que nace del miedo de los individuos que la componen. El estado que nace de la pasión, se verá más adelante, tiene como objeto la sola obediencia de sus súbditos, en estas sociedades no importa la fuerza inmanente de los individuos sino su obediencia:

La razón está al principio de una distancia ética, entre <<los que viven bajo su conducción>> y los que permanecen bajo la conducción del sentimiento, los que se liberan y los que permanecen esclavos. Pero el estado civil distingue solamente los justos y los injustos, según su obediencia a sus leyes. Habiendo renunciado a su derecho de juzgar lo que es bueno y malo, los ciudadanos se entregan al Estado, que recompensa y que castiga.<sup>89</sup>

La razón nos sirve para distinguir al libre del esclavo. La razón nos enseña en cierta medida que hay hombres más perfectos, hombres que se auto-afirman que se esfuerzan en hacerse felices, en aumentar su potencia, y hombres menos perfectos que viven arrastrados por sus pasiones, siendo felices a pequeños ratos, son felices cuando tienen suerte; en ellos no existe un verdadero esfuerzo por afirmarse, por volverse libres. En la sociedad estos estados éticos son omitidos, no tienen valor. En la sociedad lo que importa es la obediencia y cada hombre es considerado “mejor” o “justo” o “virtuoso” según su grado de obediencia; al contrario serán considerados como “injustos”, “peores” o “malvados” a aquellos hombres que desobedezcan sin importar si es un libre o un esclavo. El objeto del estado no es la libertad de sus sujetos, el objeto del estado es el orden que se ejerce por medio de la obediencia ya que la idea de una sociedad donde todos los hombres se guían por la razón es para Espinoza una fantasía:

Sin embargo, vemos al mismo tiempo que la vía indicada por la razón se nos muestra muy difícil. Los que acarician la ilusión de que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas.<sup>90</sup>

Para Espinoza la idea de una multitud en la que todos sus miembros están juntos por la sola alegría que les provoca estar juntos (según la guía de la razón), no es más que una quimera, y no porque en sí misma sea una cosa imposible sino porque es tan difícil que parece imposible. Los hombres son guiados comúnmente por sus pasiones y si están juntos es solo

---

<sup>89</sup> *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 259.

<sup>90</sup> Espinoza, T.P. pág.144

porque les da miedo la muerte, les da miedo ser abatidos por el resto de la naturaleza. Los hombres cuando están juntos se limitan a soportarse pues viven entre odios, celos y querellas, es por ello que el estado se ve en la necesidad de dominarlos. La misión del estado, en una multitud pasional, no es la de la libertad sino la de coacción que posibilite la seguridad.

Para lograr que los hombres obedezcan se generan estándares, conceptos trascendentes es que sirven como modelos a seguir. Estos modelos ayudan a generar una imagen común de los hombres a través de las cuales se genera una regla para poder juzgarlos. Se crean, por ejemplo, las categorías de Bien y de Mal, para saber quién obedece y quién no. El bien y el mal, consideradas como categorías universales solo tienen un efecto negativo de coacción. Para Espinoza el bien y el mal solo alcanzan un valor real cuando se les considere como procesos inmanentes del individuo, (lo que Deleuze llama bueno y malo), como una producción propia del sujeto a partir de su relación con lo externo:

En este sentido, el deseo mismo es el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal, ya que su satisfacción, mediante la aprehensión y posesión de diversos objetos, es el fundamento para dar cumplimiento a la forma del hombre como perseverar en el ser. En tanto los objetos satisfacen cabalmente el deseo del hombre, son buenos y, en tanto lo contrarían, son malos, ya que le impiden promover su conato y afirmar su forma como poder existir.<sup>91</sup>

Se puede entender ahora lo que Espinoza menciona en el T.R.E, cuando dice que el bien y el mal son relativos. Como señala Ezcurdia, para Espinoza la determinación de la moral se produce desde la esencia del individuo y no por una ley que le es impuesta desde fuera. El hombre articula la moral desde su esencia, esto es, desde su deseo de perseverar en el ser (cuando no es así, es porque se le ha impuesto una moral para controlarlo); Espinoza mismo dice: *“Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo”* (E4P19). Todo cuanto favorezca este permanente deseo, todo aquello que posibilite la permanencia de las relaciones que componen al sujeto será considerado como bueno; y todo aquello que las desfavorezca será malo. La moral no nace de un Dios caprichoso y trascendente. La moral nace de la potencia inmanente de los hombres.

---

<sup>91</sup> José Agustín Ezcurdia Corona, *Espinoza ¿místico o ateo?*, Pág. 30.

### 3.1.3.- Las ideas universales y las pasiones tristes en la construcción de la sociedad.

Como seguramente ya se advierte Espinoza estrecha la relación entre categorías universales o trascendentes con las pasiones tristes. Como se vio en el capítulo anterior las ideas universales forman parte del primer género del conocimiento, esto es, un conocimiento parcial y limitado. Recapitulando brevemente: estas ideas se forman en mí cuando mi capacidad de recibir imágenes es rebasada, entonces reduzco todas esas imágenes a una sola, así se crean las categorías de Ser, Cosa, etc.; y a su vez cuando simplifico un determinado número de imágenes que tienen algo en común, a una imagen común, genero el universal *hombre racional*, por ejemplo.

Como los hombres conocemos naturalmente según ideas universales (E1, Apéndice), es decir, según el primer género del conocimiento, es normal que la construcción de la multitud se articule según este tipo de conocimiento. La construcción de la multitud, insisto, no se hace desde el conocimiento claro y distinto de la razón, sino desde el conocimiento mutilado y confuso de la imaginación, o dicho de otra forma, lo común se hace desde los afectos que son pasiones. El problema es el siguiente: como la comunidad se crea a partir de las ideas universales, las pasiones tristes estarán a la base de esta comunidad. Las ideas universales siempre generaran pasiones como la tristeza y el odio.

Lo que hace la idea universal es quitar la esencia del individuo singular y proclamarse ella misma como la esencia de todos los individuos singulares. El sujeto al ser excluido de su esencia es excluido de su felicidad. El ideal de libertad que se fundamenta en la comunidad es corrompido por la idea universal.

Pero ¿Por qué estas ideas son tan fecundas? ¿Por qué no se les supera y se avanza a un principio genético que le devuelva su ser a los hombres? ¿Por qué la sociedad se fundamenta en ideas inadecuadas que expresan pasiones tristes? Las respuestas a estas preguntas, se encuentran, de manera detallada, en el *Tratado Teológico-Político*. En este texto Espinoza realiza una especie de genealogía, de manera muy similar a como siglos después lo haría Nietzsche. Digo que el análisis de Espinoza se asemeja al nietzscheano pues tanto en la *Ética*, con el método geométrico, como en el T.T.P. con una suerte de método histórico y una

exégesis de la biblia logra des-cubrir “*Ese taller donde se fabrican ideales*”<sup>92</sup> Para Espinoza la institucionalización de la religión de la que, a su vez, se sirve el Estado, no es más que un montón de mentiras, la forma de esparcir el miedo y el odio que tiene como único fin el dominio de los hombres. Espinoza se preguntaba por qué una religión que supuestamente se basa en el amor termina por inspirar la guerra, la intolerancia, el odio, el arrepentimiento, etc. la respuesta de Nietzsche seguramente le hubiera agradado, para éste último los valores de amor, justicia y bondad, no eran más que una cortina que encubría los valores de venganza odio y malicia<sup>93</sup>.

### 3.1.4.- La formación y función del Estado.

Antes de continuar, me permito un pequeño paréntesis. Ya he dicho que la potencia del individuo lo lleva a producir la potencia de lo común (de la comunidad), ya sea por dictamen de la razón, ya por el del temor. Sin embargo falta mencionar que en la construcción de lo común se integra la construcción de la institución que se hace Estado. La institución tiene como metas las mismas metas de la comunidad que la crea. La meta, la “finalidad”, es el desarrollo pleno de la existencia de los individuos, es decir, la felicidad o beatitud, al menos así lo entiende Negri:

La consistencia del concepto de multitud se encuentra pues en la tensión de un deseo común. Y sobre este deseo común se funda la <<institución>>. Por lo tanto, no hay más que un hacer-multitud que es también un hacer-institución, porque el hacer es la realidad misma de la multitud. Se comprende perfectamente que no hay multitud sino para la libertad, en la libertad.<sup>94</sup>

La multitud nace de un deseo común, es decir, de lo común. La multitud se hace a partir del deseo de multitud de múltiples sujetos. Pero el carácter activo no cesa en la multitud misma

---

<sup>92</sup> Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, tratado primero, página 70.

<sup>93</sup> Cfr. Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, tratado primero. Alianza, Madrid, 2011. página 71.

Al respecto escribe Nietzsche: -<<Comprendo, vuelvo a abrir los oídos (¡ay!, ¡ay!, ¡ay!, y cierro la nariz). Solo ya ahora ya oigo lo que antes decían con tanta frecuencia: “nosotros los buenos – *nosotros somos los justos*” – a lo que ellos piden no lo llaman desquite sino “el triunfo de la *justicia*”; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la “*injusticia*”, el “*ateísmo*”; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza (“más dulce que la miel”, la llamaba ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus “hermanos en el amor”, como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra.>>.

<sup>94</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 22.

ya que de ella deviene la institución. El hacer-multitud deviene hacer-institución. Tanto la multitud como la institución nacen para salvaguardar el deseo de los sujetos que habitan en el hacer-multitud, y ese deseo es el de la libertad, de la felicidad. La multitud y la institución tienen como fin hacer las condiciones necesarias para permitir la libertad y para guarnecerla.

Sin embargo, si la multitud no es guiada por la razón, si es guiada por las pasiones y los vicios, de lo que se encargara la institución que se hace de la multitud, no será la de asegurar los designios de la razón sino los designios de la pasión.

Lo común no está exento de corrupción. La multitud, acumulación de potencias comunes, también tiene vicios, pues es un cuerpo más que puede afectar y ser afectado. La multitud es un cuerpo más, con pasiones, con alegrías y tristezas. La corrupción de la multitud es la corrupción de las sociedades, del Estado y de las instituciones políticas. Espinoza, teniendo en cuenta la naturaleza de la pasión que es el sentir común del pueblo, concibe al Estado como aquel que está hecho para hacer cumplir la ley por medio de la coacción y lo describe en la *Ética* de la siguiente forma:

Así pues de acuerdo con esta ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede suprimir los afectos (por el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte), sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*. (EE4P37esc.II)

El Estado de pasiones tristes que gobierna a los hombres de pasiones tristes, tiene como único fin el hacer que se cumplan las leyes utilizando cualquier medio de coacción. Muy distinto es el estado de hombres libres como se verá más adelante. El Estado es el que manda y los ciudadanos los que obedecen, pues al Estado se le ha dado el derecho de juzgar lo que es bueno y lo que es malo, se ha apropiado del derecho que le pertenecía a cada uno de los hombres, para aplicarlo él solo<sup>95</sup>.

Deleuze es bastante realista en este punto<sup>96</sup>, pues aunque bien es cierto que puede existir una sociedad de hombres libres, de hombres que guían sus vidas según la razón, dicha sociedad

---

<sup>95</sup> Espinoza escribe: “el derecho natural de cada uno de ser su propio juez acaba necesariamente con el estado político” Cfr. Spinoza. *Tratado político*. pág. 157.

<sup>96</sup> Cfr. DELEUZE, GILLES. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik editores, Barcelona, 1999: “Como mostrara Spinoza, en cualquier sociedad se trata de obedecer y solo de eso: por esta razón, las nociones de



no existe. Sólo existen gobiernos, países, donde la relación primordial es la del amo y el esclavo; donde hay quien manda y quien obedece y toda la sociedad se reduce a acatar las leyes de quien las impone y toda la axiología que se deriva de ello es meramente social.

### 3.1.5.- El diagnóstico de Espinoza.

Volvemos al tema. Espinoza ha dicho que la construcción de un individuo superior, de un individuo que sobrepase las fuerzas de los hombres, es necesario para que estos alcancen su máximo perfeccionamiento. Pero por otro lado Espinoza nos dice que lo común se construye desde las ideas inadecuadas, desde las pasiones, en especial las tristes. El diagnóstico de la sociedad de su tiempo (que es bastante similar al de la nuestra) se deja ver a lo largo de la *Ética subterránea*<sup>97</sup> como la llama Deleuze, pero con mayor contundencia en la introducción del *T.T.P.*:

Si los hombres fueran capaces de regirse constantemente por una regla preconcebida; si constante les favoreciera la fortuna, tendrían el alma libre de supersticiones. Más como suelen hallarse en situaciones tan difíciles que se imposibilitan adoptar resolución alguna racional; como casi siempre fluctúan entre el temor y la esperanza, por bienes que no saben desear moderadamente, su espíritu esta siempre abierto a la más exagerada credulidad. Vacilan en la incertidumbre; el menor impulso les mueve en mil rumbos diferentes, y a su inconstancia se agregan las fatigas del temor y la esperanza. Por lo demás, observable en otras situaciones y le hallareis confiado en el porvenir, lleno de orgullo y jactancioso.<sup>98</sup>

Espinoza diagnostica la condición humana más común. El hombre es determinado a actuar y a pensar de tal o cual manera dependiendo de las circunstancias en las que se encuentre. Si la naturaleza fuera siempre favorable, si los hombres fueran siempre afectados de alegría el hombre sería libre con el mínimo esfuerzo. Pero la realidad es muy distinta, las condiciones generalmente son poco favorables para permanecer en la existencia, la vida está siempre amenazada y el conocimiento inadecuado es el menos preferible pero el más inmediato y el más útil; las circunstancias no favorecen el cultivo de la razón, el hombre es más determinado a ser esclavo que a ser libre. Ese cúmulo de factores determinan a los hombres como

---

*falta, de mérito y de demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia”.*

<sup>97</sup> Deleuze le da este nombre a las partes de la ética que no siguen el orden riguroso de la geometría, y en los que se puede leer a un Espinoza más humano, más pasional. Estas partes de la *Ética* esta conformadas principalmente por los Escolios, Corolarios y Apéndices. Cfr. Deleuze Guilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2001.

<sup>98</sup> Spinoza Baruch. *Tratado teológico-político*. pág. 19.

temerosos. Buscan alivio en cualquier superstición, por más ridícula que ella sea, se vuelven viciosos, rencorosos, esperanzados, en fin, son gobernados por toda pasión triste imaginable. Sin embargo quienes se encuentran en situaciones un poco más provechosas, quienes gozan de ciertos bienes que el resto no, se vuelven orgullosos, soberbios, llenos de falsa confianza en sí mismos, dichosos de que el resto sufre lo que ellos no. Los hombres son, casi siempre, esclavos de pasiones tristes que se pretenden alegres.

La institución, por ende, será tan corrupta como lo sea la comunidad. Los dirigentes de las instituciones nacen de la comunidad, nacen con los afectos que son comunes. Sin embargo el poder que se les ha dado es mayor al que el resto de los ciudadanos tiene, de ahí que ellos hagan más visibles los afectos de la comunidad y ejerzan sus pasiones con una mayor capacidad de afección. Si la sociedad es corrupta, el gobernante lo será, y mientras más corrupto sea tendrá más beneficios que el resto; de ahí que el gobernante haga todo cuanto pueda por permanecer con el poder que ejerce, incluso la creación de *ideales* que no hagan otra cosa que apestar a mentiras. Pero ¿Cómo es que la sociedad se ha estancado en las ideas inadecuadas? La respuesta la encuentra Espinoza en la forma en la que las religiones han interpretado a Dios y de los mecanismos de dominación que han creado para el Estado.

### 3.2.-La religión.

#### 3.2.1.- El conocimiento inadecuado de Dios.

Para Espinoza la religión se genera como la intención de ayudar a que los individuos existan plenamente, sin embargo las ideas inadecuadas corrompen estas intenciones, pues la religión se orquesta desde la imaginación. La religión se corrompe desde que a la idea de Dios, que es la idea central de cualquier religión, se le comienzan a atribuir cosas que son ajenas a su naturaleza. El hombre, acostumbrado a conocer por medio de la imaginación, no se le ocurre pensar a Dios sino con la imagen de lo que considera más perfecto, con la imagen de sí mismo. Cualquier Dios antropomorfo es, para Espinoza, el signo de un conocimiento inadecuado de Dios. Al contrario, el Dios de Espinoza carece de forma porque carece de límites. Espinoza en su exégesis de la biblia utiliza como modelo a Moisés para ilustrar la

forma incorrecta de comprender a Dios, para él, aunque Moisés no le da una forma corporal a Dios le da una forma humana al mostrarlo como un Dios celoso, como un Dios pasional.

Si alguno quiere pesar cuidadosamente estas palabras, reconocerá claramente que Moisés pensaba que Dios, que es un ser eterno, que ha existido, existe y existirá siempre (por eso le llama Jehová, palabra que indica los tres momentos de la existencia), pero que nada ha enseñado acerca de su naturaleza sino que es misericordioso, bueno y más que todo celoso, según se demuestra en muchos pasajes del Pentateuco. Créale diferente también de todos los demás seres, de tal suerte, que no pudiera expresarse por ninguna imagen ni ser visto, no tanto por la misma imposibilidad de la cosa como por causa de la debilidad humana.<sup>99</sup>

Si algo no caracteriza al profeta es el conocimiento adecuado de la idea de Dios, tal como lo era el de Moisés según Espinoza. Para Baruch el saber de lo divino que tenía Moisés era incompleto; le atribuía perfección, omnipresencia, poder absoluto y eternidad, pues bien sabía que es, ha sido y será (Jehová). Sin embargo Moisés creía que Dios tenía cualidades morales como la bondad, la ira que le provocaba sus celos ante falsos dioses, y un profundo amor por los hombres que lo hacía misericordioso. Sin embargo ignoraba su naturaleza, él solo le atribuía las cualidades más perfectas que conocía. En la doctrina de Moisés no se encuentra rastro alguno de la exacta composición de Dios, él no explica la esencia divina, ni demuestra nada sobre Dios. Además, como Espinoza observa, la potencia imaginativa no alcanza para conocer verdaderamente a Dios, es por esto que Moisés no puede generar imagen alguna de él y lo concibe como un ser invisible.

El antropomorfismo pasional se conjuga con la *causa final*: “*incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas a 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.*” (E1, Apéndice). El conocimiento inadecuado hace que se interprete a Dios como un servidor a los hombres y al mismo tiempo como un juez. Para quienes conocen de manera inadecuada a Dios, creen que este premia al justo y castiga al injusto. Creen que Dios tiene un *telos* para sí mismo y para los hombres.

El conocimiento inadecuado de Dios es el primer síntoma de una comunidad pasional. El conocimiento inadecuado de Dios que se ha vuelto dogma es el síntoma principal de una sociedad triste. Para Espinoza la institucionalización del conocimiento inadecuado de Dios

---

<sup>99</sup> Spinoza Baruch. *Tratado teológico-político*. pág. 44.

que realizaron las religiones es el fundamento de toda organización Estatal posterior. La lectura general de Negri invita a pensar el vínculo que existe entre ontología y política; lo cual permite plantar lo siguiente: el conocimiento inadecuado de la Naturaleza es el fundamento ontológico de un estado que se funda en la imaginación y en las pasiones. El individuo-pasional se hace comunidad-pasional y esta a su vez se hace institución-pasional. En esto está pensando Kaminsky cuando introduce la noción de *torsión*: “*Esto es el producto de una torsión; los hombres están torcidos y la conciencia, la religión o la pura Razón no los endereza sino que profundizan estos desvíos*”<sup>100</sup> En efecto, se ha hecho que los hombres luchen por su esclavitud como si fuera por su libertad. Lo que Kaminsky nos quiere decir es que estamos torcidos y que esta torsión se nos ha impuesto por medio de la religión, la idea de una razón casi teocrática y otras mediaciones imaginarias. Son estas mediaciones, o mejor dicho, estas pasiones tristes las que nos llevan a volcar contra nuestro conato, por lo tanto no son ellas la causa de la felicidad, de la des-torsión. Pero antes de avanzar al domino que tienen los líderes religiosos (que posteriormente serán los líderes políticos y actualmente los líderes económicos) sobre el resto de la comunidad, es necesario observar cómo es que éstos interpretan las leyes de la naturaleza. Es preciso observar cómo es que las leyes inmanentes de la naturaleza se interpretan como leyes abstractas y sobrenaturales y cómo es que las reglas inmanentes, las reglas que descubre la razón para asegurar la supervivencia y aumentar la propia potencia, son interpretadas como órdenes dadas por un Dios celoso.

### 3.2.2 La interpretación de las leyes.

La forma en que la multitud entienda la naturaleza, la ley natural y el derecho natural, determinará, en buena medida, la forma en que sea comprendida a su vez la ley y el derecho civil. Para Espinoza la forma en la que se entienden las leyes de la naturaleza según la imaginación, no es como un entendimiento de la causalidad, es más bien una orden que se le da al sujeto; por ejemplo, Espinoza ilustra este punto cuando interpreta la forma en la que Adán entendió el dictamen divino de no comer la manzana del árbol prohibido, en este

---

<sup>100</sup> . KAMINSKY, GREGORIO. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág.21

ejemplo Espinoza dice que Adán no entendió aquello como una advertencia sino como una orden:

Por esto Adán comprendió aquella revelación, [no comer el fruto del árbol] no como verdad eterna y necesaria, sino como una ley o mandato seguido de premio o castigo; no por la necesidad o naturaleza del acto realizado, sino por el querer de un soberano y su absoluta voluntad. Por consiguiente, esta revelación no tuvo el carácter de una ley y Dios tuvo el carácter de un legislador o soberano solamente para Adán y por imperfección y defecto de su conocimiento.<sup>101</sup>

Dios enseñó a Adán exactamente de la misma forma que un padre le enseña a un hijo, no para el bien del padre sino para el bien del hijo. Pero planteemos un ejemplo de esto. Supongamos que un padre quiere, por primera vez, indicar a su hijo que no se acerque a los venenos que guarda en la casa porque son peligrosos; si el padre explica la condición científica del veneno al niño, si le arguye que al encontrarse el veneno con su cuerpo este último se descompondrá y significara su muerte, el niño, que es guiado por sus pasiones, que solo es arrastrado por lo que estimula su carne, pero que no es guiado por su entendimiento, seguramente hará caso omiso a las advertencias del padre y al menor descuido correrá hacia el veneno. Sin embargo si el padre amenaza al niño con golpearle o privarle de algún placer si toca el veneno, o bien, si le promete la recompensa de algún caramelo o juguete por no acercarse, seguramente el niño cumplirá con la orden, aunque no entienda por qué no se debe acercarse y tenga un conocimiento inadecuado de la ley del padre. En el segundo caso el niño pensará que no debe acercarse al veneno porque su padre no quiere y no porque ello asegura su supervivencia. Este ejemplo es análogo a lo que Espinoza dice acerca de Adán, quien no conoce por la razón sino por medio de la imaginación.

El conocimiento inadecuado de la naturaleza es atravesado por una carga moral. El conocimiento de lo real, en el primer género de conocimiento, es interpretado bajo las categorías de bien y mal, justicia e injusticia, castigo y recompensa. El conocimiento inadecuado de Dios, estructurado a partir de ideas universales, componen una metafísica de la trascendencia, metafísica que va acompañada de una carga moral. Lo real queda compuesto, entonces, por metafísica-moral. Antaño resultaba más visible esta relación entre la metafísica que trataba de dar cuenta de la totalidad de lo real y la moral. La realidad

---

<sup>101</sup> Tratado teológico-político, Spinoza Baruch. Ediciones Orbis, Madrid, 1890. pág. 63. Los corchetes son míos.

cristiana incluía el castigo eterno y la salvación eterna, algunas cosmovisiones dhármicas promovían la idea del Karma y la reencarnación aún vigentes; incluso actualmente los análisis de Foucault han demostrado que incluso la ciencia positivista no está exenta de esto<sup>102</sup>.

La interpretación de la ley natural es entonces planteada en términos de orden y obediencia, y si de la ley natural se deriva el derecho civil (recuérdese que para Espinoza ley Natural y Derecho Natural son lo mismo) entonces este quedara expuesto en los mismos términos pues como dice Espinoza:

Sin embargo, como la mayoría de las gentes no ve desde luego el verdadero fin de las leyes, y son incapaces de comprenderle y de seguir su vida por la razón, los legisladores, para obligar a todos a la obediencia, han tenido que adoptar este medio: les han propuesto un fin distinto del que necesariamente resulta de la naturaleza de las leyes, prometiendo a los que las observen los bienes más apreciados por el vulgo, y amenazando a los que se a violarlas se atrevan con los más temibles castigos, y de esta suerte han querido sujetar al vulgo como a caballo enfrenado.<sup>103</sup>

Aunque las leyes civiles se han hecho para la conservación de la especie humana, y su fin no es otro sino la preservación de la vida, Espinoza nota que el vulgo no tiene en consideración tales fines; el vulgo, al ser guiado por sus pasiones y no por su razón, no alcanza a ver la verdadera utilidad de las leyes por lo cual el soberano se ve en la necesidad de obligarlos a cumplirlas. Para hacer que el vulgo acate las reglas, el soberano se sirve de ciertas artimañas, por un lado, seduce a los hombres, haciéndoles falsas promesas; les dice por ejemplo que serán dignos de los más preciosos placeres carnales si acatan las órdenes. Y por otro lado los convence de acatarlas amenazándolos con castigos espectaculares si desacatan las leyes; es

---

<sup>102</sup> Cfr. Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, págs. 181 y 186. En *Historia de la locura*, por ejemplo, Foucault desarrolla como la ciencia médica a cargado consigo términos éticos y jurídicos como justicia y castigo, y como es que estos términos, que no son propios de la ciencia positiva, están incrustados en el desarrollo de la medicina y sus técnicas, lo que le ha permitido una concepción del tiempo que transgrede la linealidad temporal. Acerca de la moral impresa en la medicina dice: “El internamiento está destinado a corregir, y si se le fija un término, no es el de curación sino, antes bien, el de un sabio arrepentimiento” y “La locura, en el devenir de su realidad histórica, hace posible en un momento dado un conocimiento de la alienación en un estilo de positividad que la cierge como enfermedad mental; pero no es este conocimiento el que forma la verdad de esta historia y la anima secretamente desde su origen. Y si, durante un tiempo, hemos podido creer que esta historia terminaba allí, ello ocurrió por no haber reconocido que la locura, como dominio de experiencia, nunca se agotaba en el conocimiento médico o para-médico que podía tenerse de ella. Y sin embargo, el hecho del internamiento en sí mismo, podía servir de prueba.”

<sup>103</sup> Spinoza Baruch. *Tratado teológico-político*. Ediciones Orbis, Madrid, 1890. pág. 59-60.

esta una de las utilidades que tiene el concepto de infierno en algunas religiones. Es así, pues, que se cumple la máxima espinozista, la cual nos dice que la mejor manera de gobernar y obligar a los hombres a cumplir la ley es por medio del miedo y de la esperanza.

### 3.2.3.- El miedo y la Esperanza, los pilares de la alienación.

Quien mejor ha utilizado los medios psicológicos de dominación es la religión, o al menos así lo deja ver la lectura que hace Dámaso de Espinoza:

Para Spinoza la religión no era sino un instrumento dirigido a gestionar los sentimientos básicos que se suscitan en torno a la muerte: el miedo y la esperanza. Mediante ellos, decía Spinoza, la religión sirve como herramienta política para obtener la obediencia.<sup>104</sup>

Como ya he mencionado, Espinoza desarrolla un análisis de los dispositivos afectivos de la dominación. Los dispositivos afectivos con los que se domina al pueblo están diseñados para gestionar todas las pasiones que disminuyan la potencia y como la muerte es la mayor forma de expresión de impotencia humana, los afectos que la rodean serán los predilectos de la religión. De entre todos los afectos tristes que rodean la imagen de la muerte los que más destacan son la esperanza y el miedo. La esperanza y el miedo se subliman en la manifestación simbólica del cielo y el infierno. Pero ¿cómo es que la esperanza y el miedo pueden ejercer un efecto de dominio en el hombre? Para empezar es necesario recalcar que estos afectos provienen de un conocimiento inadecuado de las cosas. El miedo y la esperanza, además, van siempre de la mano, la primera esta siempre basada en la tristeza y la segunda en una alegría inconstante (E3, definición de los afectos, XII, XII y Explicación). La muerte ofrece una tristeza constante al hombre (miedo). La muerte, por si misma, carece de valor, es un modo más, una expresión más de las infinitas formas de manifestarse de Dios. El valor que le demos a la muerte dependerá de la idea adecuada o inadecuada que tengamos de ella, por ejemplo, si creemos que la muerte es un ente antropomórfico y malvado que se sacia con el sufrimiento sin duda nos formaremos una idea poco precisa pero atemorizante de la muerte. Para el hombre libre la muerte es un proceso natural que se da por la apertura necesaria de nuestro cuerpo con otros. La reflexión del hombre sabio es sobre la vida mas no sobre la

---

<sup>104</sup> Damasio Antonio. *En busca de Spinoza*; traducción de Juanfomenec Ros. Editorial Crítica, Barcelona, 2009. p.17.

muerte, pero para el hombre débil, el ignorante, la imagen de la horrorosa muerte es una constante, y la imagen de la impotencia genera afectos tristes.

Lo que hace la religión con el miedo y la esperanza es negar la potencia del hombre y exaltar su impotencia. La idea de impotencia es ajena al individuo, su ser consiste en expresar a Dios tanto como le es posible según su naturaleza, lo que hace la religión es hacer que esa afirmación de la propia potencia, de Dios, se exprese al mínimo. La religión implanta como modelos las pasiones tristes, las sublima como salvación eterna y expresa como pecado las pasiones alegres que pueden convertirse en alegrías activas. Lo que hace la religión, a través de las pasiones tristes, es alienar a los hombres:

Las tristezas conspiran contra el esfuerzo de imaginar algo que sienta la potencia de obrar; pero, siendo la esencia del hombre pura positividad, el sentimiento de la propia impotencia, *no puede tener lugar sino cuando es suscitado por el efecto de otro en uno mismo, el cual restringe o debilita las propias fuerzas o energías esenciales*. No nos parece abusivo denominar a este estado y proceso de entristecimiento intersubjetivo: alienación.<sup>105</sup>

En la lectura que realiza Kaminsky de Espinoza se intenta exaltar el papel del hombre como fuerza afirmativa, como expresión de ser; en esta lectura no cabe la posibilidad de la negación del propio ser pues la esencia del hombre es perseverar en él (*conatus*). Cuando el hombre es invadido por una pasión triste que lo hace pensar en sus limitaciones, en su negación, esta pasión no puede tener su origen en otro lugar más que fuera de él, fuera de su ser. Al afecto (pasión triste) de otro, que se interioriza en los des-encuentros y disminuye la potencia de obrar, se le llama afecto alienante o alienación.

El objetivo que se propone la élite política es la de alienar al resto de los sujetos que conforman la polis, esto con el fin de mantener su estatus y sus beneficios (para permanecer en su ser). Mientras más impotentes y más tristes se vuelven los sujetos es más fácil dominarlos. La religión ofrece la esperanza de un bien mayor y el miedo a un mal mayor. Cuando el sujeto es alienado con los dogmas del castigo eterno y la recompensa eterna, está dispuesto a hacer todo aquello que le diga su salvador, su mesías, su cura, su pastor, etc. Es cierto, los hombres quieren saber, conocer, ser buenos, componer sus relaciones, ser felices ¿qué hace la religión entonces? Vender ilusiones, vender ideales. La religión vende la ilusión de que su sistema de dogmas y rituales ofrece felicidad, pero lo que realmente se vende es el

---

<sup>105</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*, pág. 78.



miedo, la esperanza y los afectos que de estos afectos brotan, pues este resulta el método más eficaz para controlar a los hombres, como lo dice Espinoza:

Para tener a otro bajo nuestro poder se puede recurrir a diferentes procedimientos. Se le puede haber quitado las armas o todos los medios de defenderse o huir. También se le puede haber inspirado miedo o bien atraérsele con buenas obras, hasta el punto de que prefiera más complacer a su bienhechor que a sí mismo y vivir según el criterio de su dueño mejor que según las suyas propias. Bien se imponga el poder de una u otra forma, se dominara solamente el cuerpo y no el espíritu del sometido. Pero si se practica la tercera o cuarta manera, se tendrá al espíritu tanto como al cuerpo. Al menos mientras perdure el sentimiento de miedo o de esperanza. Una vez que se deje de experimentar, se recobrará la independencia.<sup>106</sup>

El sacerdote, en efecto, opta por la vía del dominio del estado anímico de los súbditos, él no se esfuerza en desarmar a los hombres ni en quitarle sus medios corporales para que se defiendan. El sacerdote ocupa la segunda vía de dominación que explica Espinoza, opta por dominar por medio del miedo y la esperanza. Las almas de los hombres se dominan cuando se les hace creer que recibirán castigos extraordinarios si rompen las reglas o bien si se les prometen innumerables bienes si las acatan. Una vez que los hombres creen en las promesas de sus líderes o amos, prefieren hacer el bien de estos que el propio, ofreciendo su propia vida al servicio de quien los oprimen.

El sacerdote se vuelve entonces la antítesis del hombre libre, el sacerdote o eclesiástico, es aquel que se encarga de sembrar las pasiones tristes en el ánimo de los hombres, es el encargado de hacerlos tristes, impotentes. El sacerdote se encarga de gestionar las pasiones que el hombre no ha hecho claras y distintas, es el encargado de gestionar todo lo que en el individuo es inconsciente, esto es, sus afectos. El sacerdote se vuelve la herramienta más poderosa de dominación, más incluso que la espada, Espinoza reconoce que la pluma de eclesiástico puede más que cualquier metal:

Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con solo la pluma. Hasta el punto que basta eso para medir su fuerza y su poder y para comprender, además, cuan necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad.<sup>107</sup>

El poder del clero es el poder de la dominación, dominar la mente con ideas inadecuadas que expresen pasiones tristes y dominar el cuerpo con rituales mecánicos, placeres carnales y muestras de suma crueldad. La metafísica de la trascendencia niega la individualidad de los

---

<sup>106</sup> Spinoza. *Tratado Político*, pág. 150.

<sup>107</sup> Spinoza. *Tratado teológico-político*. Alianza, Madrid, 2008, pág. 407.

hombres y vuelca a las pasiones sobre sí mismas. Si aquello que afecta pasivamente a un hombre de alegría es condenado como pecado por el clero, entonces queda trunco el camino que lleva a los hombres a la beatitud. El gobierno de la masa es interpretado, en la metafísica de la trascendencia, como la dominación de los hombres. Solo a los gobernantes les es dado el poder de la pluma de los clérigos, al grado de que el Estado monopoliza ese poder. La democracia, que hereda los mecanismos de dominación del clero, basa su poder en la esperanza (promesas de un futuro mejor y más placentero) y mantiene su poder con el miedo a la violencia y al encarcelamiento. El sacerdote es el modelo de líder político, es el que ha pervertido al hombre, que lo ha hecho odiarse, que lo ha torcido, que lo alienado. Lo que ha logrado el sacerdote es la *servidumbre voluntaria*, hace que el hombre luche por su esclavitud como si fuera su libertad; el sacerdote ha logrado que el hombre piense que hace bien al repugnar sus instintos naturales, que ame a todo aquello que lo vuelve impotente, que busque la verdad ideas de la imaginación, que piense que es feliz y libre cuando es infeliz, triste y además esclavo de las pasiones que le provoca su conocimiento inadecuado. En suma, ¿Qué es lo que ha logrado el sacerdote? Espinoza nos da la respuesta:

Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo no solo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan las de aquellos que son poseídos por ellas.<sup>108</sup>

Lo que ha logrado el clero es la negación de la propia vida. La perversión del sacerdote consiste en revertir el instinto primario de perseverar en el ser; se le quita el ser al hombre para que este lo busque fuera de sí. Persigue todo aquello que se le dice que persiga, aunque la búsqueda este colmada de tristezas y tenga como fin la muerte. Lo que se logra es el entristecimiento, que se repugne la propia vida, las propias alegrías, el clérigo logra que se desee otra vida, aunque esta sea inalcanzable. Lo que ha logrado el clero es hacer un hombre malo, que busca la descomposición de las relaciones esenciales de la vida.

El hombre odia la vida, se avergüenza de la vida; un hombre de la autodestrucción que multiplica los cuerpos a la muerte, que lleva a efecto la sagrada unión del tirano y del esclavo, del sacerdote, el juez y el guerrero, siempre ocupado en poner cercos a la vida, en mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades,

---

<sup>108</sup> Spinoza. Tratado de la Reforma del Entendimiento. pág. 100.

deberes, imperio: tal es lo que Spinoza diagnostica en el mundo, esta traición al universo y al hombre.<sup>109</sup>

El panorama frente al que se encuentra Espinoza es desolador, la sociedad se ha podrido, se carece de hombres libres. Deleuze ve en la filosofía de Espinoza un diagnóstico poco alentador, ya no hay hombres que afirmen la vida, solo hay hombres que la niegan. Es el mismo diagnóstico que ofrece Nietzsche. Sólo hay hombres nihilistas, los hombres libres son extremadamente raros; el deber, la obediencia, la fidelidad al amo, hacen que la vida sea horrible, que se odie, se desprecie, se desprecia el cuerpo, el alma, la sociedad, el mundo, a Dios mismo. El hombre se ha vuelto un traidor de la vida.

### 3.4.- El hombre libre en la sociedad de pasiones tristes.

#### 3.4.1.- La crítica al Estado.

Espinoza a pesar de ser un revolucionario, a pesar de promover la alegría, el amor al prójimo, de la democracia y de la razón, es un realista que raya cerca del pesimismo. Espinoza desarticula, con su modo geométrico, los afectos que guían la vida de los hombres y solo encuentra pasiones tristes, algunas han sido refinadas, realizadas e incluso encubiertas, pero al fin y al cabo son solo pasiones tristes. Casi la totalidad de la multitud está regida según su pasión, su tristeza o su deseo desmedido de placer; desde los que gobiernan hasta los que son gobernados se rigen bajo el mismo principio de la pasión. Espinoza descubre esto y lo señala en su tratado teológico político:

Porque todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres que rehúyen el trabajo y propenden el placer. Más aun, quienes solo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguirlo [la armonía entre fidelidad al estado y la felicidad propia], ya que esta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión, es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o el lujo. Cada uno, en efecto, piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio; juzga que algo es justo o injusto, lícito o ilícito, según que crea que redunde en beneficio o perjuicio suyo; por ambición, desprecia a sus iguales y no consiente ser gobernado por ellos; por envidia de mejor fama o riqueza, que nunca es igual, desea el mal de otro y se complace

---

<sup>109</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2001, pág. 21.

en él. Pero no es necesario enumerarlo todo, ya que todos saben cuánto crimen aconsejan a los hombres lo descontento con el presente y el deseo de novedades, cuánto la ira desenfrenada, cuánto la pobreza despreciada y cuánto dominan e inquietan sus almas. (*animus*)<sup>110</sup>

Para Espinoza, la sociedad, como un solo cuerpo, esta corrupta, desde los ciudadanos hasta los líderes políticos. Todos somos empujados por la pasión de la carne, perseguimos con avaricia el placer que pronto se vuelve dolor, nos volvemos viciosos y repudiamos la razón. La razón se vuelve algo desconocido en una sociedad que se rige según la imaginación; ella aconseja que lo mejor para el hombre es vivir según la ley natural y civil, pero aquellos que son esclavos de sus placeres y miedos creen que la ley natural y la ley civil son cosas contrarias entre sí. Para el esclavo la naturaleza humana es vivir entre la esperanza y el miedo, entre las pasiones tristes, en el vicio y el remordimiento. Para Espinoza la naturaleza humana consiste en conservar el ser, conformar un individuo superior que asegure esta conservación, y vivir según las leyes que conforman el individuo superior. El hombre común, alienado, es arrogante cree que su conocimiento es verdadero siempre y que todos deben vivir según su ley, pero en realidad es cobarde y sus ideas no son más que prejuicios que repite como el resto de los ciudadanos. El hombre común, esclavo del placer, odia al resto porque es envidioso, odia porque al hombre que odia es fácil dominarlo. El hombre común solo se sacia en la destrucción de los otros, de los que tienen lo que él desea, imagina que él debe ser el dueño del resto y cuando puede actúa erráticamente y con violencia. El hombre común persigue ciegamente la fama, el poder (todo aquello que prometen los modelos que le son implantados, por ejemplo, hoy en día la creación de estos modelos conforman el quehacer básico del marketing), persigue ideales que le fueron implantados y que no conoce más que por sus supuestos efectos placenteros. Espinoza descubre una sociedad enferma, plagada de pasiones que contaminan el ánimo, que niegan la vida, en el que parece imposible que nazca un solo hombre libre; pero ¿qué pasa con aquellos hombres que buscan realmente la felicidad y la verdad?, ¿qué pasó con Espinoza?, en resumen, ¿Qué hace un hombre libre en medio de una sociedad enferma?

La razón enseña que lo más conveniente es vivir según las leyes establecidas ¿es esto una especie de servidumbre voluntaria? La respuesta es negativa, el hombre libre se acomoda a las leyes porque sabe que así sobrevive y puede perfeccionarse, el hombre necio por otra

---

<sup>110</sup>Spinoza. Tratado Teológico-Político. Alianza, Madrid, 2008. Págs. 356-357. LOS CORCHETES SON MIOS.

parte obedece la ley porque así se lo ordenan, por temor a un castigo o por la esperanza de una recompensa; para entender con mayor claridad Espinoza distingue las formas de obediencia a la ley, distinguiendo entre el súbdito el esclavo y el niño:

Los niños aunque son obligados a obedecer todas las órdenes de sus padres, no son tenidos por esclavos, porque todos van encaminados a su mayor bien y provecho. Estableceos, pues, una gran diferencia entre el esclavo, el hijo y el súbdito, la cual puede expresarse así: esclavo es quien obedece órdenes dictadas en provecho de quien las da; el hijo obra en su provecho al cumplir los mandatos paternales, y, por último, el súbdito cumple, por orden de su soberano, lo que es útil a la comunidad, y por lo tanto, a sí mismo.<sup>111</sup>

Espinoza hace una distinción ética primordial entre la condición del niño, el esclavo y el súbdito. El esclavo es aquel individuo que acata las leyes que le dicta su amo, no para el beneficio del esclavo, ni para el beneficio de ambos, sino exclusivamente para el beneficio de su amo. El niño por su parte, aunque también obedece ordenes, ordenes que por cierto no comprende de un modo claro y distinto, lo hace para su propio beneficio, aunque no esté consciente de ello (es el tan citado ejemplo de Dios ordenándole a Adán no comer la manzana, o veneno en términos de Deleuze). Y finalmente está el súbdito, quien igualmente obedece ordenes, pero a diferencia del niño conoce de un modo claro y distinto la utilidad de dichas leyes y no las obedece por ciega servidumbre como el esclavo, sino porque sabe que es lo mejor para la conservación de la sociedad y la de él mismo.

El súbdito es precisamente el hombre libre, el sabio, el fuerte. Para Espinoza el hombre libre sigue las leyes porque están diseñadas para la conservación de los hombres y la conservación es la directriz de la razón. La posición de Espinoza es conservadora pues el hombre libre debe cumplir las leyes del Estado, aunque algunas contradigan su propia ley. Sin embargo el conocimiento adecuado de las cosas le permitirá observar la torsión que se ha provocado sobre los hombres. El sabio es capaz de ver el engaño, es capaz de encontrar el odio y el vicio detrás del supuesto amor y prudencia que predicán los gobernantes. El hombre sabio, tiene entonces una tarea, la de señalar los mecanismos de alienación, sacarlos a la luz, para después, revertirlos. La tarea consiste en enderezar las creencias y las pasiones por medio del análisis claro y distinto:

---

<sup>111</sup> Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Ediciones Orbis, Madrid, 1890. pág. 169.

La tarea spinoziana es, entonces, enderezar las ilusiones y creencias por medio del análisis deconstructivo de su fuerte arraigo pasional.

El finalismo, la trascendencia, el antropomorfismo, etc. consuelan pero son *repugnantes y contrarias* a la potencia del hombre que se encuentra sometido a ellas.<sup>112</sup>

Para Kaminsky el objetivo que se propone Espinoza en la *Ética* es el de sacar a la luz el carácter alienante, dominador y torsional de las ilusiones teológicas y teleológicas que atentan contra la potencia humana de perseverar en el ser. Las cuales son puestas en su ser por cuerpos que ofrecen un redención trascendente e imaginaria. Pero esta redención que ofrecen no resulta ser otra cosa que el reino de las pasiones tristes; entonces ¿Cuál es el objeto de dicho develamiento? enderezar las pasiones de tristes a alegres. Y para enderezar las pasiones tristes es necesario arrasar en contra de todas las ideas de la imaginación, contra todos los universales, en esto consiste *la herida de Espinoza*<sup>113</sup>. La herida de Espinoza consiste en combatir todo ideal, todo modelo de inmortalidad, toda esperanza. Su abrazo a la vida y a la existencia significa la aceptación del dolor y la muerte como experiencias necesarias de la vida humana; es por ello que Espinoza no necesita un lugar para la vida eterna, no necesita un cielo sin sufrimiento, no necesita un ideal de virtud en el que el hombre se vuelve autónomo del resto de la naturaleza. Su filosofía no niega ni un solo aspecto de la existencia humana, al contrario, afirma cada uno de ellos, incluyendo los que pueden parecer más terribles. En pocas palabras La filosofía de Espinoza afirma el aquí y el ahora, negando la esperanza de una vida después de la muerte, de un paraíso y de un infierno.

### 3.2.2.- La educación del pueblo.

Al paralelo de este trabajo de develamiento de las pasiones tristes en el estado y la religión, Espinoza abre paso a un proyecto: la educación del pueblo. Si el problema son las ideas inadecuadas la solución estará en el conocimiento verdadero. Para destorcer las pasiones y las ideas de la masa es necesario educarla y ponerla en el camino de la verdad. Las intenciones educadoras de Espinoza se manifiestan con toda claridad al comienzo del T.R.E., en él se observan las intenciones del autor de desarrollar un proyecto educativo e incluso de un

---

<sup>112</sup> Kaminsky Gregorio. La política de las pasiones. Pág. 47

<sup>113</sup> Cfr. Serrano Vicente. *La herida de Spinoza, felicidad y política en la vida posmoderna*. Editorial Titivillus, 2011.

proyecto social y político. Espinoza escribe que “*a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo*”, parte de la propia felicidad, de la felicidad que Espinoza propone, consiste en hacer que los otros sean tan felices, tan potentes como yo pero eso solo se logra con la educación, con el cultivo de la razón. Espinoza propone abiertamente educar a los niños, construir una ciencia médica, una mecánica, una filosofía moral, etc. todo con el fin de generar un conocimiento que sirva no solo a la sobrevivencia del individuo sino también al perfeccionamiento de su naturaleza. “*La lucha contra esta alienación encarnada no puede ser solo una tarea intelectual o de esfuerzo exterior, pues también consiste en separar, imaginariamente las tristezas.*”<sup>114</sup> Kaminsky ha visto bien que la lucha contra la alienación es la lucha de un afecto contra otro. Es por eso que nuestras ideas en tanto que verdaderas son impotentes en esta pelea. Solo cuando ellas son un afecto contrario son realmente eficientes ya que la pasión alienante solo puede ser combatida por un afecto contrario y de mayor fuerza y para ello es necesaria nuestra propia potencia, o sea, la imaginación.

Espinoza además propone una ética provisional, al modo de Descartes en el TIE, en estas reglas provisionarias Espinoza recomienda a aquel hombre dispuesto a guiarse según su razón a hablar al nivel del vulgo y lo expresa así:

1. °) Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No pocas son las ventajas que podemos sacar de ahí. Si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad.<sup>115</sup>

Para el autor de la *Ética* el hombre libre, el hombre que es feliz tiene una labor pedagógica, no porque sea su obligación sino porque es parte constituyente de su felicidad (E4P37), pues aumentar la potencia de los otros significa aumentar la potencia del pueblo y eso implica aumentar la propia potencia. Para el autor lo importante es educar en el uso de la razón al resto de los ciudadanos y hablar a su nivel es lo más básico para lograr esta enmienda.

La reforma del entendimiento, consiste, en términos de Negri, en la *enmendatio* de las almas. Con esta idea de la *enmendatio*, lo que se intenta hacer es sanar el corrompido estado imaginario en el que se encuentran los otros. Al conocimiento se le ha extraído el ser, se ha

---

<sup>114</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 83.

<sup>115</sup> Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Pág. 104.

depositado en un *topos uranos* que el entendimiento apenas puede imaginar, el entendimiento se limita a rasgar la superficie de esta inalcanzable meta. Para Espinoza, en cambio, el conocimiento es el que produce el ser “*Construir una idea adecuada, significa hacer hablar al ser*”<sup>116</sup>; para Espinoza el conocimiento de lo inmanente significa sacar a la luz el ser. La producción que viene de la fuerza inmanente se interpreta como idea, y la idea que se produce no es otra cosa que el ser expresándose, la idea es entonces producción del ser.

Una cosa quiero señalar antes de seguir. Seguramente se haya generado la imagen de que el hombre libre de Espinoza no es más que un aceta que combate los placeres carnales y se dedica al puro placer de la razón; sobre todo porque lo he puesto como lo contrario al hombre que vive de la carne, pero esto lo he hecho con fines meramente ilustrativos. Seguramente se pueda venir a la mente la imagen del estoico (en su interpretación incorrecta, por supuesto) que reniega todo placer y busca no ser perturbado en absoluto. Esta manera de entender a Espinoza es completamente falsa y solo basta con extraer una cita para mostrarlo:

Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin prejuicio alguno. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que pueda seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas. Y así, esta norma de vida concuerda muy bien con nuestros principios y con la práctica común; por lo cual, si hay alguna regla de vida que sea lo mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos. Y no es preciso tratar de este tema con mayor claridad y extensión. (e4p45esc)

Para Espinoza el hombre libre no rehúsa los placeres carnales, de hecho estos placeres lo ayudan a aumentar su potencia pues hace que se intensifiquen las partes del cuerpo a la vez de que abre el conato, lo que implica que se afecte con más cuerpos y pueda comprender muchas cosas más. El hombre libre gusta de todos aquellos placeres que exciten sus sentidos, los perfumes alimentan su olfato, la música sus oídos, la pintura sus ojos, etc. Un hombre libre puede disfrutar de los placeres sexuales, de las bebidas embriagantes, de los ornamentos, de todos aquellos placeres que disfruta la masa, entonces ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Que el hombre libre no vive como un esclavo de estos placeres, no es un vicioso que vive para conseguir más placer. El hombre libre toma lo suficiente para saciar su deseo y no más.

---

<sup>116</sup> Negri Antonio. *La anomalía salvaje*. pág.75.



El hombre libre, guiado por la razón, busca el placer en la medida en que su naturaleza se lo indique, lo hace además con un fin, ya sea recargar fuerzas o aumentar su potencia pues busca que todas las partes de su cuerpo estén saciadas; el vicioso lo hace por el simple hecho de obtener más placer, de excitar solo una parte de su cuerpo, al grado de que el dolor que surge de este placer se vuelve mayor que el placer mismo.

Retomando el tema. La labor educativa que propone Espinoza, la tarea de des-torcer a los hombres que se propone tiene un riesgo. El propio Espinoza fue víctima de este riesgo y por ello estaba consiente de él, por ello dentro de su filosofía se recomienda tener precaución con lo que se dice y hace.

### 3.3.3.- *Caute*.

Dos placas llaman la atención en el pueblo de Rinjsburg, la primera de ellas se encuentra en la casa-museo de Espinoza y dice “Si los hombres fueran sabios y buenos, el mundo sería un paraíso, pero ahora es un infierno”<sup>117</sup> y en su lapida se puede leer la palabra *Caute*<sup>118</sup>. Si se lee cada frase por separado es posible que se genere desconcierto, incluso en el caso de la lápida, puede sonar escalofriante, sin embargo si uno se esfuerza en encontrar relación entre ambas, es patente que algo las une. Espinoza desarrolló una topología de los afectos, o si se quiere una antropología, pero lo que descubrió no fue únicamente el tranquilo e inspirador camino de la imaginación a la beatitud; lo que Espinoza encontró fue una cantidad inmensa de odio que a la vez se expresa como violencia. Espinoza vivió en carne propia los efectos de una masa gobernada por el miedo y la esperanza, de un pueblo inmerso en el dogmatismo. Durante su juventud fue expulsado de la sinagoga y posteriormente sufrió un intento de asesinato<sup>119</sup>; fue testigo, además, de la brutal forma en que sus amigos los hermanos de Witt

---

<sup>117</sup> Cfr. [https://www.academia.edu/6906294/Los\\_secretos\\_de\\_la\\_casa\\_de\\_Spinoza](https://www.academia.edu/6906294/Los_secretos_de_la_casa_de_Spinoza) en este artículo Jorge Giannareas Gill, narra su experiencia al visitar la casa donde murió Espinoza, además de incluir fotografías del lugar. La frase se le atribuye a Dirk Camphuysen, artista holandés.

<sup>118</sup>Cfr. *En busca de Spinoza*; traducción de Juanfomenec Ros. Editorial Crítica, Barcelona, 2009 Esto lo menciona Antonio Damasio en el segundo capítulo de su libro: *En busca de Espinoza*.

<sup>119</sup> Gebhart escribe en su libro *Spinoza*, estas dos anécdotas y menciona que Espinoza guardo la gabardina acuchillada para recordarse que no siempre se es libre de decir lo que uno piensa. Cfr. Gebhart, Carl. *Spinoza*. Losada, Buenos Aires, 2008.

fueron asesinados por el vulgo<sup>120</sup>, incluso se cuenta que es la única vez que se le vio llorar a Espinoza<sup>121</sup>. Incluso las acusaciones contra Espinoza no cesaron con su muerte ya que sus textos seguían siendo prohibidos, la grado de que su filosofía llegó a ser la religión oculta de Alemania.<sup>122</sup>

Frente a este panorama se vuelve evidente que los hombres que se interesan por una vida llevada según la razón no son bienvenidos en un mundo que se basa según la imaginación. El hombre libre es enemigo natural del estado que se basa en la metafísica de la trascendencia, Espinoza hiere sus principios y todo espinozista es considerado enemigo. Al estado y al sacerdote no les agrada que se pongan en duda sus dogmas, sus ideas universales ni sus mecanismos de dominación. La intolerancia es la fuente de la violencia: “*La intolerabilidad de percibir las diferencias en un mundo de semejantes convierte las pasiones en un esfuerzo ambicioso para que los demás vivan según nuestra propia índole.*”<sup>123</sup> La alienación tiene un origen y Kaminsky lo señala: es la intolerabilidad de los otros ante los otros, de sujetos que no aceptan las diferencias, que exigen que todos sus semejantes tengan las mismas pasiones, que todos tengan *sus* pasiones y vivan conforme a ellas. Estos hombres emplean una cantidad inmensa de herramientas con tal de que el resto viva según su ley, incluyendo, por supuesto, todo tipo de violencia y haciéndola teatral para que los otros les teman. En suma: el hombre de las pasiones tristes está dispuesto a matar al hombre libre.

Pero la prudencia que recomienda Espinoza no se aplica solo en el decir lo que uno piensa a los hombres de pasiones tristes. Como bien nota Kaminsky, *caute* se refiere también a un dispositivo ético que evite que me convierta en un hombre impotente:

Ni pesimista ni optimista la prudencia es una “justa” razón de lo pasional. Si bien el odio puede ser potenciado y aumentado por otros odios, también “puede ser destruido por el amor” (E, III,

---

<sup>120</sup> En el retrato hecho por Jan de Baen: *los cuerpos de los hermanos de Witt*, se puede observar el salvajismo con el que fueron tratados los hermanos.

<sup>121</sup> Cfr. *Ut supra*, nota 112.

<sup>122</sup> Cfr. Compilación de Taitán Diego. Spinoza. Cuarto coloquio (conferencia de María Jimena Solé). Editorial Brujas. Argentina 2008. Pág. 97. “Ante la polarización radical entre, la reacción antitética fue intentar volver a reconciliarlos, y la mayoría de los integrantes de la nueva generación de filósofos y poetas –Hölderlin, F. Schlegel, Hegel, Schleiermacher y Shelling- se transformaron en defensores de Espinoza. El filósofo maldito, había dejado de serlo para convertirse, como lo expresa Heine, en la religión oculta de Alemania.”

<sup>123</sup> Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. pág. 89.

43). Nos esforzamos por mantener las afecciones alegres en nosotros aun cuando esa afección proceda de quien odiamos.<sup>124</sup>

Kaminsky nos dice que la prudencia, la *caute*, para Espinoza, no es la clásica negación de los placeres, es justicia en las pasiones, es economía de las afecciones. En la *Ética* se busca moderar un afecto con un afecto contrario y de mayor intensidad, y no reprimirlo con la razón, aun cuando el primero es potenciado por afecciones de cuerpos que son en acto. Por ejemplo, en medio del mercado, entre olores desagradables y empujones, trato de alegrarme con los beneficios que obtengo de él.

*Caute* tiene, entonces dos acepciones que indican lo que el hombre libre hace en un estado de pasiones tristes, en primer lugar cuidarse de no ofender a aquellos que lo puedan asesinar, ósea a los que gestionan las pasiones tristes; en segundo lugar indica que debemos tratar de vivir según la alegría, buscar aumentar la propia potencia y ya vimos lo que ello implica en un ámbito social, sacar a la luz la podredumbre del Estado y educar al pueblo. Para lograr ello Espinoza desarrolla un proyecto político: apuesta por la democracia, pero no una democracia fundad en la metafísica de la trascendencia, sino una democracia que nazca de la potencia inmanente, hecha de la potencia de lo común.

### 3.4.- Democracia inmanentista.

#### 3.4.1.-El ser como dispositivo liberador.

Todo aquel que pretenda hacerse libre, libre en los términos de Espinoza, puede ser calificado, sin miedo, como contestatario, como un verdadero revolucionario. Negri desarrolla el concepto de sedición como la única vía que existe en una sociedad enferma para alcanzar la libertad: “*A partir del desarrollo de la indignación nace, por ejemplo, la sedición, pero a partir del desarrollo de la sedición se abre la expansión revolucionaria de la libertad.*”<sup>125</sup> En la lectura que hace Negri del concepto de libertad en Espinoza podemos observar una génesis de esta en la sedición. La sedición, marca un punto de resistencia; la potencia se resiste a los poderes que intentan dominarla, es por ello que la sedición es revolucionaria. Esta resistencia, esta lucha, devienen libertad, afirmación de la propia

---

<sup>124</sup> ibídem. pág. 95.

<sup>125</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 19.

potencia a través de la negación de los poderes que intentan dominarla, reprimirla, disminuirla. Espinoza advierte que siempre queda algo que los gobernantes no pueden controlar, algo que evita que seamos reducidos a ser meras máquinas al servicio del Estado y ese algo que tanto elogia Espinoza es la capacidad de pensar lo que cada uno guste (claro que ahora se entiende ese querer bajo las restricciones que propone la ontología espinozista), pues las leyes de la naturaleza humana siempre suponen una traba para los gobernantes.

Nadie, en efecto, podrá transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana.<sup>126</sup>

Las leyes humanas son inmanentes a cada uno, y no se puede hacer que se separen de ellas más que con la muerte. Ningún hombre puede ceder todo su poder a otro, siempre está condenado a pensar, a imaginar algo por cuenta propia, pues no hay que olvidar que la esencia de cada uno no es otra cosa que la idea del cuerpo. Por ello nadie me puede obligar, de forma inmediata, a amar a alguien cuando lo odio, aunque bien se puede hacer que lo ame por medios indirectos. La potestad absoluta no existe, siempre hay un lugar que para la libertad, del que se puede hacer nacer la alegría y la felicidad. Esta posibilidad es expresada como sedición, la cual no es otra cosa que la expresión del propio ser. La libertad está en el conocimiento del propio ser, la libertad no es otra cosa que el Ser mismo.

El ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza; el deseo es un dispositivo de constitución colectiva de libertad y de alegría, y la <<democracia absoluta>> (es decir, la democracia de las luchas) es la única forma concebible de libertad y de igualdad.<sup>127</sup>

En Espinoza los conceptos no solo designan una parte del mundo sino que son productivos, son activos, o mejor dicho, son afectivos. Así el concepto de ser, es decir, de completitud en la inmanencia, elimina la tristeza. El deseo es deseo de libertad, la cual solo se da en la búsqueda y la constitución de lo común. La *democracia absoluta*, como la llama Negri, funciona no como un modelo político, no como una instauración de reglas que determinan las relaciones sociales, sino como el estado de libertad, de plenitud, de felicidad del hombre.

---

<sup>126</sup> Spinoza. Tratado teológico-político. Alianza, Madrid, 2008. Pág. 353.

<sup>127</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pág. 38.

La *democracia absoluta* es la consagración comunal del amor racional de Dios. Solo a través del ser, de la expresión del ser en el pensamiento, es que se puede alcanzar la libertad.

La libertad es un proceso revolucionario porque la libertad es la expresión del ser que se encuentra en la propia potencia, en la fuerza inmanente. La libertad devuelve el ser a los individuos. El conocimiento, el ser, asegura la libertad. El estado que ha robado el ser, que lo ha puesto en un lugar inalcanzable para la razón, es atacado por la fuerza inmanente del individuo que dice “yo soy ser”. La estructura del estado basado en la metafísica de la trascendencia es dinamitada por la potencia liberadora del ser, el ser que se hace comunidad. Lo que hace Espinoza es una apología de la vida, de la afirmación de la propia vida. “*En Spinoza la vida no es una idea, una cuestión solo teórica. Es una forma de ser, un mismo y eterno modo en todos los atributos.*”<sup>128</sup> Deleuze ve que la vida en Espinoza es experiencial, es sentir, ser afectado, idear, es ser eterno, un modo eterno. Reducir la vida a una idea, a un concepto, es disecarla, matarla. La vida es un modo de ser eterno, fue algún otro modo de ser eterno y será otro más. La vida es irreductible ya que puede ser captada de infinitas formas por infinitos modos.

Para Espinoza la obligación del Estado no es la de mandar sobre la multitud, sino propiciar las condiciones para que la multitud se perfeccione. El estado no debe hacer que la multitud se entristezca, la multitud debe hacer-Estado.

La libertad es potencia creadora porque la libertad expresa al ser y el ser se expresa de infinitas formas. La libertad de expresar al Ser es sin duda alguna un golpe fuerte para los dogmas que tratan de hacer perseverar el sistema de creencias que esparce las pasiones tristes. El Ser por el contrario, expresa felicidad, beatitud, plenitud. Si la sociedad no se hubiese corrompido por las pasiones tristes, el hacer-multitud llevaría necesariamente a la libertad, al menos es lo que Negri intenta decir.

---

<sup>128</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2001, pág. 22.

### 3.4.2 Hacer-multitud es hacer-libertad.

Como ya se dijo, lo común se hace en con el fin de asegurar la vida y alcanzar la libertad de todos aquellos componen la multitud. Si la multitud no se hubiese estancado en el conocimiento inadecuado, que oprime a los hombres con pasiones tristes, esta tendría como único fin la libertad, ya que la expresión de la propia potencia es el elemento constitutivo de la libertad. La construcción de la libertad implica la potencialización de la propia naturaleza, significa exceder las limitaciones de la sociedad enferma. Esto abre camino a una reforma política (muy paulatina por supuesto). El hacer multitud, según Negri, es el camino a la libertad, que solo se alcanza en un Estado democrático que se sustenta en la potencia inmanente de los individuos y no en modelos trascendentes:

Lo común es un excedente, una potencia que el hombre ha construido, y que él puede seguir construyendo en el gesto que lo libera del mandato y de la explotación. Lo común es a la vez el medio en el cual se produce la ruptura que construimos contra el poder que nos domina y el estado de esa ruptura... ¿una construcción democrática? Sí, si consideramos que la multitud no es una <<coyuntura>> sino una *cupiditas*: la tensión de muy numerosas singularidades en el seno de un proceso de construcción siempre abierto, en un esfuerzo ininterrumpido de construcción de lo común.<sup>129</sup>

El hombre construye lo común, lo común le sirve para la libertad. Y cuando el hombre vive en la explotación, en la represión de su potencia, se sirve de su libertad creativa de lo común que lo emancipa de esa situación. Pero lo común no solo tiene un carácter destructivo, no solo rompe con los regímenes explotadores, lo común no solo tiene un carácter contestatario. Lo común construye, es, según Negri, una construcción democrática, una construcción para y desde la multitud. La multitud, construcción de lo común, condiciona la libertad y la resguarda, y como la libertad es una potencia siempre abierta al devenir, la multitud también lo es. La multitud no es un instante aleatorio en el que diversos factores se unen, la multitud es un esfuerzo, un deseo (*cupiditas*), de múltiples sujetos que se unen para conservarse, para su libertad. La multitud es la interrelación de múltiples flujos entre modos que están en un constante *hacer*: hacer lo común.

Lo común, como individuo superior, también es un cuerpo que tiene deseos, alegrías, vicios, tristezas, pero dentro de todos estos aspectos el que sobresale es su potencia creadora, su

---

<sup>129</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 58.

libertad de expresar su propio ser. Para que un *corpus* social se desarrolle adecuadamente es necesario que cada uno de los cuerpos que lo componen se encuentren en óptimas condiciones, es decir, que cada cuerpo individual se encuentre sano y saciado (como en el ejemplo antes citado, en el que Espinoza nos dice que el hombre necesita que cada una de las partes de su cuerpo se intensifique), pues para que se sacie el cuerpo entero es necesario que todas sus partes experimenten alegría y no solo unas pocas (E4P60). Los cuerpos que componen al cuerpo social, son los cuerpos de cada uno de sus ciudadanos. Los individuos aumentan la potencia del cuerpo social y el cuerpo social aumenta la potencia de los individuos, un circuito cerrado de alegría y potencia en camino hacia el amor. Si un Estado no tiene como fin la libertad, no puede ser considerado un verdadero Estado.

El fin del estado, repito, no es convertir a los hombres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen funciones con seguridad y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.<sup>130</sup>

El trabajo del estado, en pocas palabras, es permitir que la fuerza creadora de los individuos se desarrolle con plenitud. El fin del estado es el de abrir espacios para la construcción, o mejor dicho, para la expresión del ser, de Dios. Evitar la disminución de la potencia de los individuos implica la construcción de una comunidad más potente, de un Estado más fuerte en el que todos pueden alcanzar la libertad y la beatitud. Y digo que la construcción de lo común permite la construcción de un estado más potente pues no hay que olvidar que el hacer-multitud deviene en el hacer-institución. Si se permite el desarrollo de la propia potencia, el perfeccionamiento de los individuos traerá consigo la construcción de instituciones políticas más potentes, que administren los flujos de potencia permitiendo que cada vez más individuos alcancen la libertad. Negri dice al respecto:

La construcción siempre más efectiva de las relaciones institucionales es la consecuencia de una producción de sí mismo siempre más plena. El panteísmo spinozista -¿Quién sabe por qué hoy nadie, ni siquiera los filósofos más confesionales, hablan ya de eso?- es el reconocimiento de la fuerza del hombre en la producción de lo verdadero a través del ejercicio común del amor.

<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Spinoza. Tratado teológico-político. Alianza, Madrid, 2008. Pág. 415.

<sup>131</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 110.

La creación de instituciones sociales efectivas está fuertemente relacionada con el desarrollo pleno de los individuos. Una autoafección efectiva de los miembros de lo común, es decir, un desarrollo pleno del hacer-multitud, garantiza un mejor hacer-institución. El panteísmo, palabra oculta en épocas recientes como bien nota Negri, es la identificación, la afirmación de la propia potencia, es el reconocimiento del hombre como productor de lo común. El panteísmo se vuelve entonces una filosofía afirmativa; una filosofía hecha en defensa de la vida, de la alegría, a través de las herramientas de la razón y del amor. Espinoza con y desde su panteísmo debe ser considerado un apologeta de la alegría y del amor que nacen de lo común.

### 3.4.3.-La democracia que nace de lo común.

Por democracia inmanentista debe entenderse una democracia que nace de la potencia inmanente de cada uno de los individuos, una democracia inmanentista es el resultado de la construcción común de la libertad, del desarrollo del amor que nace de la *cupiditas*. Negri señala:

El problema que suscita Spinoza es el de la posibilidad, en el corazón de la modernidad, de un pensamiento democrático, de una hipótesis de gobierno de la multitud, de la institucionalización de lo común. Es el problema de la posibilidad que esos elementos puedan darse en la inmanencia, a contramano de toda afirmación de trascendencia soberana. O también: es el problema de la posibilidad, incluso de la necesidad, de fundar la ética (y, en particular, lo ético-política) en los cuerpos, en la materialidad del deseo y en los flujos del encuentro y de la confrontación entre ellos.<sup>132</sup>

Negri nota que Espinoza es una anomalía de la modernidad porque se está esforzando en pensar la democracia, no desde la abstracta soberanía, sino desde la multitud, desde lo común que hace-multitud. Su pensamiento democrático no necesita de modelos trascendentes que lo sostengan, su condición de posibilidad primera y última es la multitud que se hace para la libertad y que se funda en la materialidad de los cuerpos. La multitud está aquí, en cada uno de los sujetos que la componen, habita la inmanencia, es en Dios. La democracia, la política se hace en el mundo terrenal de los modos, en la corporalidad de los sujetos que constituyen lo común; es por esto que Negri nos habla de la necesidad de fundamentar lo ético-político en los cuerpos y en los *conatus*, en los flujos de encuentros y desencuentros de los modos.

---

<sup>132</sup> Negri Antonio. *Spinoza y nosotros*. pág. 24-25.



Lo que intenta Espinoza es pensar en una democracia que tenga en claro que la política se hace desde los afectos, que se funda en el deseo inmanente de los cuerpos, para poder articular desde allí, políticas realistas que puedan ser aplicadas en la sociedad. Si no se tiene en consideración la inmanencia en el pensamiento político, la democracia está destinada a fracasar como estado-para-la-libertad. La sociedad política debe pensar en el bien que es común a todos los individuos, esto es, la libertad, pues éste bien que persiguen los virtuosos puede ser gozado por todos (E4P36). Pensar en la cupiditas humana es pensar en la relación del Estado con la vida individual y en su óptima gestión, ese es el pensamiento de la biopolítica que propone Negri leyendo a Espinoza.

Cuando se habla de biopolítica, se entiende (ante una imagen inmediatamente comprensible del biopoder como poder soberano que inviste la vida) la articulación vital de las *cupiditates*, su capacidad (en la interrelación constitutiva que le es propia) para recorrer los modos de vida y para determinar, en consecuencia, el entrecruzamiento activo de la *polis* y de la vida. Ese entrecruzamiento se presenta continuamente como una resistencia, como una consistencia, contra las pretensiones de poder.<sup>133</sup>

La biopolítica en Espinoza no es entendida como la dominación de los cuerpos; no es una forma de coerción; la biopolítica que lee Negri en el espinosismo no forma parte de un método para fortalecer el modelo de castigos y recompensas que incitan a la ciega obediencia. La biopolítica tiene que ver con la propia potencia, con lo que puede un cuerpo y en ese sentido, con lo que puede un alma. La biopolítica nos habla del modo en el que el deseo nos va guiando por la vida, en cómo nos articula, y como desarrolla la relación entre la vida, o mejor dicho, el deseo de los singulares, y la vida política. Para Negri esta relación de los modos con la política de la multitud resulta en una constante lucha de poderes, de intereses, de deseos. El poder del singular se resiste a las pretensiones de dominación del poder político; cuando la política trata de dominar a los ciudadanos la biopolítica se hace presente como resistencia, como libertad.

El pensamiento ético-político de Espinoza se da, de forma general, en dos movimientos, que en suma es solo el esfuerzo por aumentar la potencia a través de la razón. En primer lugar lo que se intenta es sacar a la luz los males de la sociedad actual, señalar las fuentes de todo aquello que aliena a los hombres, que los lleva a disminuir su potencia y que como consecuencia los entristece. En segundo lugar lo que se intenta es desarrollar la potencia de

---

<sup>133</sup> *Ibidem.* pág. 103-104.

los individuos a través de la educación del pueblo (siguiendo el proceso que se ha desarrollado en la parte dos del presente estudio, es decir, de las pasiones alegres a las alegrías activas), esto supone, a largo plazo, el aumento de la potencia del pueblo y del Estado, logrando que se genere un Estado democrático hecho para-la-libertad, el cual considere al hombre como un ser deseante y permita el desarrollo de ese deseo inmanente que no es otro que el deseo de libertad. El objetivo humanitario de Espinoza consiste en desarrollar las condiciones necesarias para que a cada individuo le sea dada la posibilidad de aumentar su potencia, para que a cada individuo se le dé la posibilidad de existir plenamente, de vivir en el amor y evitar, en la medida de lo posible, que su alma sea gobernada por la impotencia de las pasiones tristes.

Spinoza no creía en la esperanza ni siquiera en el coraje; solo creía en la alegría y en la visión. Dejaba vivir a los otros con tal de que los otros lo dejaran vivir. Quería únicamente inspirar, despertar, desvelar.<sup>134</sup>

Deleuze insiste en la vida de Espinoza como una vida que se vivió en la alegría; como una enorme defensa de la vida, de la vida vivida según la razón, la visión. El objetivo de Baruch era tan humilde como excelso: abrir los ojos a los hombres, hacerlos ver, no solo puliendo lentes, sino también enseñándoles cuál es su potencia, haciendo que puedan reconocer, ver sus propias capacidades.

---

<sup>134</sup> DELEUZE, GILLES. *Spinoza: filosofía práctica*. pág. 23.

## Conclusión.

A lo largo de esta exposición ha resaltado un punto central: la razón como afecto. Se ha visto que la razón, en la filosofía de Espinoza, tiene un peso mayor del que parece tener a primera vista; en primer lugar porque el desarrollo de la razón permite que se complete la ontología de Espinoza ya que es solo a través del amor intelectual a Dios, que se da en la Naturaleza naturada, que este puede conocerse y amarse. La razón, que se vuelve tercer género de conocimiento, se convierte en la más plena expresión de Dios. Se ha logrado observar que el objeto de la razón es el conocimiento claro y distinto, su objeto es desentrañar el principio genético de cada cosa. Además, la razón, en la ontología de Espinoza, ocupa un lugar entre la Naturaleza naturada pues ella es expresión de la potencia de los modos.

La razón, concebida no al nivel de la ontología sino al nivel del individuo se muestra como algo más que una herramienta epistemológica del hombre, algo más que una razón instrumental. La razón, para Espinoza, es una forma de existir, una forma específica de ser en el mundo, ya que esto implica un forma de comprender, de actuar y de sentir. Todo género de conocimiento, es la expresión de la propia vida, es una forma de vida; y vivir según la razón es vivir alegremente.. Para Espinoza la razón devela y aumenta la potencia de los modos. Si se lee con cuidado se puede notar que, para Espinoza, la actividad de la razón consiste en convertir el *appetitus* en *cupiditas*, es decir, en hacer que me vuelva consiente del apetito primero que soy, del apetito de permanecer en el ser. Todo modo tiene como regla inmanente el deseo de permanecer en el ser, sin embargo los hombres al ser afectados por cuerpos externos y estar siempre proyectados a los fenómenos que le aparecen hace que este deseo primordial permanezca ignoto (*appetitus*, deseo sin conciencia de él); la razón, en cambio, lucha por hacernos consientes de este deseo que a todos nos constituye (*cupiditas* el apetito con conciencia de él), en develar las reglas de la propia inmanencia. En cierto modo se puede decir que hay un proto-psicoanálisis aquí, si entendemos al psicoanálisis como la actividad que se esfuerza en hacer consiente todo lo inconsciente.

Para Espinoza, la razón juega un papel importante en el desarrollo del individuo ya que es como un *telos* humano. Es cierto, que la causa final está vetada de la ontología de Espinoza pero, al nivel ético, hay un objetivo para el hombre y este objetivo es la felicidad. La razón

marca el proyecto más ambicioso de toda vida humana: la beatitud o libertad. La razón marca la forma más excelsa a la que cada uno de nosotros puede aspirar. Hacerse bueno, fuerte, feliz, beato, etc., es, a grandes rasgos, hacerse razonable. La razón es un proyecto de vida que consiste en afirmarme con la mayor intensidad posible en la existencia, afirmarme como Dios se afirma, pensar como él piensa y sentir como él siente. La razón no es otra cosa que la vida vivida con alegría, una vida que lleva a su máximo grado la potencia de pensar del hombre.

Finalmente se ha detallado el desarrollo del Estado: la necesidad de la coerción en los Estados que habitan el primer género de conocimiento, el camino que marca Espinoza hacia la democracia inmanentista, y cómo es que debe dirigirse el hombre sabio en la vida social. El Estado también es un cuerpo y como tal marcha según las leyes naturales que se ejercen en todo cuerpo; un estado también busca permanecer en el ser, también aumenta su potencia o la disminuye. Una sociedad, al estar compuesta por hombres, también puede ser afectada por tristeza o por alegría. En este mismo sentido una sociedad puede tener como base la razón y las afecciones alegres o la imaginación y las pasiones tristes, una sociedad puede ser más perfecta o menos perfecta. Las sociedades menos perfectas son aquellas que tienen como objeto los placeres sensibles; las que propagan las discordias, la injusticia, las que tienen como único fin la coacción (ya sea por medios físicos o por medio del miedo y la esperanza), en suma, toda sociedad corrupta que se esmera cuanto está en su ser por permanecer en esa corrupción. Mientras que por otro lado las sociedades más perfectas tienen como fin el bien, la libertad de sus ciudadanos y la supervivencia de estos como cualquier estado, solo que en este tipo de multitud no se les obliga a sus miembros a seguir las reglas que aseguren la comunidad sino que esta se alcanza por medio de la razón. Para el cuerpo social, como para el cuerpo humano, lo más útil es la razón. El gobierno más perfecto, esto es el que asegura la libertad y la seguridad de sus miembros, es aquel en el que se articulan en buenos encuentros todas las potencias individuales, creando así un camino firme hacia la libertad. Esta forma de gobierno es la democracia que se basa en la materialidad de los cuerpos, que entiende al hombre como naturalmente deseante, para asegurar encuentros de conveniencia, haciendo que los cuerpos individuales se compongan entre sí; permitiendo de esta forma que a cada cuerpo individual le sea dada la posibilidad de vivir libremente, esto es, según la razón.

Sin embargo esta forma de gobierno es prácticamente inexistente, la forma común del gobierno es la corrupta, la pasional, la autoritaria y conservadora. Pero no todos los individuos de estas formas sociales son individuos impotentes, hay algunos que se esmeran en ser tan libres como pueden y estos corren grandes riesgos por el simple hecho de querer ser libres en una sociedad que se complace en tener esclavos. Espinoza se limita a aconsejar precaución (*caute*), hay que estar siempre al pendiente de que las afecciones que generamos en otros cuerpos no terminen descomponiendo nuestras relaciones internas. Espinoza, además, aconseja tomar una postura que parece bastante conservadora pero que resulta ser muy útil; él dice que hay que obedecer las leyes dadas por el Estado, aun las del estado de pasiones tristes, ya que mientras recibamos de este un bien mayor (la sobrevivencia) debemos sobrellevar los males menores. Para entender esto basta revisar la distinción entre el niño, el súbdito y el esclavo.

Ahora bien, ¿cómo empata todo lo que se ha expresado en este trabajo con las problemáticas que se plantearon al inicio? Había dicho que una de las causas que me orillaban a realizar este trabajo era la imagen que actualmente tiene la razón. Creo que vivimos en un mundo que se esmera en obligarnos a vivir según el compás de la sensualidad, y para ello se ha tenido que sacrificar a la razón. Hoy en día prácticamente nadie cree que la razón y que el perfeccionamiento intelectual tengan relación alguna con el desarrollo moral de las personas y atribuyo ello a tres razones que se justifican a lo largo de esta tesis: 1) El conocimiento teórico actual (Hablo de lo que comúnmente se entiende por conocimiento teórico: todo conocimiento académico), continua basándose en conceptos de la metafísica de la trascendencia ya que muchos de sus conceptos básicos son ideas universales; esto genera conocimientos inadecuados, confusos, mutilados, y todo lo que se vio de este tipo de conocimiento en el segundo capítulo. 2) vivimos en una sociedad que se organiza según la imaginación, las personas estamos acostumbradas a comprender el mundo según conceptos universales y a recibir de forma pasiva cierta causalidad mecánica de las imágenes, ¿Qué pasa entonces cuando se nos presenta un conocimiento claro y distinto? No lo comprendemos, ya que el orden de la razón es distinto al orden de la imaginación; la imaginación sigue el orden de la rutina de fenómenos, la razón devela el principio genético. Si no hay un paso por las nociones comunes es imposible saltar de la imaginación a la razón; no se puede pasar sin esfuerzo de la pasividad de la imaginación a la actividad de la razón (a

excepción de los profetas como dice Espinoza de Jesús de Nazaret en el *T.T.P.*). Y 3) se ha generado una visión de la razón que la excluye y la antepone al mundo de los afectos, pero ¿cómo es que se ha construido esta representación social de la razón? No creo que sea necesario realizar un análisis genealógico para responder a esta pregunta, es suficiente con darle un vistazo a la idea que se tiene de la razón: se cree generalmente que la razón es un instrumento que tiene como fin encontrar las mejores formas de saciar nuestros deseos, para ello mide, calcula, pesa, analiza, etc.; en este sentido la razón no puede ser considerada como un afecto, de hecho necesita alejarse de estos para alcanzar la tan codiciada “objetividad” que se necesita para realizar su fin. Para Espinoza, insisto, la razón no es un instrumento, para Espinoza la razón es la forma en la que nosotros expresamos nuestra existencia y esto incluye la forma en la que sentimos la vida; la razón no es alexitimia<sup>135</sup>, la razón es alegría.

A grandes rasgos: ¿Qué nos ofrece la razón individualmente? La razón nos indica la mejor forma de vivir, a través del conocimiento claro y distinto de mi naturaleza individual, y del conocimiento verdadero del resto de la naturaleza. Y digo que la razón nos hace mejores en la medida en que la alegría no es otra cosa que el aumento en la potencia de existir. La razón es el proceso de perfeccionamiento individual (que se da necesariamente en comunidad). La razón es alegría, eros, creatividad, libertad, apertura, actividad, fuerza, potencia de pensar. La razón es el único medio de resistencia que tenemos ante el mundo de la hiper-sensualidad, nuestra única defensa ante la cada vez más abrumadora coacción por medio de la tecnología. La razón es el motor de la sedición ante un mundo que lucha por volvernos esclavos del marketing, un mundo que se esmera en que luchemos por nuestra esclavitud como si fuera por nuestra libertad.

La razón también nos enseña que el mejoramiento individual va acompañado del mejoramiento social, pues la sociedad está hecha del acoplamiento de todas las *cupiditas*, esto es, de todos los conatos que la conforman. La sociedad es el resultado de la organización ontológica de los modos que la conforman ya sea en buenos o malos encuentros. La sociedad la hacen los hombres, la sociedad es el resultado de la suma de las potencias individuales. Mientras los individuos sean guiados según afectos que son pasiones la sociedad se orquestará sobre estas formas específicas de afección. Nuestro tiempo, nuestra cultura,

---

<sup>135</sup> Padecimiento psiquiátrico que designa a los sujetos que son incapaces de experimentar emociones.

nuestro país es un claro ejemplo de una sociedad triste, ¿Qué podemos hacer? Tal vez una mejor solución que la revolución armada es el cultivo de la razón de los que componemos el *corpus* social, porque finalmente la multitud y las formas estatales son el resultado de la conjugación de nuestras potencias y de su organización en encuentros de conveniencia o disconveniencia. Somos nosotros los que devenimos multitud y es la multitud la que deviene Estado. A la base de un proyecto de mejora social-institucional se asoma un proyecto pedagógico como se observa en el tratado de la reforma del entendimiento, una pedagogía que hace a un lado las nociones universales y dirige el conocimiento hacia las nociones comunes, la razón y el amor intelectual a Dios.

Personalmente me adentro a la invitación de una vida vivida según la razón, una vida dirigida hacia la libertad y el amor. Espinoza motiva a la constante apertura de la libertad, a la apertura a los buenos encuentros, a pensar la vida desde la inmanencia y a intentar provocar la alegría de la razón en los otros, tal fue el motivo de este trabajo. Pero si algo podemos concluir de este trabajo es que la razón es la pieza fundamental en la búsqueda de la felicidad, en el desarrollo pleno de los hombres y de la sociedad. Es también bastante evidente que alcanzar el segundo y tercer género del conocimiento es algo muy difícil, en especial en nuestra enferma sociedad de la pasividad. El camino de la razón que nos muestra Espinoza en su *Ética* es complicado, más sin embargo no es imposible ya que la razón está dada en nosotros puesto que en nosotros están dadas las reglas de nuestra propia inmanencia; en nosotros esta nuestra naturaleza y comprenderla es comprender cuál es la mejor forma en la que podemos vivir. Esta conclusión está ya en Espinoza:

Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin trabajo ¿Cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro. **(E5P42esc.)**

Espinoza no es un filósofo pesimista, es un filósofo de la libertad (libertad que solo se alcanza con el cultivo de la razón), un hombre que vivió, que experimento la libertad y el amor, que reconoce que este sentimiento tan excelso es tan difícil como raro.

## BIBLIOGRAFIA

### **Obra del autor:**

SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza, Madrid, 2013.

-----Tratado de la reforma del entendimiento; principios de filosofía de descartes; pensamientos metafísicos; introd. y notas de Atilano Domínguez. Alianza, Madrid, 2014 .

-----Tratado teológico político; traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2012.

-----Tratado teológico político; Ediciones Orbis, Madrid, 1890.

-----Tratado teológico-político, Tratado político; traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galvan. Tecnos, Madrid, 1996.

-----Spinoza: Correspondencia; introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Alianza, Madrid, 1998.

### **Obra complementaria:**

DELEUZE, GILLES. *En medio de Spinoza*. Cactus, Buenos Aires, 2004.

-----*Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2001.

-----*Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, 1975.

KAMINSKY, GREGORIO. *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa, Barcelona, 1998.

NEGRI ANTONIO. *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pág. 14.

-----La anomalía salvaje Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.

GEBHART, CARL. *Spinoza*. Losada, Buenos Aires, 2008.

FALGUERAS, IGNACIO. *La res cogitans en Espinoza*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1976.

DESCARTES, RENE. *Los principios de la filosofía*, Rene Descartes, UNAM traducción y notas de Nicole Coms, México, 1987.



-----Meditaciones metafísicas y otros textos, Rene Descartes, Gredos traducción y notas por E. López y M. Garuña, Madrid, 2003.

-----*Discurso del Método*, Rene Descartes, alianza editorial con traducción de Risieri Frondizi, Madrid, 2000.

OLIVA RÍOS MARIELA. *La inmanencia del deseo un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. Asesora: Dra. Zenia Yébenes Escardó, Octubre 211, FFyL.

ROJAS ENRIQUE. *El hombre light, Una vida sin valores*. Edición Temas de hoy, Madrid, 2002.

NIETZSCHE FRIEDRICH. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Hans Vaihner la voluntad de ilusión en Nietzsche*; traducción de Luis ML. Valdes y Teresa Orduña. Tecnos, Madrid, 1996.

-----*Genealogía de la moral*. Alianza editorial, Madrid, 2011.

FOUCAULT MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de cultura económica, Mexico D.F, 2013.

VILLACAÑAS BERLANGA. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*. Anthopos, 2011.

MENDELSSOHN/LESSING. *Debate sobre Spinoza*; traducido por María Jimena Solé. Editorial Encuentro, 2000.

EZCURDIA JOSÉ AGUSTÍN. *Spinoza ¿místico o ateo?, inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna*;

DAMASIO ANTONIO. *En busca de Spinoza*; traducción de Juanfomenec Ros. Editorial Crítica, Barcelona, 2009.

SERRANO VICENTE. *La herida de Spinoza, felicidad y política en la vida posmoderna*. Editorial Titivillus, 2011.

----- 2011. El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza. *Ideas y valores* (Vol. LXII). PP. 31-57.

MANCHEREY PIERRE. *Hegel o Spinoza*, ediciones tinta limón, 2006.

BORREGO ENRIQUE, *Exaltación y crisis de la razón, lecciones de filosofía: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*. Universidad de granada, biblioteca de Humanidades, 2003.

ROJAS ENRIQUE. *El hombre light*. Ed. Temas de hoy. Madrid, España 1998.

BALIBAR ETINE. *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*. Ed. Brujas. Argentina 2009.

TAITÁN DIEGO. *Spinoza. Cuarto coloquio*. Editorial Brujas. Argentina 2008.

Hmpshire Stuart. *Dos teorías de la moralidad*. Fondo de cultura económica. México D.F., 1997.

PLATÓN. *Diálogos I*; traducción general por Emilio LLendó Iñigo. Gredos, Madrid, 1985.

ALAIN. *Spinoza*. Marbot ediciones. Barcelona 2008.

SOLÉ JOAN. *Spinoza la filosofía al modo geométrico*. Bonalleta Alcompas S.L. España 2015.

Fritz Mauthner. *Spinoza, un bosquejo de su vida y obra*. Encuentro grupo editor. Córdoba Argentina, 2011.