



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA VIRTUD EN LA ÉTICA DE SPINOZA.
SOBRE LA POTENCIA O LA FUERZA**

TESINA

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
JAVIER GARCÍA JIMÉNEZ**

**TUTOR:
DR. JUAN JOSÉ ABUD JASO,**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, AÑO 2023.



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.

Para mamá y papá.

Agradezco profundamente a todas y todos mis maestros que me formaron desde mi primer año de clases hasta la conclusión de este trabajo. Con especial mención a Priego Cuétara Rocío del Alba, a Carlos Oliva Mendoza, a José Manuel Redondo Ornelas, a María Antonia González Valerio, al ya fallecido Enrique Hülsz Piccone, y a la también finada Rovira Gaspar María del Carmen. Y a quienes me acompañaron en la elaboración de mi tesina: principalmente Juan José Abud Jaso por su paciencia, Sonia Rangel Espinosa por su compañía, Luis Ramos-Alarcón Marcín por su agudeza, José Agustín Ezcurdia Corona, y Juan Manuel Rodríguez Rojas.

Índice

1. Introducción.....	p. 5
2. Dios y ser humano	
1.1. Ontología.....	p.10
1.2. Epistemología.....	p. 18
1.3. La servidumbre.....	p. 32
3. Fuerza o potencia	
2.1. Ética.....	p. 44
2.2. La libertad y la virtud.....	p. 61
4. Conclusiones.....	p. 71
5. Bibliografía.....	p. 74

La virtud en la *Ética* de Spinoza. Sobre la potencia o la fuerza.

Introducción

El presente estudio tiene un doble objetivo: ya que además de realizar una exposición de la *Ética: demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza, decidimos analizar la definición de virtud como potencia contenida en la cuarta parte del mismo libro. De tal modo que en vez de ofrecer una evaluación de la postura del autor, otorgamos los elementos suficientes y necesarios para su comprensión.

Cuando abrimos la *Ética*, lo que las definiciones, axiomas y proposiciones, demostraciones, escolios, etc. que la componen nos permiten entrever es una propuesta en la que Dios o la Naturaleza se nos presenta como la gran idea, la gran causa, de donde el orden y conexión de las ideas igual al orden y conexión de las cosas, junto con las demás causas y efectos, dimanar¹ o proceden. La única *sustancia* de la cual nos es válido hablar² es esta *fuerza* existente capaz de autodeterminarse, verdaderamente libre, y que alejada de la representación cristiana que durante siglos inundó las mentes de diversas multitudes y sociedades a las que se trago ya hoy día el tiempo, alejada de todo antropomorfismo y por ende de pretensiones humanas; revela cómo no hay providencia,³ no hay fin último, ni siquiera causa primera, lo que hay existe porque es necesario. La existencia -que es potencia, donde la no existencia es claramente impotencia- en un ser absolutamente perfecto, único, en sí mismo, e infinito, está ya dada. Y como desde el primer hasta el último capítulo de la *Ética* de lo que nos percatamos es de un intento por demostrar que inmanente a esta sustancia todo es susceptible de ser explicado por

¹ Para referirnos a la *Ética*, el Tratado Teológico Político, el Tratado Político, y el Tratado Breve, optamos por las abreviaturas: E, TTP, TP, y KV, respectivamente. Baruch Spinoza, ElpXVIIe, p. 88.

² Gilles Deleuze, *En Medio de Spinoza*, p. 329.

³ Pierre-François Moreau, *Filosofía, física y ateísmo*, p. 28.

sus causas y sus efectos, y en el que su comprensión no escapa a la razón⁴ (a excepción de quienes se dejan llevar por la imaginación), nosotros que no somos sino expresión de dicha potencia o fuerza, ni somos absolutamente perfectos, ni tenemos la existencia asegurada puesto que somos en otra cosa, tenemos que encontrar los medios, comerciar con el mundo,⁵ para afirmar nuestra potencia dentro del mismo y seguir siendo. En la medida en que seamos lo suficientemente astutos para hacerlo seremos virtuosos. Entre más y mejor dispongamos nuestro cuerpo para intercambiar partes con las partes del resto, entre más agenciamientos seamos capaces de realizar, y entre mayor sea el deseo que nos hace ser, y más fuertes seamos, entonces seremos virtuosas y virtuosos (*per virtutem et potentiam idem intelligio*) (EIVDefVIII).⁶

La potencia, o la fuerza, a la luz de la virtud en la *Ética* de Spinoza guarda una íntima correlación con la libertad, la alegría, y el conocimiento. El propósito es salir de esa zona de afectos que constriñen y aíslan a las personas, alterando su querer y su actuar, como son la ignorancia, la pasión, la impotencia o la esclavitud, que no son sino tristezas. Por ello el acento debe recaer en el deseo, sí pero en el deseo de vivir bien y de actuar bien.⁷ En la *Ética* cuando decimos que el deseo es la esencia del hombre (EIIIDefAfecl) no nos equivocamos, aunque decimos tantas cosas con esta afirmación que tememos que la lectora o el lector interprete las peores consecuencias de una verdad que es ya de por sí emancipadora.

⁴ Baruch Spinoza, TTP, III, p. 7. Y también Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, p. 40.

⁵ B. Spinoza, EIVpXVIII, p. 309. Véase asimismo B. Spinoza., TTP, IV, p. 21.

⁶ Alexandre Matheron comenta al respecto que “*La vertu, si elle signifie quelque chose, ne peut consister qu'en la puissance que ous avons de faire ce qui se déduit des seules lois de otre nature. [...] Plus nous efforçons de conserver notre être et plus nous en avons le pouvoir, plus nous sommes vertueux*” [La virtud, si significa algo, sólo puede consistir en el poder que tenemos para hacer lo que se deduce únicamente de las leyes de nuestra naturaleza. [...] Cuanto más nos esforzamos por mantener nuestro ser y cuanto más poder tenemos, más virtuosos somos] (*Individu et communauté chez Spinoza*, p. 245-246).

⁷ B. Spinoza, EIVpXXI, p. 312.

Aclaremos para este punto que coincidimos con la lectura de autores como Balibar⁸ y Deleuze⁹ quienes sostienen, por una parte, que todo individuo es un proceso y que hay una estrecha relación entre individuos de modo que unos intercambian partes con otros en un *face à face*, y por otra parte, que lo que nos constituye es un conjunto extremadamente complejo de relaciones, respectivamente. Con tendencia a lo que nos conviene, en ambos casos. Esto nos proporciona un enfoque que considera a la virtud en su ámbito colectivo, social, y político, como un bien al que todos pueden aspirar y que implica la existencia de un otro para el perfeccionamiento individual.¹⁰

Spinoza es un racionalista que sin embargo critica la razón, y que se sale de la ingenuidad de la que algunas filósofas y filósofos anteriormente pecaron. El problema del *conatus*, en íntima relación con la potencia, atraviesa toda su obra, desde la *Ética* hasta el *Tratado Teológico Político*, y el *Tratado Político*, extendiéndose de lo privado a lo público, y de lo individual a lo colectivo. El acento que nosotros ponemos en la virtud es el mismo que el autor coloca a lo largo de sus textos, dado que tanto el *TTP* como el *TP* hablan de la virtud, y su filosofía, su *Ética*, no es sino la búsqueda de un conocimiento práctico, que nos proporciona un dominio sobre nuestras pasiones, una buena salud, vivir en seguridad, y un conocimiento de las causas (por sus causas primeras) (*TTP*, III). Será en autores como Nietzsche, e incluso en Freud, que podremos ver luego desarrolladas las consecuencias de concebir al individuo atravesado por el deseo. Pero la repercusión

⁸ Étienne Balibar, *De la individualidad a la transindividual*, p. 24. También É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 11-13.

⁹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 252.

¹⁰ É. Balibar menciona que "Cuando Spinoza hace del deseo (*cupiditas*) «la esencia misma del hombre», y lo pone de este modo en relación con la virtud, su intención no es, evidentemente, confirmar una antropología pesimista, denunciando el egoísmo natural de los hombres y oponiéndolo a un ideal de moralidad altruista. Su objetivo es mostrar que la afectividad que hace «oscilar» el psiquismo humano (*fluctuatio animi*) y el comercio transindividual, al mismo tiempo real e imaginario, están originalmente unidos la una con el otro" (*Spinoza político. Lo transindividual*, p. 50).

de su pensamiento se deja sentir mejor en autores como Marx o Deleuze & Guattari. El deseo debe ser el deseo de lo bueno, en la medida en que incrementa nuestra potencia y nos permita conservar nuestro ser y perseverar en el ser.¹¹ Coincidimos con Moreau¹² en que a la hora de leer un texto o explorar un sistema, ante una palabra, como la de *potencia*, debemos ir más allá de reflexionar sobre el concepto, y ya hacerlo es, como diría Deleuze,¹³ poner un acento, desde el cual pensar. En este caso, el deseo está concatenado con otros conceptos, cual una secuencia. Pensarlo aisladamente o en sí, sería absurdo debido a que todo es en Dios o la Naturaleza (EIpXV) y todo existe de una determinada manera que no puede ser otra, y está determinado a existir y a obrar de un modo específico, de forma tal que el deseo no es la excepción (EIVpIVc). Su relación con la potencia nos lleva a desglosar un camino a la alegría y la libertad del individuo, el camino de la virtud.

De ahí nuestra preocupación por hacer una guía de lectura que lleve a quien esté interesado en leer la *Ética*, a encontrar una mayor claridad, un apoyo exegético, y un acento en uno de los conceptos primordiales de este texto que es la virtud como potencia (EIVDefVIII) o, lo que es lo mismo, la potencia como virtud.

Para quien tenga la curiosidad suficiente o el interés genuino de preguntarse bien a bien qué es la fuerza, y en qué sentido la *Ética* es un texto que además de hablar de Dios o la Naturaleza, del ser humano, de los afectos¹⁴ -especialmente del *conatus* y del amor-,¹⁵ lo es también de la potencia o la fuerza. Cabe responder que la fuerza o la potencia, en cada ente es la esencia misma de la cosa, el esmero por seguir siendo. La *Ética* explica cómo cada cosa singular en el mundo hace de su medio su realidad, misma que lo catapulta o lo reprime para abrirse o cerrarse a una

¹¹ Cfr. B. Spinoza, TP, II, 11, p. 142.

¹² Cfr. P.-F., Moreau, *op. cit.*, p. 128.

¹³ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 442.

¹⁴ P. -F. Moreau, *op. cit.*, p. 287.

¹⁵ Véase la tesina de Hernandez Orduña, María Elena, *El amor en la Ética de Spinoza*, p. 44-52.

versión de sí más o menos real.¹⁶ El deseo para ser deseo del bien tiene que convertirse en una búsqueda, en una actividad, y en un posicionamiento constante de lo que incrementa nuestra potencia de actuar. La fuerza implica reforzar.

No hay una única clase de fuerza, son diferentes, pero casi todas las fuerzas son iguales en que se componen entre ellas.¹⁷ La fuerza del amor, la fuerza del conocimiento, la fuerza del lenguaje, la fuerza de la alegría, etc. Postula realidades que por medio del entorno crea su espacio (y su tiempo) interior -como en burbujas-, hace soles, y produce al ser humano.

En el primer capítulo, titulado *Dios y ser humano* abordamos, primero, en el apartado de *Ontología* lo que Spinoza entiende por Dios o Naturaleza, luego, en *Epistemología* la teoría de las ideas que dimana de las primeras proposiciones, y finalmente, en *La servidumbre* trabajamos con los bien llamado afectos. En el segundo capítulo, llamado *Fuerza o potencia* trabajamos, primero, con propiamente la *Ética*, en tanto que es una parte que aborda el tema del mal pero sobre todo del bien para explicar nuestro comportamiento, y por último, en *La virtud y la libertad* vemos la importancia de la razón y del amor en la filosofía spinozista.

¹⁶ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 72-73.

¹⁷ Cfr. Bertrand Russell, *Antología, Lo bueno y lo malo*, p. 252.

1. Dios y el ser humano

1. 1. Ontología

La *Ética* es un escrito que tiene como objetivo conducir al individuo al camino del conocimiento, la libertad, y la virtud. Pues partiendo del deseo como la esencia misma del hombre, un análisis de aquello que nos es honesto querer nos revela que en efecto *buscar la virtud, o dominar las pasiones, tener buena salud o seguridad, y conocer las cosas por sus causas primeras*,¹⁸ son cosas propicias para todas y todos. Cuando filósofas y filósofos hablan del ser humano, lo conciben no como es sino como quisieran que fuera, conduciéndolos ésto a escribir una sátira en vez de una ética la más de las veces (TP, 1, p. 141), acaso por concebirlo como un imperio dentro de otro imperio, o achacando sus faltas a una desconocida impotencia humana. Pero este texto se distancia de semejantes concepciones.

Así, para llegar a tener un conocimiento de la virtud como potencia, o de la potencia como virtud, antes debemos tener un conocimiento adecuado de la sustancia, pues un estudio minucioso nos revela que el entendimiento y la voluntad, tan estrechamente vinculados con la virtud, dependen y son en la sustancia,¹⁹ para lo que su causa se puede rastrear en el orden natural de las cosas, al que nada escapa y todo tiene ya una razón de ser y está determinado a obrar un modo específico, y es el mismo en todo lugar. Dicho orden tiene un principio y una causa primera que es la sustancia misma (ElpXVI), existente, indistinta e infinita.

Alejado de una visión cartesiana, y religiosa de la sustancia, en la que la mente posee un supuesto control sobre el cuerpo y en la que se propone una aparente trinidad respectivamente, donde dos sustancias distintas o diferentes se

¹⁸ B. Spinoza, TTP, III, p. 8.

¹⁹ Cfr. B. Spinoza, ElpXV, p. 81-86.

unen y comunican entre sí, y donde un Dios antropomorfo crea la sustancia o el mundo que conocemos, Spinoza se enfoca en un sincretismo con el cientificismo donde sin causas transitivas o trascendentes, cada ente puede ser explicado inmanentemente²⁰ desde Dios, y por la razón. Su primer paso será demostrar la unicidad y la existencia de su principio de realidad, a través de la explicación de la naturaleza de la sustancia. Pues, así como Descartes partió de un edificio de conocimiento propio,²¹ con ayuda de un fundamento sólido que implicaba la existencia: «pienso, luego existo»,²² igualmente Spinoza, su discípulo, elabora un fundamento sólido, sea Dios, la sustancia «causa de sí (*causa sui*), cuya esencia implica la existencia». (EIDefII) Pero ¿quién o qué es Dios?

Para responder a esta pregunta en el presente punto, hacemos una reconstrucción de la primera parte de la *Ética*: primero, al reelaborar el argumento de la unicidad de la sustancia (que va de la proposición 1 a la 8), seguido de una explicación; y segundo, al explicar la naturaleza de la sustancia (de la proposición 9 a la 34), a partir de un análisis interpretativo; y después, unas sucintas conclusiones.

El autor parte con una idea. Es imposible que exista más de una sustancia dado que toda sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones (EIpl), de existir dos o más sustancias estas no podrían comunicarse, gracias a que aquellas que son distintas nada en común tienen entre sí (EIplI), y no podrían ser causa de la otra (EIplII), es por lo tanto indistinta. En caso de distinguirse entonces se consideraría que dos o más sustancias poseen el mismo atributo, ya que las sustancias se distinguen por la diversidad de atributos, o por la diversidad de afecciones (EIplIV), pero como toda sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones, tendrían que diferenciarse por el atributo, y sin embargo es imposible que se den dos o más

²⁰ *Ibid.*, p. 96, 132.

²¹ René Descartes, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, p. 39, 55.

²² «Yo soy, yo existo» (*Ibid.*, p. 116).

sustancias con el mismo atributo (ElpV). Asimismo como una sustancia no puede ser producida por otra (ElpVI), y las cosas que no tienen en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra -esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra (ElaxV)-, se debe concluir, por lo tanto que esta única sustancia existe (ElpVII), dado que nada hay fuera de sustancias y modos (ElpXV). Si existiera como finita tendría que ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, lo cual demostramos que no es posible, debe entonces existir necesariamente como infinita (ElpVIII).

Vale la pena preguntarse llegado a este punto si la única sustancia existente es Dios (ElpXIV) qué pasa con la *res cogitans* y la *res extensa* previamente identificadas con dos sustancias, diferenciadas y unidas a la vez por Descartes.²³ Contestamos que ambos son modos de los atributos de Dios, o son sus mismos atributos tomados en sentido absoluto (ElpXXIII): no cabe hablar propiamente de seres, sino de modos de ser²⁴, el único ser del cual es válido hablar es la sustancia, de ella predicamos atributos, o libertad (ElDefVII), más, nosotros somos expresión, Dios nos da fuerza y existencia, y sin embargo no somos propiamente la sustancia, somos una expresión de su esencia.

Esta primera causa configura todo el orden de lo real, en el que, como ya adelantamos, nada escapa al entendimiento y a la razón. Establecida su unicidad, los efectos se seguirán de su naturaleza, de su absoluta perfección, y potencia, como única causa libre, de un modo específico, que no pueda ser de otra manera. La concepción de una perfección absoluta en la que todas las cosas son determinadas corresponde al nivel de las cosas y objetos singulares, es decir la *Naturaleza naturada*.²⁵ No obstante, en las primeras proposiciones lo que

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 46, 72.

²⁵ B. Spinoza, ElpXXIXe, p. 100.

encontramos es una explicación de la naturaleza de la sustancia como *Naturaleza naturans*,²⁶ porque para que algo exista su razón debe estar contenida en una causa externa o en su propia naturaleza, y entender la naturaleza por la que todas las cosas son de un modo específico y de donde extraen su potencia, como su esencia, como su existencia, ayuda a la ciencia (ElpXVII). Lo que encontramos es la sustancia, y en las proposiciones siguientes sus modos de sus atributos, de donde emana la concatenación que hace surgir la virtud, el entendimiento y la voluntad.

Finalmente, esa perfección que da lugar al orden en que las cosas singulares son determinadas a obrar de un modo específico (ElpXXIX), Dios lo hace por necesidad, por una libertad en la que acontecen por su absoluta potencia divina sin un fin (ElpXXI). No es que las cosas sucedan con vistas a un plan, ni tampoco por la voluntad o el entendimiento humanos -y que más bien se corresponden al atributo del pensamiento con el movimiento y el reposo en la extensión-, como si un Dios misericorde hubiese acomodado las cosas para que la mente humana las concibiera mejor, sino que ocurren por necesidad.

Si decimos de la sustancia que es infinita, se debe seguir que consta de infinitos atributos (ElpXI) pues cuanto más realidad o existencia o potencia tenga una cosa más atributos le competen (ElpIX), y de un ser absolutamente perfecto tienen que seguirse infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Donde esa expresión,²⁷ es la misma sustancia, afectada de un modo, sin ser algo separado o algo distinto de ésta (ElpXIV). Su existencia o duración no está determinada, es eterna e infinita en cuanto es causada por algo eterno. Mientras exista podemos decir que es potencia, porque es en acto. Del

²⁶ *Idem*

²⁷ Se ha dicho a menudo que la tradición filosófica francesa supo tan sólo recoger la dimensión expresiva del pensamiento spinozista. Un caso similar encontramos en el idealismo alemán que parece recoger exclusivamente la idea de movimiento.

entendimiento divino la voluntad y potencia dimanar. Es una potencia actual. Para Spinoza potencia y acto son lo mismo, y las cosas mientras existan perseveran en su existencia.

Luego entonces, nuestra existencia y perseverancia en el ser está en íntima relación con otros objetos singulares, como en un comercio continuo,²⁸ ya que somos uno más entre infinitos objetos singulares. En ese sentido, la soledad o la individuación sin un otro no puede conducir sino a la impotencia y a la destrucción. En definitiva la conservación conlleva la confluencia en otros modos, tomados a partir de un atributo o desde otro distinto, pues aunque de la sustancia no predicamos una división (ElpXII) o distinción (ElpIV), cada atributo debe ser concebido por sí mismo.

Esta idea se conecta con una cierta organicidad, -aunque pone en duda la idea de orden la cual según el *Apéndice* corresponde a la imaginación humana-, en tanto que el entendimiento concibe la sustancia como única, e indivisible (ElpXIII). Dicha organicidad²⁹ apunta a una interrelación y a una intersubjetividad en la que intercambiamos partes, comerciamos con el mundo, y en el que cada cosa es lo que es en virtud de lo que las cosas son lo que son.

De modo que nuestra existencia se vincula con la existencia de las demás cosas y, en parte, nuestra perfección depende del entorno;³⁰ al ser causados no podemos sino depender de las cosas por las que fuimos causados y estas a su vez de las cosas por las que fueron causados, etc. (ElpXXVIII) Pero respecto a Dios él existe eternamente, pues su esencia es la existencia. Los individuos existen, pues, con otros individuos en tanto que los objetos son también, en esencia, individuos inmersos en el orden natural, determinados de modo específico, para incrementar

²⁸ B. Spinoza, EIVpXVIIIe, p. 309.

²⁹ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 47.

³⁰ *Ibid.*, p. 75.

mutuamente su potencia.³¹ Así que en una aproximación a por ejemplo, el conocimiento debemos ser afectados por pasiones, palabras, lugares. etc. (como son la humanidad, las discusiones académicas, escuelas y bibliotecas, etc.) que propicien la erradicación de la ignorancia o de afectos o modos que tienen como fin algo contrario al saber.

Proseguimos al entendimiento de la *Naturaleza naturada* y sus modos, y los momentos de la naturaleza como modos.³² Explicitada la relación entre sustancia, atributos, y modos, la red causal de lo real cobra énfasis al poner cada cosa, cada idea, a la orden o al servicio de una serie, que como una gran cadena, inicia con Dios como causa primera; en tanto próxima, mas nunca transitiva (EIpXVIII). Un dios que huelga decir a esta alturas, pues ha quedado claro directa e indirectamente con anterioridad es un Dios desantropomorfizado (EIpXV), del que se siguen infinitas cosas de infinitos modos (EIXVI). Y en el que ni el orden, ni el bien, ni la voluntad, ni el entendimiento, se dan en él, sino solamente en los modos tomados concebidos bajo un atributo en específico.

En caso de concederle a Dios o la Naturaleza una voluntad como la humana eso conlleva a que Dios actúa con vistas a algo superior a él, y no hay nada más ridículo que afirmar eso de un ser absolutamente perfecto.³³ Las cosas que son producidas por Dios no se contradicen en una relación potencia-acto, en la que caprichosamente Dios decide crear algunas cosas (EIpXVII) y otras no según su entendimiento, lo que lo haría realmente impotente, sino que todo cuando *es y obra*, es en virtud de la potencia divina, en una actualidad inmutable, según el entendimiento divino. La potencia divina, el entendimiento, y la voluntad son lo mismo en Dios, compartiendo con los hombres tan sólo el nombre. Concluimos no

³¹ É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 22.

³² G. Deleuze, *op. cit.*, p. 47.

³³ B. Spinoza, *EIAp.*, p. 116.

sin antes decir que coincidimos con la apreciación de Mercedes Allendesalazar Olaso para este punto en que la importancia de la prop. XVI y la prop. XVII para la construcción del concepto de Dios es crucial pues dan a conocer esta propiedad de Dios, sea, *la necesidad interna que determina su esencia y su acción*.³⁴

En resumidas cuentas la voluntad en el individuo es no tanto una causa libre como una causa necesaria. (ElpXXXII) Ya que precisa de una causa para obrar de una manera (ElpXXXI). De hecho se corresponde como ya apuntábamos a la voluntad junto con el entendimiento en el pensamiento, con el movimiento y el reposo en la extensión. Es conforme el orden y conexión de las cosas, lo que hacemos, lo que decidimos es como tiene que ser y puede no pudo ser de ninguna otra manera (ElpXXXIII). Todas las cosas tienen potencia (ElXXXIV) y sucede que en la mente humana se llama voluntad, que corresponde a la idea o a la consciencia de la misma.

En cuanto al esfuerzo de perseverar en el ser, no se distingue de la esencia misma de la cosa, en tanto su esencia como su potencia, es decir, su existencia, que son lo mismo, provienen de la potencia de Dios (ElPXXIV). Cada uno persevera en el ser y busca seguir existiendo. Aún cuando existan causas externas que me sobrepasan en gran medida, y que pretendan encaminar las relaciones que me constituyen a la suyas, o destruirlas. A lo sumo somos conscientes de ese esfuerzo en cuanto nos conduce a una mayor perfección. Se trata entonces de conocer las cosas por sus causas puesto que entre más conocemos la naturaleza de las cosas, conocemos también la nuestra, y somos capaces de conducirnos adecuadamente (TRE, 25, I). Entre menor sea nuestra perfección y potencia seremos menos reales y menos capaces de sobrevivir por nosotros mismos, pero si confluyamos con objetos

³⁴ M. Allendesalazar Olaso, *op. cit.*, p. 48-49.

singulares que tengan como causa una mayor perfección y convengan a nuestra naturaleza, en el modo de la voluntad, más seremos conscientes de nuestro incremento de fuerza, y por tanto más reales.³⁵

Vale la pena, por último, no perder de vista que hasta ahora tanto el entendimiento, como la voluntad, como la potencia han quedado referidas a Dios, y que cuando se habló del ser humano se hizo en el atributo del pensamiento, como corresponde el movimiento y el reposo en el atributo de la extensión. Se conoció la sustancia, sus atributos, y sus modos. Conocimos la sustancia, en sí misma, al auténtico *individuum*, a un nivel ontológico ya que se estudió al ser y no a los entes, para en el siguiente capítulo tratar adecuadamente de aquello que podemos llamar “un” en la *Ética*,³⁶ y de cómo es que todo-es-en-Dios, quedando entonces resuelta la pregunta de quién o qué es Dios.

1. 2. Epistemología

³⁵ *Ibid.*, p. 75. Véase también G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 181.

³⁶ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 46, 70.

En el capítulo dos de la *Ética*, el autor explica la relación cuerpo-mente, pensamiento-extensión, y la naturaleza de la mente. Además de tratar sobre aquello a lo que llamamos *un*,³⁷ el segundo capítulo trabaja sobre las ideas adecuadas. Pues, encaminado a un conocimiento de la mente, y de lo que nos hace dichosos, más precisamente benditos (felices), las ideas adecuadas implican mayor perfección, realidad, o potencia. Así, Spinoza, está convencido en que el sufrimiento y la tristeza con las que debemos lidiar cotidianamente, ya sea porque sacerdotes, tiranos, u hombres de mala fe, nos las imponen, o porque de a ratos nos hemos vuelto nuestro propio déspota, pueden ser erradicados. No todo el dolor ni la impotencia que nos agobia dependen de nosotros, como resulta ya obvio para quien tiene presente nuestra existencia en Dios, pero ciertamente gran parte de ello proviene de nuestras ideas confusas, inadecuadas, o mutiladas. En ese sentido, somos conducidos por nuestro *conatus* y por nuestro deseo de fuerza o de incremento de potencia, sin reparar en la razón. Nos basta con entender, o con la voluntad -que no es sino la facultad de afirmar y negar algo-, creyéndonos libres, sin verdaderamente atender a los efectos y no a las causas.³⁸ Hasta que con esfuerzos la luz en su cenit³⁹ se sienta esplendorosamente sobre nosotros.

No es de sorprender que el conocimiento de ideas adecuadas aparta la duda y otorga una certeza suma, esenciales en una persona virtuosa o que pretenda alcanzar o conocer la virtud. Y si alguien ahora preguntara por qué habría uno de buscar la virtud, a título de qué o benefició de qué, bastaría con citar al autor quien no dice otra que “sólo a los esclavos y no a los hombres libres se les premia por su

³⁷ En el sentido de tratar ya no de la totalidad y el Ser, sino de la parte y el modo de ser (*Idem*).

³⁸ B. Spinoza, *El Apén.*, p. 113.

³⁹ Mercedes Allendesalazar Olasso, *op. cit.*, p. 73.

virtud” (TP, X, 8). En una filosofía práctica y en íntima relación con la vida, la virtud es la felicidad (EIIpXLIXe).

De la naturaleza y origen de la mente es una parte que como ya apuntábamos, por un lado, aclara la relación cuerpo y mente, como una misma cosa,⁴⁰ y por el otro, explica la naturaleza de la mente, al enfocarse completamente en el cuerpo y las ideas de las afecciones del cuerpo, que es como verdaderamente se conoce, ya que le resulta imposible conocerse a sí misma, en tanto que es la idea de una cosa singular existente en acto (EIIpXI). Por ello es normal que su primera definición sea la de *cuerpo*, es decir, un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se le considera como extensa (EIIdefI). Puesto que será su materia prima de trabajo, como lo fue causa de sí, sustancia, o Dios, en la parte anterior. Y la última sea la definición de *cosas singulares*, que son finitas y tienen una existencia limitada (EIIdefVII).

Pasa luego el autor a definir otros conceptos de carácter inteligible, donde si de algo podemos estar seguros es que así como en la primera parte cimentó las bases de su Ontología, aquí asistimos a su Epistemología. Para saber que sabemos algo tenemos ya presente la existencia de todas las cosas en Dios, y sin embargo, el criterio de la certeza, la verdad, y la autoevidencia (Carta 76)⁴¹ son fundamentales para no caer en el error, preñado de las ideas confusas que se siguen en el orden y la misma necesidad que las claras y distintas (EIIpXXXVI), y que por lo tanto representan un peligro. Sin contar que un conocimiento adecuado de los cuerpos, y de cómo opera nuestra mente,⁴² se muestra como el camino indicado. Estos conceptos son *esencia*, sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ser ni concebirse (EIIdefII), y *realidad*, donde ésta significa lo

⁴⁰ B. Spinoza, TRE, 25, 1, p. 15.

⁴¹ Cfr. B. Spinoza, *Correspondencia*, p. 397.

⁴² *Vid. supra*

mismo que *perfección* (EIIdefVI). Las tres definiciones restantes las plasmamos más adelante, a partir de las primeras proposiciones en las que resulta atinado mencionarlas. Mas a todo esto, ¿cuál es la relación de las ideas adecuadas e inadecuadas con la potencia e impotencia?

Utilizaremos esta pregunta como hilo conductor para el presente punto, y para responder a esa pregunta hacemos una reconstrucción de la segunda parte de la *Ética*: donde explicamos primero, qué se sigue de la naturaleza de Dios; luego, qué es la mente humana; después, la naturaleza de la mente humana así como sus propiedades; y finalmente, lo común en las ideas adecuadas.

Spinoza comienza diciendo, pues, que el pensamiento es un atributo de Dios, o sea, que Dios es una cosa pensante (EIIpI), con su respectivo correlato en la extensión, de modo que Dios es también una cosa extensa (EIIpII), quedando demostrada la realidad o existencia de los atributos de Dios en tanto que estos deben implicar todos los pensamientos y objetos singulares, por medio de los cuales son concebidos. Esto se entiende claro y distinto con ayuda de la proposición III ya que si Dios es una cosa pensante y de su sola naturaleza se siguen infinitas cosas de infinitos modos, puede formar una idea de su esencia y de aquello que se sigue necesariamente de la misma, en tanto cosa pensante, y no por el hecho de que sea el objeto de su propia idea. Asimismo, las proposiciones siguientes, IV, V, y VI, ayudan a la lectora o al lector a no confundir el plano de la idea, que no es sino un concepto de la mente, que la mente forma por ser una cosa pensante (EIIdefIII) con por ejemplo el atributo de la extensión (EIIpVI) y reconocer el ser formal o la proveniencia de las ideas de otras ideas, no, como ya dijimos, de los objetos o la extensión (EIIpV). Teniendo como origen a Dios, como idea única (EIIpIV).

Es en la proposición séptima en la que encontramos una clara conexión con la primera parte de la *Ética*, que reza “*El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas*” (EIIpVII). Aquí, alejado del materialismo y del idealismo, Spinoza, propone un nuevo modelo, que algunos autores han gustado en llamar <<paralelismo>>. ⁴³ Concerniente a ello remitimos al resumen que hace J. Israel en su *Ilustración radical* para explicar brevemente esta última proposición. Y citamos “su doctrina de la sustancia única necesariamente implica una manifestación paralela de la extensión, para cada manifestación mental. [...] Las dos cadenas del fenómeno están separadas conceptualmente, pero no en la realidad, siendo distintos aspectos de una y la misma realidad, y por lo tanto no pueden interactuar o influirse mutuamente. Con todo, están inherentemente vinculados en términos de causa efecto.” ⁴⁴

Reconociendo la esencia de las cosas existentes, como de las no existentes, de la mano con la esencia de cada uno de nosotros como seres humanos, nos perfilamos ahora al conocimiento de las ideas adecuadas necesarias para conocernos a nosotros mismo en tanto cuerpos y en tanto mentes. La mente, como ya ha quedado claro, es la mente en Dios, como esencia de todas las cosas, y más específicamente como cosa pensante en las que todos los pensamientos singulares caben, y si el orden y conexión de las cosas es el mismo, no sólo a cada idea corresponde a otra idea y es causada por la misma (EIIpXI), al igual que a cada objeto existente corresponde a otro objeto como su causa, sino que hay un paralelismo entre las ideas con sus respectivos objetos o cosas singulares y de los objetos con sus propias y respectivas ideas.

⁴³ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 249.

⁴⁴ Jonathan I. Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, p. 295.

Es gracias a la proposición VIII que podemos entender esto más fácilmente, ya que mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su *ser objetivo*, y aquí remarcamos esta expresión, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios (EIIpVIII). Dicho paralelismo, niega cualquier imbricación entre el plano físico y el mental, pues son lo mismo, pero como ya adelantamos, la causa de una idea es otra idea (EIIpIX), siendo la idea infinita de Dios en las que todas están contenidas. De modo que una idea no puede ser causada por un objeto ni un objeto puede ser causado por una idea.

El conocimiento adecuado de la naturaleza de la mente involucra, como resulta evidente, la esencia del individuo, de la que se afirma una constitución en virtud de ciertas modificaciones de los atributos de Dios (EIIpX), recordándonos el primer axioma, y es que la esencia del hombre no implica la existencia necesaria (EIIaxI), los modos existen gracias a la existencia que se predica tan sólo de la substancia. Con la proposición XI asistimos a una solución sumamente original del problema mente y cuerpo, al considerar que la mente es no más que la idea del cuerpo, (EIIpXI) la idea de una cosa singular existente en acto, sin dejar que nada de lo que le pase al cuerpo no lo perciba a su vez la mente. (EIIpXII)

Si la mente es la idea del cuerpo, y a cada objeto le consta una idea en Dios, deben existir entonces criterios para reconocer al individuo del resto de cosas, y para reconocer a los objetos entre sí. Los cuales tienen relación con el movimiento y el reposo. Y es que con el afán de saber cuáles son más o menos perfectos que otros para un conocimiento adecuado de la mente, es necesario un conocimiento adecuado del cuerpo.

Gracias al tratado físico sabemos que esencialmente todos los cuerpos se mueven o están en reposo (axI) y cuando se mueven lo hacen ya más rápidamente o ya más lentamente (axII), de modo que estos -los cuerpos-, se diferencian por el movimiento y el reposo (Lema I). Y así como en las modificaciones de los atributos a cada objeto y efecto le está asociado una causa, igualmente el movimiento como el reposo están dados respectivamente por otro objeto en movimiento y en reposo (Lema III).

El sentido del cuerpo en Spinoza cuenta con un amplio registro, que se desglosa desde el axioma I. Para empezar la manera en que un cuerpo es afectado se da por la naturaleza del cuerpo afectado y del cuerpo afectante (axI), que no es sino un prelude a las proposiciones siguientes, en términos de lo que conoce la mente de sí misma y de los objetos externos. Por otra parte, en la comunicación que llegan a mantener partes en relaciones de movimiento y de reposo, actuando como una sola causa, nos es válido hablar de un solo cuerpo. Es la conformación de dos o más seres que en conjunto producen un nuevo individuo (definición). De tal suerte que incluso si las partes de un cuerpo son reemplazadas por otras ocupando su lugar, y permanecen funcionando y comunicándose igual, podemos decir que en absoluto haya sido alterada su naturaleza (lema IV). O si sus proporciones permanecen intactas. Y pasa lo mismo con la dirección de los movimientos que preservan la comunicación y la relación previa (lema VI) conservando así su naturaleza (lema VII) ya que *lo que define mi perseverancia es el conjunto de comunicaciones de relaciones, es decir, el hecho de que no cesa de haber comunicación entre mis relaciones constituyentes*.⁴⁵

⁴⁵ G. Deleuze, *En Medio de Spinoza*, p. 149.

Con lo anterior, Spinoza deduce seis postulados, concluyendo así lo que algunos especialistas llaman su física, u ontología estructural, y que envuelve una plétora de interpretaciones. Moreau, en su célebre libro *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, comenta que:

“Efectivamente, cuando se examina el conjunto del argumentario desarrollado por los teólogos del XVII se comprende que para ellos –como, por lo demás, para todos los filósofos– la existencia de Dios no está sujeta a cuestionamiento. La mayor parte de los filósofos de la Edad Moderna son también físicos, o, al menos, individuos que reflexionan sobre la física. Y para establecer su física necesitan de un principio o de un origen del movimiento. Su Dios aparece desde ese momento esencialmente como el fundamento de su física. En la nueva física que entonces se desarrolla, Dios tiene un lugar asegurado: es el origen, el garante o el fundamento de las leyes de la naturaleza. Es impensable, en consecuencia, que en el siglo XVII un filósofo que reflexiona sobre la física sea ateo en el sentido en que nosotros entendemos el término. Si lo fuera, ninguna ciencia, ninguna física sería ya posible.”⁴⁶

Pues, cuando decíamos que para el capítulo segundo profundiza el en la ontología que cimentó en el capítulo primero, nos referíamos a que consolida el peso de la existencia y su saber, no a lo subjetivo, sino a lo objetivo, no al espíritu, sino a la materia. Con un sometimiento a lo dado, y la comprensión de sus relaciones que justifican una física, y una ciencia.

Consideramos que con lo dicho hasta ahora, a la luz de las ideas de Étienne Balibar las cuales recuperaremos también para el segundo capítulo de la presente tesina, se puede entender cómo las fronteras de un individuo y de su fuerza, son expandidas desde lo con-veniente⁴⁷ y desde el intercambio de partes⁴⁷ en un *face a face* con el otro. Partiendo de la definición, que reza *cuando ciertos cuerpos, de*

⁴⁶ P.-F., Moreau, *Spinoza. Filosofía, física, ateísmo*, p. 105.

⁴⁷ Sobre la idea de *partes* consúltese G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 193-194.

igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos, y que coincide con el primer postulado, la confluencia de fuerzas se nos muestra de este modo como el derrotero predilecto para el pensamiento. El autor no habla de cuerpos o potencias separadas, cual islas, sino de una convivencia, confluencia, cooperación, de la que extraemos energías y que nos permiten existir en lo común y lo cercano.⁴⁸ Así como el cuerpo humano es compuesto o es una composición de individuos ora fluidos, ora blandos, ora duros, los espacios que habitamos y donde se da y produce la vida y el ser humano,⁴⁹ la naturaleza humana, el cuerpo que es-en-el-cuerpo, son una composición de individuos de naturaleza distinta y que no obstante actúa como un mismo y unido individuo. El individuo-casa, el individuo-sinagoga, el individuo-ciudad, es en el espacio, por y con el cuerpo, en Dios como unión y comunicación. Vemos cómo los individuos que hacen el cuerpo, son con otros cuerpos exteriores, son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores (postulados III). Y esto porque la afección de un cuerpo está condicionada por la afección del cuerpo externo.

Deleuze, por su parte, aprovecha para hablar de verdades físicas que bien pueden ser comprendidas con referente a las proposiciones tratadas hasta ahora en la parte dos. Al afirmar que “Cuando a Dios le revela a Adán que la manzana actuará como un veneno, le revela una composición de relación, le revela una

⁴⁸ É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 12.

⁴⁹ A. Negri, *op. cit.*, p. 266.

verdad física.⁵⁰ La cuestión del movimiento y del reposo la retoma en un sentido fuerte donde el individuo partiría desde la idea no de *potencia*, ni de *modo*, sino de *relación*. Somos las relaciones que nos constituyen, relaciones de movimiento y de reposo, que reflejan voluntad y entendimiento respectivamente. Donde el primer género de conocimiento son los choques de los cuerpos externos con el mío, el segundo es el conocimiento de las relaciones de composición y descomposición que tengo con mi cuerpo, y el tercer género de conocimiento es el conocimiento de las esencias concebidas como expresando una relación.⁵¹ Y sin embargo, Antonio Negri tiene su propia versión al respecto que corre parejas con la interpretación deleuziana del individuo y que según nuestro discernimiento la complementa. El individuo es sí relaciones de movimiento y de reposo, pero también una serie de cantidades.⁵²

De modo que explicado aquello qué se sigue de la naturaleza de Dios, por una parte, y *qué* es la mente humana, por la otra, procedamos a explicar *la naturaleza* de la mente humana y sus propiedades. Partiendo de que la mente es la idea del cuerpo, su naturaleza y su conocimiento esta por lo tanto en las afecciones, imágenes, o ideas de cosas que acompañan, coexisten, o refieren, al cuerpo. Pues en las ideas de las afecciones está implicada la naturaleza del propio cuerpo y del cuerpo exterior (EIIpXVI), y porque la mente mejor percibe cuanto más dispuesto se haya el cuerpo (EIIpXIV). Es gracias al cuerpo que conocemos, y que conocemos el cuerpo mismo (EIIpXXIII), no como simple, sino como compuesto (EIIpXV) Éste, además, condiciona el orden de las cosas, y se aleja del entendimiento que percibe por sus causas primeras, al concebir por ejemplo, las imágenes como cosas

⁵⁰ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 192.

⁵¹ Véase también G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 267.

⁵² Antonio Negri, *op. cit.*, p. 126.

existentes (EIIpXVII) y en la memoria las ideas de las cosas según el orden de las afecciones del cuerpo (EIIpXVIII).

En cada afección se revela la constitución de nuestro cuerpo, a tal grado que sólo por las ideas de las afecciones del cuerpo la mente tiene conocimiento del mundo y no sabría que este existe si no es por estas mismas (EIIpXIX). La mente entonces percibe las afecciones del cuerpo y las ideas de dichas afecciones (EIIpXXII). Y sin embargo el conocimiento que aquí extraemos no es del todo adecuado (EIIpXXV). Contiene un grado de confusión, como dejábamos entrever en el tema de la memoria en tanto que las ideas de las afecciones revelan sí la constitución de nuestro cuerpo y no tanto la naturaleza del cuerpo exteriores -pero sí la implican-, lo que da esto da como resultado un saber inadecuado del propio cuerpo (EIIpXXVII).

Las afecciones del cuerpo mismo también son confusas, en cuanto se refieren sólo a la mente humana pues para llegar a un conocimiento adecuado son necesarias múltiples ideas de cosas, y no sólo la idea del cuerpo (EIIpXXVIII). A lo que algunas y algunos llaman la *ilusión de las causas finales*⁵³. Ocurre algo similar en el conocimiento de la mente misma con las ideas de las afecciones del cuerpo, no hay un conocimiento adecuado de la mente humana, sólo confuso dado que las afecciones implican la naturaleza del objeto externo que a su vez implica las afecciones de otro cuerpo externo, etcétera (EIIpXXIX). A lo que llaman *ilusión de los decretos libres*. Y respecto al conocimiento de la duración de nuestro cuerpo, se extiende el mismo fenómeno, así como al de la duración de las cosas singulares (EIIpXXXI). Mas no todas las imaginaciones son nocivas, Spinoza en su *Tratado Teológico Político* habla de los profetas, que como hombres de imaginación, llaman

⁵³ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 31. Y G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 288.

a la justicia y a la caridad,⁵⁴ sin apelar a un razonamiento teórico, sino de hecho práctico,⁵⁵ en beneficio de una convivencia pacífica y segura. Visto así será necesario un conocimiento certero, que proporcione aumento de potencia, pues a merced de nuestros encuentros con el mundo, corremos el riesgo de perecer a falta de entender *las concordancias, diferencias y oposiciones* subyacentes a las cosas.

En una vuelta a la idea de Dios, el autor prepara el inicio de lo que será el recto camino,⁵⁶ y de cómo llegar a ser virtuosos, sea, fuertes. Tomando en cuenta que el conocimiento desde el cuerpo es inadecuado al atender únicamente a sus causas próximas sin atender a las primeras, o porque hay una privación de conocimiento (EIIXXXV), será necesaria una idea absoluta, adecuada y perfecta (EIIXXXIV). De ella dimanar las demás, son en ella, y de las ideas entonces sólo podemos decir que encierran verdad (EIIXXXIII), en especial en cuanto están referidas a Dios (EIIXXXII). Así de las ideas adecuadas se seguirán necesariamente unas de otras, en una concatenación que nos conduciría a un conocimiento correcto de las cosas (EIIXXXVI). Gracias a que comprendemos que las cosas son en y se conciben por Dios, como idea primordial, de las que siguen infinitas cosas de infinitos modos, tenemos ideas adecuadas, que nos esforzamos en conservar indefinidamente, y a las que tenemos que tender como realización de la propia potencia.

Sucede que si bien Spinoza nos conduce al conocimiento de la naturaleza de la sustancia y de la naturaleza de la mente humana, pasa por los errores más comunes como que hay dos substancias, que la mente tiene dominio sobre el cuerpo, o que somos absolutamente libres, al mismo tiempo que estudia la naturaleza del error mismo -el cual surge de no aplicar con corrección los nombres a

⁵⁴ P.-F., Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, p. 209-210.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 499.

las cosas (EIIpXLVII)- para extirparlo,⁵⁷ y que se define no como algo positivo sino como ausencia de idea. Mientras no comprendamos que es importante tener ideas adecuadas que incrementen nuestra potencia de obrar, no dejaremos de gestar errores, mentiras, cual fantasmas, que tienen una existencia real para nosotros, y que conducen a la tristeza y la debilidad del ánimo. Así, con ayuda de proposiciones que aclaren la naturaleza del error la confusión en buena medida desaparece, y no absolutamente, pues no hay que olvidar cuán poderosas son las imaginaciones del cuerpo. Esto da cuenta de tanto esmero en explicar los errores que rodean la naturaleza de la mente.⁵⁸

Otra atribución de las ideas verdaderas y adecuadas es su dimensión de lo común,⁵⁹ que sin constituir la esencia de ninguna cosa singular (EIIpXXXVII), al estar en la parte y en el todo se concibe adecuadamente (EIIpXXXVIII). Porque gracias a que sí, por ejemplo, al cuerpo humano lo afecta algo de propiedad A, y se corresponde también con el cuerpo humano de propiedad A, será en Dios en cuanto afectado por la idea del cuerpo humano (EIIpXXXIX).

Y del mismo modo que la mente mejor percibe cuanto más dispuesto se halla el cuerpo, cuantas más cosas tenga en común un cuerpo con otros muchos cuerpos mejor percibe adecuadamente las cosas. De las ideas adecuadas se seguirán otras adecuadas en cuanto su causa es Dios (EIIpXL), y como constituyentes de la esencia de la mente. Pero aún más importante es pasar ahora a un punto crucial, que son los tres géneros de conocimiento, que se corresponde con el tema de las ideas inadecuadas y de las ideas adecuadas. Basta con decir que en el primero está la falsedad, las ideas confusas de cosas singulares, que son ideas inadecuadas (EIIpXLI). En torno al segundo y en el tercero es donde se encuentran las

⁵⁷ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸ P. -F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física, ateísmo*, p. 274.

⁵⁹ B. Spinoza, TTP, XIV, p. 54.

adecuadas, la verdad, que ayuda por sí misma a distinguirse de lo falso (EIIpXLII). Es bien sabido que la verdad otorga una certeza suma a quien la tiene y conduce a una mayor perfección (EIIpXLIII), aventajando a quienes tienen ideas inadecuadas. Si acaso desde lo inadecuado nos concebimos como libres, percibimos exclusivamente los efectos, y abordamos tan sólo los fines, desde la razón concebimos las cosas como necesarias, y es natural para la razón concebirlas como eternas (EIIpXLIV). Esto porque *los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad.*⁶⁰

Hablar de libertad sólo tiene sentido si consideramos que somos determinados a querer esto o aquello por cosas que son a su vez determinadas por otras más (EIIpXLVIII). Al igual que en la proposición XXVIII de la primera parte, en la proposición XLVIII de esta segunda parte, constatamos que la mujer y el hombre están compelidos a actuar de tal y cual modo, no como algo aparte de la naturaleza, sino como una expresión de ella. Es gracias a Dios o la Naturaleza de donde extraemos la fuerza en cuya virtud persevera cada uno de nosotros en la existencia, explicada por la sola naturaleza de la sustancia. Cada idea de un cuerpo, tiene como esencia a Dios (EIIpXLV); y como conocimiento implícito de ellas es adecuado y perfecto (EIIpXLVI). Del conocimiento de la esencia infinita de Dios y su eternidad conoceremos adecuadamente muchas cosas (EIIpXLVII) que nos llevarán a obrar otras tantas en cuanto tenemos entendimiento. Y con las ideas adecuadas afirmamos una dimensión divina en nosotros, traducida en felicidad, potencia, y

⁶⁰ *Idem*

fuerza, cercana al amor y a un concreto sentido del deber. Sólo el conocimiento adecuado nos libera de nuestros lastres, y nos encamina a la virtud.

1. 3. La servidumbre

Los afectos se encuentran en una íntima relación con la potencia, en tanto que la incrementan o la reducen.⁶¹ Los principales y de donde los otros se ramifican son la alegría y la tristeza, junto con el deseo, los tres conforman los tres afectos primarios (EIIIDefAfeclV). Conocerlos es el objetivo del tercer capítulo de la *Ética*. Spinoza, se considera a sí mismo el primero en estudiar las pasiones, sin menospreciar, en ese sentido, su objeto de estudio.⁶² Pues todos cuanto lo hicieron ridiculizaron esta dimensión humana. Si la mente son las ideas de las afecciones del cuerpo, sea vivencias, sensaciones (olores, sabores, sonidos...), recuerdos, satisfacciones o dolores, es indispensable conocer el cuerpo -como ya lo hicimos-. Pero también sus afectos.

Será el primero en ponerle color, como luego lo hizo Nietzsche, a todas esas cosas verdaderamente significativas en la vida del ser humano, y que la filosofía por siglos ignoró al considerarlas nímias. La cultura al día de hoy nos vende tristezas, nos obliga a desear necesidades creadas. Lo realmente valioso, la vida y el conocimiento, que son una y la misma cosa,⁶³ la existencia, es dejada a un lado por la idea de cómo debemos ser, cómo debemos lucir, cuánto debemos tener, y una vez conseguido tener aún más, en fin, por la idea de una buena vida. La filosofía, el acompañamiento de lo bueno, y la virtud como potencia, en cambio tiene como objetivo entonces la vida buena.⁶⁴

No debemos albergar culpas de ningún tipo, (EIIIpLle) y no esperar nada de nadie.⁶⁵ Quien aprende a dejar de esperar ve su felicidad asegurada, pues *La Isla*

⁶¹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 94-95.

⁶² M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 59.

⁶³ B. Spinoza, TTP, IV, p. 27.

⁶⁴ Cfr. B. Russell, *Antología*, p. 180.

⁶⁵ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 306.

*Maravillosa, se dice que dicen los que supieron de estos hechos, sólo se posa bajo aquellos que nada tienen o esperan. Ni siquiera es necesario desear su venida: llega.*⁶⁶

Nuestra existencia no encierra soledades -salvo la depresión encadenada al yo-. Ésta acontece y el ser humano se produce en estrecha relación con los otros, con un en-frente⁶⁷ del cual extraemos fuerza para seguir siendo.⁶⁸ Como un drama de animación y delimitación climatizamos los espacios en los que vivimos a través de palabras, de gestos, de símbolos (léase de alegrías, de sonrisas, especialmente de *felicitas*), que nos convienen.⁶⁹ Ayudados sobre todo por la razón nos perfeccionamos y encontramos en las demás personas,⁷⁰ en el mundo,⁷¹ a nosotros mismos. Mas Spinoza no es iluso, no abraza en su haber la meta donde todas y todos viviremos bajo la guía de la razón como un cuento de hadas en el que muchos han creído (TP, I, 5), además, él sabe perfectamente que la suma perfección de la naturaleza, por la que los seres humanos conviven, implica otras potencias más allá de la razón (TP, II, 8). El filósofo, la filósofa, no se hace encerrado o encerrada en su habitación, con su razón ensimismada y subjetiva, sino que tiene que mediar la ciudad,⁷² tiene que salir al mundo para ayudar y ser ayudado, y para perfeccionar su cosubjetividad.

⁶⁶ Esther Seligson, *Eurídice en Indicios y quimeras* (<http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php/cuento-contemporaneo/13-cuento-contemporaneo-cat/146-062-esther-seligson>).

⁶⁷ P. Sloterdijk, *Esferas, Microsferología*, p. 60, 229, 671.

⁶⁸ "Spinoza *de hecho nunca* dice que alguien cuyas acciones pueden ser explicadas por su propia o sola naturaleza (*per solam sumam naturam intelligi*) está actuando solitariamente, o separado de los otros. Podemos igualmente ir un paso más allá para argumentar que, el "modelo de naturaleza humana" al que Spinoza se refiere en la Parte IV, en realidad excluye cualquier perfección individual del hombre aislado. Por el contrario, es una perfección que equivale a un crecimiento de la autonomía del individuo en apretada relación con otros individuos". E. Balibar, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, p. 46-47.

⁶⁹ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 253.

⁷⁰ É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 153. Véase también B. Spinoza, TTP, IV, p. 21.

⁷¹ B. Spinoza, EIVpXVIIIe, p. 309.

⁷² M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 16. Véase también Vidal Peña *Ética: demostrada según el orden geométrico, Introducción*, p. 36.

Los seres humanos están sometidos a afectos (TP, I, 5) y en este punto vamos a explicar en qué consiste la vergüenza, el arrepentimiento, la humanidad, la audacia, la benevolencia, el amor, etc., con el fin de explicar y acaso alcanzar la virtud. Porque no tendría sentido incrementar nuestra potencia si no es que ya estamos en un medio que amenaza con volvernos serviles.⁷³ La servidumbre es uno de los grandes problemas que aquejan a los individuos y a la humanidad, y Spinoza lo detecta acertadamente. Pareciera, dice, que todo el tiempo es como si la gente buscara su propia esclavitud. Los hombres necesitan de señores o amos, pues no pueden serlo de sí mismos. Es como si, en las determinaciones que constituyen el modo de ser de alguien, estuviera inscrito el error, un elemento que propicia la equivocación, el tropezar una y otra vez con la misma piedra,⁷⁴ *pues reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor* (EIVpXVIIe) hasta que interviene la fuerza, la razón-alegría.

Falta a todas luces una educación afectiva porque la hoy nombrada inteligencia emocional no es sino el reflejo de la necesidad de moderar nuestras pasiones. La que peor corrompe y daño nos produce es la tristeza, de ella surge el odio, el miedo, la desesperación, la insatisfacción, la envidia, el arrepentimiento, la vergüenza, la ira, y cuando somos complacientes con esta nuestra realidad es reducida. Sin contar *que padecemos necesariamente sólo cuando forjamos imaginaciones* (EIIIpLVI), y no tanto por lo que sucede en realidad. De modo que vale la pena preguntar ¿qué son los afectos?

Para guiarnos en el presente punto respondemos a esta pregunta al hacer una reconstrucción de la tercera parte de la *Ética*: en la que explicamos primero,

⁷³ B. Spinoza, TTP, V, p. 35.

⁷⁴ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 501.

qué es el conatus determinado por los afectos; luego, las estrategias para aumentar la potencia; y finalmente, la fuerza de los afectos.

El propósito de Spinoza es el determinar la fuerza de los afectos y la potencia de la mente, y el primer paso que da es conectar el capítulo anterior con el presente al hablar de la actividad, la acción, como resultado de ideas adecuadas, pues la naturaleza como producción⁷⁵ infinita, en nosotros significa obrar en cuanto entendemos (EIIIpI). Esto no es de sorprender, para estas alturas del trabajo, dado que como vimos la mente no determina al cuerpo a obrar ni el cuerpo puede determinar a la mente a actuar (EIIIpII), y quien repare en tal afirmación es porque no sabe realmente todo cuanto un cuerpo puede. Por el contrario con las ideas inadecuadas padecemos (EIIIpIII), se forman a pesar nuestro, y las adecuadas se siguen de nuestra propia esencia (TRE, 108, VI).

La bendita alegría es el aire del cual nos insuflamos de fuerza, y que nos hace ser más reales (EIIIpXI). Es en el placer, en el mimo, y en el lujo donde los seres humanos son producidos y asegurados por paredes, donde su labor autógena da pie a una mayor perfección; posibilitando que la suave razón repose, como con dificultades lo haría en el dolor.⁷⁶

La fábrica de la imaginación sale ahora al paso para fundamentar aquellas acciones, modos, expresiones que sin ser racionales facilitan o hacen llevadera la vida del ser humano (EIIIpXII). Si la moral, la religión, la política, que las más de las veces dan hombres tiránicos y señores de miseria, tienen una dimensión positiva es porque en una parte de sí mismas, aunque diminuta, pretenden favorecer la potencia del cuerpo. Qué habría sido de los judíos sin sus profetas, de los griegos sin sus dioses, y de roma sin sus gobernantes; fueron un bálsamo para el espíritu.⁷⁷

⁷⁵ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 13.

⁷⁶ Peter Sloterdijk, *Esferas, Macrosferología*, p. 441.

⁷⁷ P.-F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física, ateísmo*, p. 212.

Y sin embargo, los sacerdotes normalmente vencen, la corrupción es inevitable, y las pasiones, el conservadurismo gana. Por eso la razón es nuestra meta.

Concluido el capítulo anterior, el texto procede a formular las proposiciones que tratan sobre perseverar en la existencia, y que forma parte de nuestra secuencia *conatus*,⁷⁸ *potencia, perseverar en la existencia*. Si en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte (EIIIax) capaz de destruirse una a la otra, toda cosa corre el riesgo de sólo ser destruida por una causa externa (EIIIpIV). A la creación, como expresión de infinita substancia, le sigue la destrucción, como un cambio, esencia de lo real, que da a su vez lugar a otra cosa creada.⁷⁹ A esta oposición de lo que priva nuestra existencia, se llama perseverar en el ser (EIIIpVI) y no se distingue de nuestra esencia (EIIIpVII) el cual transcurre en un tiempo no finito sino indefinido (EIIIpVIII). Con el nombre de apetito los seres humanos la refieren y la consciencia de ello lo nombran deseo. Acaso desde la concepción moderna de instinto se puede explicar esta necesidad de seguir siendo, y que no puede albergar en sí la autodestrucción (EIIIpX), en tanto que el principal esfuerzo de la mente es siempre afirmar la existencia de su cuerpo.

En lo concerniente a perseverar en el ser el gran especialista Alexandre Matheron⁸⁰ en su *Individu et communauté chez Spinoza* menciona que «*Chaque chose, selon sa puissance d'être (quantum in se est), s'efforce de persévérer dans son être.*» *Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza.*⁸¹ Lo que nos da cuenta de dicha idea como un panóptico desde el cual comprender el sistema spinozista. Asimismo, vale

⁷⁸ Para Negri el conatus es *fuerza de ser* (*op. cit.*, p. 250).

⁷⁹ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 228.

⁸⁰ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 241-242. Consúltese también M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 73-75.

⁸¹ «“Cada cosa, según su potencia de ser (quantum in se est), se esfuerza por perseverar en su ser”. Este es el punto de partida de toda su teoría de las pasiones, de toda su política y de toda la moral de Spinoza» (A. Matheron, *op. cit.*, p. 9). La traducción es nuestra.

la pena hacer una pausa, y no perder de vista que la definición de virtud como potencia mana precisamente de la proposición VII. Claro que en cuanto todos nos esforzamos, ya sea teniendo ideas adecuadas o inadecuadas, podemos defender unos algunas cosas frente a otros, pero la razón nos muestra que de nuestro interior y de lo común extraemos lo que es bueno. Por una parte, el recuerdo juega un papel crucial en esto cuando las cosas que reprimen nuestra potencia ocurren, pues cuando el alma sana debe transitar el desierto de su soledad en las aguas limpias del recuerdo recupera la fuerza para salir de él (EIIIpXIII). Y por otra parte, el recuerdo se da cuando de una cosa que nos afecta, se sigue otra también que igualmente nos afecta (EIIIpXIV).

Recuerdo e imaginación se dan en las potencias a las que podemos acceder, como afecciones del cuerpo. En tanto que *un sólo y mismo objeto puede* ser causa de muchos y contrarios afectos* (EIIIpXVII), la cuestión es cómo las impresiones y huellas de los objetos que van dejando su vestigio en nuestro interior condicionan las afecciones que tenemos en el presente. (EIIIpost.II) Si imaginamos, por ejemplo, que una cosa es semejante a algo que nos genera alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de estos afectos, amaremos u odiamos a su vez a dicha cosa (EIIIpXVI). A estas alturas de la *Ética* asistimos a una visión del entretrejimiento de potencias que se dan en las relaciones humanas, y del papel que la imaginación ya sea para bien o para mal les dedica, pues el efecto de atracción, repulsión, amor, odio, alegría, tristeza, que nos habla de una naturaleza nunca estática, muerta, y anquilosada, sino de una naturaleza viva y en movimiento en las que las composiciones y descomposiciones ocurren, permea el campo de la percepción antrópica. Como en las que llegamos a considerar como futuras, como llama el autor, y que al dudar muy seriamente acerca de su efectividad, generan la

esperanza o el miedo, la seguridad o la desesperación, y la satisfacción y la insatisfacción (EIIIpXVIII).

Acaso de ahí provenga la verdad de que sufrimos más por lo que imaginamos que por lo que realmente vivimos. Con una *tendencia natural* para la vida, y con una *tendencia aprendida o cultural* para la muerte, los individuos tienen que lidiar con asociaciones equívocas -como en un mundo de signos-, desprendiéndose de cada una de ellas hasta llegar a un entendimiento unívoco,⁸² rico en ideas de las afecciones de cosas singulares, y de cosas adecuadas. Pues, ciertamente, cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza, o deseo (EIIIpXV).

Inmersos en dinámicas de conservación y de destrucción somos compelidos a crear estrategias que incrementen cada día más nuestra potencia,⁸³ en tanto que bien podemos destruirnos en cosas no esenciales, y preservar lo que para nosotros significa la felicidad.⁸⁴ Por eso *quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará.* (EIIIpXIX) y *quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará* (EIIIpXX). Es el movimiento y reposo de los cuerpos, una composición y una descomposición entre ellos llevado al plano de lo emocional, mediado por la imaginación en vez de la razón. Promovemos lo que nos beneficia, imaginando afectado de alegría lo que amamos (EIIIpXXV) o afirmando en nosotros aquello que imaginamos nos afecta de alegría (EIIIpXXI), y cuando nos alegramos imaginando lo que odiamos afectado de tristeza (EIIIpXXIII) o cuando imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, y somos afectados de odio hacia esa persona (EIIIpXXIV) nos movemos en la otra cara del mismo fenómeno. Las leyes de la semejanza, que hacen de la vida en

⁸² G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 44.

⁸³ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 251.

sociedad un flujo de potenciaciones y despotenciaciones por quienes sentimos amor u odio dan color a la aprobación y a la conmiseración (EIIIpXXII), pero también a la emulación, y a la benevolencia (EIIIpXXVII), esenciales en la vida cotidiana a nivel privado o público. Gracias a nuestras acciones sentiremos la aprobación de los otros hacia lo que hacemos, en tanto que acentúan nuestra potencia de obrar. Ese es uno de los principios realmente sólidos de nuestra felicidad, promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, y apartar lo que nos conduce a la tristeza (EIIIpXXVIII).

Es por la mirada acuciosa del otro, cifrada en lo social, cultural, o político, que nuestras decisiones repercuten de forma doble en nuestra percepción de lo que somos y de lo que somos conscientes incrementa o reduce nuestra potencia de obrar. De ahí el esfuerzo por hacer aquello que imaginamos que los seres humanos miran con alegría (EIIIpXXIX). Si hacemos cosas que para un cuerpo-social-académico universitario son beneficiosas -que es el medio en el que nos desarrollamos-, y que probablemente para un cuerpo-social-atlético resultan perjudiciales -pero al que no pertenecemos, seguramente-, aunque no podamos complacer a todas las personas de un tiempo y espacio específicos, ni lograr una conveniencia en todas las circunstancias, nuestra potencia de actuar incrementará, y en ello debemos mantenernos críticos.⁸⁵

Depende a quienes deseamos agradar descuidaremos o cuidaremos de las partes que nos constituyen, aunque Spinoza enfatizaría la necesidad de nutrir nuestras obras de modo que reciban la aprobación del mayor número de individuos, y es que cuando hacemos u omitimos ciertas cosas en perjuicio ajeno por agradar a los demás bien recibe el nombre de ambición, mas al beneficiarnos a nosotros y al

⁸⁵ A. Negri, *op. cit.*, p. 251.

resto se llama esto *humanidad*. Si la alegría que hay en nosotros entonces es acompañada de la idea una causa interior, recibe el nombre de contento de sí mismo (EIIIpXXX). Hay un esfuerzo⁸⁶ sí por perseverar en la existencia, y va de la mano con las redes que tejemos, con los acuerpamientos que consolidamos, y que nos hablan de un esfuerzo por hacer que quienes nos rodean amen lo que nosotros amamos (EIIIpXXXI), y que nos amen si sentimos amor por ellos (EIIIpXXXIII). Circundante a esta situación una gran variedad de personas pueden llegar a sentir envidia, haciendo lo que está a su alcance para que no poseamos tal o cual clase de alegría (EIIIpXXXII), en especial si esa alegría proviene de la idea de alguien a quien se ama, que es cuando recibe el nombre de celos (EIIIpXXXV).

Continuando con los mecanismos de la imaginación, el de la proposición XXXVI es definitivamente esclarecedor en torno a cómo constantemente volvemos a lo que alguna vez nos hizo felices y que como un rastro o huella, despierta en nosotros la necesidad de hacer todo cuando alguna vez fue bello, bello otra vez; sabemos, pues, que todo retorno es falso y cuando nos entristecemos por la ausencia de las cosas que componían esa felicidad esto recibe el nombre de frustración. Y sin embargo nuestra fuerza radica en apartar la tristeza en cuanto somos afectados por ella, ya que no importa cuán grande sea, así de grande será nuestra potencia de obrar con la que nos esforcemos para apartarla, haciendo grandes esfuerzos por conservar lo que ya nos alegra (EIIIpXXXVII). En caso de odiar algo que amábamos con anterioridad, lamentablemente lo odiamos más de lo que alguna vez lo amamos (EIIIpXXXVIII). Aquello que apartemos o acerquemos será en función de nuestra potencia, llamando malo a lo que aborrecemos y bueno a lo que deseamos (EIIIpXXXIX). Puede suceder, tocante al odio, que si imaginamos

⁸⁶ «Nosotros somos algo: somos el esfuerzo que nos constituye» (P.-F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, p. 289).

que alguien nos odia, y no creemos haberle dado causa alguna, lo odiamos a su vez. No obstante, cuando existe ya un esfuerzo por lastimar a quien sentimos odio se le llama ira, y si es un esfuerzo por devolver el mal se llama venganza (EIIIpXL), y es más común que los seres humanos tiendan a la venganza que a la gratitud (EIIIpXLI). La tristeza se manifiesta, por otra parte, cuando hacemos algo movidos por amor y eso es recibido con ánimo ingrato (EIIIpXLII).

Es necesario entonces saber que no hay mejor remedio para los conflictos entre los individuos como entre los pueblos que el amor (EIIIpXLIII). No vivir conforme al odio, sino conforme al amor. En apartar la tristeza, por consiguiente, descansa nuestro esfuerzo por conservar nuestro ser. (EIIIpXLIV). Y es necesario que tendamos a zonas de afectos que no tengan como raíz la destrucción de lo que odiamos (EIIIpXLV) (EIIIpXLVI), sino a aquellas que sean, por así llamarlo, constructivas⁸⁷ y profusas de cariño⁸⁸ y de alegría (EIIIpXLVII). Para ello, podemos vincular la tristeza implícita en el odio -hacia alguien o algo- a la idea de otra cosa con lo que éste se ve reducido (EIIIpXLVIII). O mejor aún, si imaginamos libre aquello que amamos propiciamos un amor intenso (EIIIpXLIX). Y como al pensar en alegrías o tristezas futuras, creemos fácilmente lo que esperamos y difícilmente lo que tememos -según nuestra naturaleza-, pues *los hombres pueden diferir tanto por el juicio como por el afecto* (EIIIpLI), cualquier cosa puede ser por accidente causa de esperanza o de miedo (EIIIpL). En cuestión de afectos despotenciadores, futuros, presentes, o pretéritos, la apuesta tiene que ser vincular a lado de otro parecido el objeto con otros, exapropiándolo de su singularidad (EIIIpXLII). Y a la inversa, cuando imaginamos nuestras acciones éstas nos producirán alegría (EIIIIIII), y éste afecto será mayor cuanto más las imaginemos como singulares, pues *cuando la*

⁸⁷ A. Negri, *op. cit.*, p. 230.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 288.

mente imagina su impotencia, se entristece*, lo cual debemos evitar (EIIIpLV). De esto se sigue que *la mente se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar* (EIIIpLIV).

Si, como dijimos al principio, la meta de Spinoza es determinar la fuerza de los afectos, *nos basta con tener una definición general de cada afecto. Es decir nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y de la mente, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos*,⁸⁹ tendiendo a los que favorecen nuestra potencia como son la templanza, la castidad, y la sobriedad (EIIIpLVI). Hay un puente realmente significativo entre la demostración de esta proposición con el escolio de la siguiente acerca de la naturaleza de las personas con la vida que llevan. El autor menciona que la alegría, la tristeza, cualquier afecto tiene que ser explicado por la naturaleza del objeto del cual es efecto, de modo que la vida que cada quien desea, lo que le hace feliz, no es otra cosa que la mente de dicha persona (EIIIpXLVII).

⁸⁹ B. Spinoza, EIIIpLVie, p. 256.

2. Fuerza o potencia

2. 1. Ética

«¿Un sentimiento no es el mundo en un pensamiento?»

Honoré de Balzac

La idea de una virtud negativa, que niega dimensiones de la naturaleza humana, o que está destinada a unos pocos, escasamente corresponde a la virtud spinozista, donde lo común y lo unívoco⁹⁰ ocupan un lugar central en la conformación de este concepto. Desde la primera parte Spinoza aclara que la potencia es la esencia de todas las cosas en la Naturaleza. Cada ente, cada objeto, y cada sujeto, participa de la potencia divina. Y, en ese sentido, nuestra fuerza está íntimamente ligada a, por una parte, un *comercio* constante con el mundo (EIVpXVIII), y por otra parte, al encuentro *face a face*,⁹¹ con-el-yo-complementario, con-un-otro-que-se-hace-nosotros.

Es gracias a los otros cuerpos (entiéndase libros, piezas musicales, filmes, artefactos, bebidas, alimentos, plantas, animales, personas, etc.) que nuestra potencia incrementa. Y cuando el encuentro es conveniente entre dos personas, la potencia de ambas aumenta; somos capaces de hacer cosas que ni siquiera hubiéramos imaginado.

El conocimiento es conocimiento práctico y para la vida, es, de hecho, una forma de vida,⁹² y en lo que concierne a la cuarta parte, lo que encontramos es *la recta conducta en la vida*. Un conocimiento específico para el ser humano, pues infinitas cosas de infinitos modos se siguen de la Naturaleza pero a nosotros nos basta con saber aquellas que conducen a nuestra perfección. Asistimos a la

⁹⁰ A. Negri, *op. cit.*, p. 90.

⁹¹ Étienne Balibar, *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad*, p. 38.

⁹² Pierre Françoise Moreau comenta respecto a la figura de Spinoza que “es una serie coherente de tomas de posición lo que da sentido a su filosofía. Si lo ignorásemos, nos condenaríamos a perderlo” (*Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, p. 25).

concepción del mal, pero sobre todo del bien, y a la idea de la vida en la comunidad, en la sociedad, y también en la política; aunque preferimos no ahondar en este último punto pues sin duda alguna merece un trabajo de grado aparte.

Tanto el bien como el mal se explican por nuestra potencia. Y, acaso, la continuidad entre la tercera y la cuarta parte está conferida en esta última afirmación, en tanto que el mal es la conciencia de la tristeza, y el bien es la conciencia de nuestra alegría. Si en la tercera parte conocimos los afectos que son aquello que efectúa mi potencia,⁹³ es hora de conocer qué es mi potencia *para determinar lo que la razón puede y no puede en el dominio de los afectos* (EIVpXVI).

La virtud se expresa de diversos modos, uno de ellos es la acción, otro el conocimiento, y por último la libertad.⁹⁴ El primero es el que aquí recogemos, en tanto que si la potencia se identifica con la existencia en Spinoza y la virtud es potencia, la virtud se define, pues, por nuestra capacidad de perseverar en la existencia. Cuanto mayor sea la fuerza de obrar, mayor será nuestra realidad y nuestra existencia. Esto se explica por la perfección y percepción de todo cuanto nos rodea. Cuando estamos alegres el entorno que nos circunda lo percibimos adecuadamente, no encontramos maldad e incluso tampoco bondad, sino sólo ser, como una línea en el horizonte, plano y unívoco.⁹⁵ Y si hacemos conocimiento del bien y del mal, de la alegría y de la tristeza en cuanto conscientes de ellos, es para aproximarnos a lo que nos conviene y a las situaciones que favorezcan la propia naturaleza.

La fuerza también la extraemos del espacio, y del exterior convertido en el interior,⁹⁶ donde los cuerpos y los espacios reflejan e incrementan nuestra potencia

⁹³ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 94.

⁹⁴ B. Spinoza, (TP, II, 7).

⁹⁵ A. Negri, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁶ Crf. A. Matheron, *op. cit.*, p. 23. Asimismo P. Sloterdijk, *Esferas, Macrosferología*, p. 282-284.

en tanto se presenta lo común; como por ejemplo está el caso del deporte, de la investigación, o del trabajo. Cuando vemos el entorno que nos rodea como un medio⁹⁷ en el que la distinción objeto-sujeto se pierde, pues ¿no es acaso una de las consecuencias del spinozismo la pérdida del sujeto pero también del objeto? Cabe mejor hablar de no-objetos, de un medio-fuerza en el que lo constitutivo es lo más cercano. Y lo constitutivo, lo que conserva, es el proyecto del ser humano para Spinoza. Lo que es bueno para uno puede no serlo para otro, pero también lo que en un momento llega a ser para nosotros bueno y después no, tiene que encontrar sí sus espacios y sí sus tiempos para afectarnos adecuadamente. Como dice Mercedes Allendesalazar Olaso: *nuestros deseos nunca son absolutos, sino geográficos.*⁹⁸

Cuando hablamos de la conciencia, de la potencia, del *conatus*, nos referimos a nuestro esfuerzo⁹⁹ enmarcado en lo común.¹⁰⁰ Gracias a nuestro *conatus* y potencia perseveramos en la existencia, pero todo incremento de potencia,¹⁰¹ toda alegría, toda razón no se limita a un individuo aislado, sino que forma parte de las causas que operan en él para lograr dicha acción.¹⁰²

No serán los mismos resultados obtenidos al colocarnos en una situación conveniente, que en una inconveniente. Pues en la conveniente nos perfeccionamos, alcanzamos el modelo de naturaleza humana al que aspiramos, y procuramos el bien, mientras que en la inconveniente descuidamos nuestro ser al introducirnos en el plano de la negación.

⁹⁷ Cfr. A. Negri, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁸ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰¹ A. Negri, *op. cit.*, p. 251.

¹⁰² É. Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, p. 42.

Finalmente, la sustancia es también una zona de afectos, un campo de potenciaciones y despotenciaciones. A merced de una realidad cambiante que hoy arroja tristezas y mañana alegrías -porque lo importante es el devenir, el llegar a ser- representar la totalidad desde un cuerpo pensado singularmente, sin considerar las determinaciones y las causas que dan forma a lo presente, y que por dicha razón reciben el nombre de buenas o malas, generalmente arroja tristezas, decepciones, insatisfacciones que pueden ser cambiadas por una fortaleza interna cimentada en el conocimiento, de lo cual se ocupa la última parte de la *Ética*.

El bien será la utilidad, y es por ello que Spinoza comienza esta cuarta parte con la definición del bien (EIVdefI) contraponiéndola a la definición de mal, que es aquello que me impide acceder a un bien (EIVdefII), como la ignorancia, la tristeza, y la destrucción. Como no cabe pensar en una idea del bien o del mal por encima de nuestros deseos, otra de las definiciones cruciales es la del fin, considerada como el apetito (EIVdefVI). Y por vez primera nuestra definición por excelencia hace su aparición canónica, al identificar la virtud con la potencia (*per virtutem et potentiam idem intelillio*) (EIVdefVIII).

Estos son, momentáneamente, los elementos suficientes y necesarios para el desarrollo de las proposiciones consecuentes. Nuestro objetivo es aportar una claridad extra, una exposición del concepto de potencia, y mostrar su función. Acaso esto dé cuenta de la variación en el formato que para la segunda mitad de la tesina decidimos adoptar.

La primera proposición pone en tela de juicio parte de las afirmaciones pronunciadas hasta el momento al considerar que nada de cuanto positivo posee una idea falsa es erradicado por una idea verdadera en cuanto verdadera (EIVpI), de modo que no por conocer las causas de algo toda la imaginación contenida en

dicha ficción desaparece. En realidad una imaginación es desplazada sólo por otra imaginación más fuerte.

Para la dicotomía actividad-pasividad, la segunda proposición arroja luz sobre este último término al hablar de cómo al no considerar por sí sola nuestra naturaleza sino en estrecho vínculo con el afuera, las personas padecen (EIVpII). En la actividad¹⁰³ y la pasividad está cifrada nuestra constitución como un producto natural, como un cuerpo compuesto en y por otros cuerpos. Si en la actividad incrementamos nuestra potencia en virtud del exterior y del interior,¹⁰⁴ en la pasividad reducimos nuestra potencia debido al afuera, pues como nos lo señalaba ya el axioma *en la naturaleza no se da algo sin que exista algo más fuerte que lo destruya* (EIVAx), de manera que la fuerza con que un ser humano persevera en la existencia es limitada y se ve interrumpida por causas externas (EIVpIII). Los seres humanos, como hemos recalado, están sujetos a pasiones, siguiendo de este modo el orden de la naturaleza (EIVpIV). Mientras estén tristes sus esfuerzos por perseverar en el ser serán pocos, y en cambio si están alegres trabajarán bastante en su conservación. Ya que la potencia que nos afecta define nuestro esfuerzo por perseverar en el ser (EIVpV). Llamamos a nuestros iguales, nos posicionamos en los espacios que nos merecemos con las personas indicadas, para el cuidado y conversación del propio del ser, pero también del espacio que habitamos.

Visto que nuestra actividad no es aislada, como en un medio la Naturaleza o Divinidad ejerce su influjo sobre nosotros sin percibirlo siquiera, a la vez que ejercemos una multiplicidad de influjos en el mar de la existencia. Mercedes

¹⁰³ Spinoza nota que la infancia es un estado miserable, pero un estado común en el que dependemos «al grado más elevado de las causas exteriores». La gran pregunta que se plantea a propósito del modo existente finito es pues: ¿Llegaré a afecciones activas, y cómo? Esta pregunta es hablando con propiedad la pregunta «ética» (G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 210).

¹⁰⁴ La actividad es constitutiva del ser humano, y se expresa como una potencia de apropiación (A. Negri, *op. cit.*, p. 229).

Allendesalazar Olaso menciona acerca de la idea de medio y potencia en su libro *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política* que:

“Cuanto mayor sea la complejidad o la potencia del individuo, mayor tendrá que ser su esfuerzo por salvaguardar su diferencia y conservar su ser frente a la presión de las causas externas que lo amenazan en función de su grado de resistencia.

En el caso de los invertebrados, y más precisamente en el de las moscas, no existe casi ninguna oposición entre el animal y el medio -entendiendo por medio también las demás moscas porque la adaptación de la mosca a sus condiciones «mosquiles» de existencia es total, y cuando no lo es, no sólo muere la mosca sino que desaparece la especie. La gran ventaja del hombre respecto a las moscas consiste en poder, algunas veces, elegir sus encuentros”.¹⁰⁵

El cuidado y la atención, por tanto, que le prestamos a la relaciones con nuestras potencias circundantes es completamente valioso, considerando que el afecto de una cosa cualquiera puede quedar pertinazmente adherido a nosotros. A causa de que lejos de que en una pasión esté cifrada nuestra existencia, la existencia de una pasión sobrepasa nuestra potencia (EIVpVI). Y lo cual es un preámbulo de lo que podemos nombrar como lógica de los afectos, pues de todas las partes de la *Ética* la tercera y la cuarta sobrepasan toda la practicidad que la parte primera, segunda, y quinta pueden ofrecer. Es aquí donde, asimismo, la pasión por el conocimiento, se manifiesta. Se nos hace saber que la tristeza, el miedo, la ignorancia en tanto afectos sólo pueden y deben, para procurar la virtud, transformarlos y desplazarlos la conservación y la pasión por el conocimiento en tanto afectos (EIVII). Conocer la alegría como lo que ayuda a mi potencia lo llamamos bien, y conocer la tristeza como lo que lastima potencia recibe el nombre de mal. (EIVpVIII).

¹⁰⁵ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 72.

Ahora bien, desde la proposición XI nos encontramos con una explicación de las distintas funciones que tiene la imaginación en el individuo, de la mano con una apreciación de los tiempos en el afecto, o mejor dicho, de los afectos en el tiempo.¹⁰⁶ Pero de esta proposición preferimos recuperar tan sólo las primeras líneas de la demostración que nos servirán posteriormente para entender a cabalidad el concepto de potencia, y que rezan *una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente, y que revela más bien la constitución del cuerpo humano* (EIVpIX). La lógica de los afectos y las verdades que arroja cabe llamarla una economía de los afectos; lógica en tanto que procura arrojar tablas de verdad que evitan la falsedad del razonamiento, y economía en tanto aprovecha y se inclina a la utilidad.

En cuanto a la proposición XI, como una lección de amor se muestra pródiga en terapias para el miedo, la tristeza o la depresión. Menciona que si sentimos que algo es por momentos insuficiente, pues una y sola misma cosa puede afectar al individuo en diferentes momentos de diversos modos, es necesario entonces imaginarla como libre, pues el afecto por algo o por alguien que consideramos como compelido al imaginarlo libre es más intenso (EIVpXI) que si no lo hacemos. Y en tanto a las cosas contingentes que son definidas como singulares y que atendiendo a su esencia no hay algo que afirme o excluya su existencia, el afecto que podemos llegar a sentir por ella, en caso de ser positivas o buenas, se mitigará al pensarlas como necesarias (EIVpXII), lo cual debemos evitar. Y sin embargo este conocimiento no es aplicable si no hay una identificación del conocimiento con un afecto (EIVpXIV). La sabiduría de la cuarta parte es meramente práctica, y si queremos perseverar en nuestra meta de perfeccionar el entendimiento, hay que

¹⁰⁶ Así como la esencia es en sí misma y su (no)tiempo es el de la eternidad, y el de la afeción su esencia corresponde al tiempo de la instantaneidad, el afecto, su esencia, es el de la duración (G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 229).

evitar ciertos afectos que podrían opacar esta necesidad de fortalecernos, pues el conocimiento del bien y del mal futuro corre el riesgo de ser eliminado por una satisfacción presente, por un deseo irreflexivo (EIVpXVI). Y a pesar de esto, no se pretende decir que la moderación de los afectos sea imposible, sino que es necesario conocer nuestra potencia *para saber en qué medida la razón es capaz de controlarlos, o evitar que nos sometan* (EIVpXVII). El motivo de que un afecto alegre en igualdad de circunstancias sea más fuerte que uno triste se explica por la conjunción del individuo con la potencia de la causa externa, mientras que en el caso contrario se toma en cuenta tan sólo al individuo, sea, la potencia del ser humano aisladamente. Las proposiciones siguientes merecen una atención específica pues son las que fundamentan el motivo de la tesina. Y es donde entra en plano la [co]potencia.

Cuando hablamos del yo complementario sí nos referimos a los individuos, a mujeres y a hombres, pero sobre todo a la presencia del mundo, de los objetos, de la realidad como una única multiplicidad de cosas singulares, o, lo que es lo mismo, la Naturaleza. El objeto, se convierte en no-objeto, en medio, en-donde-somos y en-donde-son-las-y-los-otros. Fenómeno que acontece en la alegría, en la potencia incrementada, en la idea adecuada, y nunca en la tristeza o el arrepentimiento. De ahí que lo común sea fundamento para la virtud (EIVpXVIIIe).¹⁰⁷ Y que para el esfuerzo que somos, el esfuerzo que nos constituye,¹⁰⁸ decidimos asignarle el nombre de fuerza. En tanto que la fuerza del deseo que surge de la alegría, de la

¹⁰⁷ Quad quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentis et Corpore unam quasi Metem, unumque Corpus componant (Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes* de todos formen como una sola mente*, y sus cuerpos como un solo cuerpo. (Trad. de Vidal Peña)).

¹⁰⁸ P.-F. Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, p. 289.

lucidez,¹⁰⁹ comprende la propia potencia y la potencia de la causa externa, es decir, comprende una copotencialidad.

El primer paso en la comprensión de la virtud como utilidad, y que es otro modo cercano a la potencia -al igual que lo es la virtud como el tercer género de conocimiento o vivir conforme a la razón-, es entender que el deseo de la utilidad es nuestra esencia. El deseo, el *conatus*, es la esencia del ser humano, pero el acento recae en el deseo de lo que es bueno (EIVpXX). Nos aproximamos a lo que nos ayuda a preservar nuestra existencia y lo consideramos bueno, y aborrecemos lo que repugna a nuestra naturaleza (EIVpXIX). El cuanto al tema del mal y en especial del bien al final del día son una consecuencia de la ilusión de finalidad y la utilidad, son resultado de los intentos del vulgo por explicar la naturaleza, y reflejan no tanto la naturaleza de las cosas como la constitución de sus propios cuerpos. En ese sentido, son nociones falsas que no implican certeza. Y sin embargo la idea conlleva la acción, pues cuando decíamos que primero consideramos la virtud a la luz de la acción, nos referimos a la utilidad ya no como un imaginarnos libres, sino a la idea adecuada. La ayuda que mutuamente se prestan dos personas que viven bajo la guía de la razón es algo a lo que aspiramos, para una vida pública y privada auténticamente sana.

Así, la perseveración en la existencia está íntimamente ligada a la utilidad. Y en nuestro interior hay un impulso por consecuentar todo cuanto ayude a nuestra preservación, el cual tan sólo puede ser mitigado por causas externas. La muerte, como afirma Deleuze, siempre «viene desde fuera».¹¹⁰ Para seguir viviendo es necesario que actuemos, que seamos virtuosos, y sin importar cuán difícil sea la tarea a realizar, los obstáculos a vencer, o cuán hondo sea el abismo del que

¹⁰⁹ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁰ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 442.

estamos seguros de salir, nuestra fuerza para soportar jovialmente siempre estará a la altura de las circunstancias (EIVpXXI). El instinto de conservación es nuestra virtud (EIVpXXXII). Y la utilidad es un plano de doble fondo. Por una parte están los individuos, que en conveniencia con nuestra fuerza, formamos un cuerpo nuevo y más grande. Por otra parte están los objetos, la climatización específica que hacemos del espacio que habitamos.¹¹¹ Decoramos nuestros mundos con imágenes, palabras, signos (como la alegría) que constituyen y favorecen nuestra esencia. Cierto es que en los primeros dos géneros de conocimiento lo que prima es la exterioridad, pero es en uno de los más altos grados de la virtud, como tercer género de conocimiento, que ésta «implica interioridad, pura intimidad».¹¹²

Seamos cuidadosos con la idea de *actuar según la naturaleza propia*. Pues para ello necesitamos de lo que es común a nosotros. Entre animales, bestias, ignorantes, mentirosos, y gente de mala fe, evidentemente nunca vamos a ver nuestra potencia incrementada, y necesitaremos constantemente de un gran esfuerzo para sacar oro entre tanta tierra -como diría Heráclito-, a diferencia de si nos situamos con nuestros semejantes.¹¹³ El trabajo de pensar y de razonar bien necesita de la convivencia con otros seres humanos iguales a nosotros, seres humanos guiados por la razón. De forma tal que en la convivencia, en lo común en cuanto sano, nuestra copotencia, cuando no multipotencia, incrementa realmente, incrementa nuestra fuerza. Y mientras mejor avancemos en esa empresa «volveremos a brillar».¹¹⁴ Pues cuando nuestra potencia es tan formidable que a nosotros vienen a beber, como en una fuente, y haya quien nos contamine y

¹¹¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Esferas, Microsferología*, p. 546-550. Y Cfr. P. Sloterdijk, *Esferas, Esferología plural*, p. 34, 52.

¹¹² G. Deleuze, *op. cit.*, p. 454.

¹¹³ B. Spinoza, EIVAp.Cap. VII, p. 363-36.

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Gaya Ciencia*, p. 587.

deponga sus odios y sus tristezas, es nuestra tarea mantenernos impertérritos, ser profundos, para así seguir iluminando y brotando¹¹⁵ hasta desparramar (EIVpXXIV).

Cada esfuerzo, cada impulso de vida, de alegría, de creación y de amor, va dirigido a nosotros mismos. Acaso de ahí la máxima psicológica de no hacer lo adecuado por otras personas sino por el beneficio que percibimos de no pecar, y sobre todo de actuar. Nuestro esfuerzo por perseverar en el ser se define por nuestra esencia (EIVpXXV).

Para alcanzar un entendimiento pleno -pues el auténtico fundamento de la virtud en uno de sus modos allende a la acción es buscar entender-¹¹⁶ debemos desembarazarnos de la concepción de finalidad, que contiene ideas inadecuadas al pensarnos como un cuerpo aislado de los otros cuerpos, y explica mejor la naturaleza del individuo que la naturaleza de las cosas. Es necesario perfeccionar la razón en nuestra mente atendiendo a la existencia de las cosas en la Naturaleza, a las causas y a las relaciones de movimiento y de reposo de los cuerpos y del propio cuerpo, a la alegría, y el incremento de la cofuerza, procurando así claridad y distinción (EIVpXXVI). Acercándonos, en medida de lo posible, a lo bueno, que es aquello que nos permite conocer. (EIVpXXVII).

La virtud se da únicamente en cuanto entendemos. Como la idea implica afirmación, al poseer ideas adecuadas fácilmente obramos y esto sólo se da cuando no hay un conocimiento obscuro y confuso, sino claro y distinto. Al ser el deseo la esencia del hombre, pero no de las cosas que lejos de reportarnos seguridad agitan la esperanza y el miedo en nosotros, ni tampoco de las tristezas a las que el mundo

¹¹⁵ *Idem*

¹¹⁶ “*L’effort pour comprendre est donc le premier et l’unique fondement de la vertu, car il n’est rien d’autre que le conatus parvenu à son plein épanouissement et à son plus haut degré d’efficience. [...] Le désir de connaître est la vérité du désir d’être*” [El esfuerzo por comprender es entonces el primer y único fundamento de la virtud, que no es otra cosa que el conatus llevado a su mayor desarrollo y a su nivel más alto de eficiencia. El deseo de conocer es la verdad del deseo de ser.] (A. Matheron, *op. cit.*, p. 252-253). La traducción es nuestra.

pretende someternos, el deseo debe enfocarse en vivir, en vivir bien,¹¹⁷ en llevar la vida buena, que nos arroja y que como una burbuja nos pone en contacto con nuestra intimidad,¹¹⁸ sin descontar la utilidad. Esto es la conservación del ser en términos absolutos.

No confundamos la virtud de la mente, que es conocer a Dios (EIVpXXVIII) con la virtud misma que es la potencia, y forma parte de la secuencia *conatus*, *potencia*, *perseverar en el ser*. El esfuerzo mental que hacemos por discriminar las situaciones que nos convienen se asemeja mucho a la inmunidad del cuerpo. Así como la función del gobierno en una polis es proporcionar seguridad¹¹⁹ (TP, I, 6), también poseemos barreras para repeler lo que nos es contrario (EIVpXXX), y dar refugio a lo que concuerda con nosotros (EIVpXXXI). Pero si aparece una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza resulta completamente distinta de la nuestra entonces no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar (EIVpXXIX). Nuestra regeneración continua¹²⁰ debe estudiar con quiénes y con qué hacemos mancuerna, pues mientras los seres humanos están sometidos a pasiones no concuerdan (EIIIpXXXII), y si yo o el otro nos encontramos sometidos luego peligramos al ser volubles e inconstantes (EIVpXXXIII). Y lejos de concordar, nos hacemos mutuamente molestos y en definitiva contrarios (EIVpXXXIV), lo cual rechazamos completamente. En ese sentido nada nos es tan útil como la presencia de otro ser humano guiado bajo la guía de la razón (EIVpXXXV), que es un bien universal del que todos pueden gozar (EIVpXXXVI).

¹¹⁷ "Vouloir «bien vivre», c'est vouloir vivre d'une certaine façon donc vouloir vivre, quelque sens que l'on donne au mot «bien». Elle signifie que toute aspiration, étique out autre, n'est jamais qu'une modalité du *conatus*. Le désir d'être est l'unique fondament de la vertu" (*Ibid.*, p. 246-247).

¹¹⁸ P. Sloterdijk, *Esferas*, Microsferología, p. 75, 107.

¹¹⁹ B. Spinoza, (TP, VII, 16).

¹²⁰ É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 35.

Hacemos una pertinente distinción entre la virtud como *libertad*, *conocimiento*, y *potencia*, porque si bien son complementarios formando una segunda secuencia a la ya propuesta, colocan un acento específico a considerar. En la proposición XXXVI y XXXVII, Spinoza señala que la virtud es conocer la Naturaleza, en tanto nos ayuda a obrar, y que es normal que las mujeres y los hombres fuertes deseen compartir dicho conocimiento con sus iguales. Partiendo de la virtud no como potencia sino como vivir bajo la guía de la razón.

El yo complementario, el en-frente, no es siempre el mismo, cambia dependiendo el espacio, el individuo, y el objeto con el que hacemos *face a face*.¹²¹ Construimos burbujas,¹²² nos hacemos fuertes, y para ello cambiamos. Morimos infinitas veces al abandonar relaciones de movimiento y de reposo que nos definían. Cambiamos, devenimos alguien nuevo y diferente, nos movemos. Nuestra fuerza proviene de *aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos* (EIVpXXXVIII) y *de aquello que preserva mis relaciones de movimiento y de reposo* (EIVpXXXIX).

Para la prop. XL, preferimos citar a Balibar por mor de la claridad, y como una justificación a lo previamente dicho pues cuando dice que esta proposición expresa *la idea de que las relaciones entre individuos [están] basadas en su “naturaleza común” [y] construyen un individuo superior o colectivo*,¹²³ sin suprimir sus autonomías, a lo que se refiere es al incremento de fuerza del que somos capaces. Pero incluso si aquello con lo que sentimos una tendencia a conformarnos en el fondo llaman a la tristeza, debemos evitarlas pues la tristeza es siempre mala y la alegría inevitablemente buena (EIVpXLI).

¹²¹ É. Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, p. 38.

¹²² P. Sloterdijk, *Esferas, Microsferología*, p. 239, 262, 487.

¹²³ É. Balibar, *op. cit.*, p. 41.

Luego de la proposición XLIII, asistimos al complemento esencial de la lógica o economía de los afectos. Pues en ella con breves y rotundas afirmaciones se explicita la verdad subyacente a nuestros actos y la falsedad de nuestras pasiones, por una parte, y se propone una lógica de la preservación del individuo y del habitáculo donde reside, por la otra.

Para perseverar en la fuerza o la actividad, quedando claro que la acción no es resultado de un aislamiento sino de la convivencia y el influjo de cuerpos que nos rodean,¹²⁴ tenemos que tender al regocijo considerando que no es malo en exceso, como si el placer, o siempre la melancolía (EIVpXLII). Y evitando la atención total de la mente en un solo objeto o parte del cuerpo como sucede a menudo (EIVpXLIII), procurando atender a la totalidad de lo que nos rodea y nos constituye (EIVpXLIV).

Evitemos los odios, pues recordemos que nunca son de un sólo tipo, sin contar que jamás reportan nada positivo, sólo el ignorante destruye, pero el sabio crea y se recrea (EIVpXLV). Si a nuestro derredor imperan las tristezas, o el odio, como en la vida de todo ser humano, entonces hagamos acopio del amor, porque el amor es fuerza, y con ella no hacen falta las armas para proporcionarnos paz en los espacios que vivimos y con la gente que convivimos (EIVpXLVI). Y es que para vivir una vida alegre se tienen que evitar determinados afectos, como la esperanza pues generalmente conlleva miedo (EIVpXLVII), y de la misma forma la sobreestimación y el menosprecio que repugnan a la razón (EIVpXLVIII).

La aprobación, acaso igualmente la gloria, son afectos a los que sí podemos tender, ya que reciben la aprobación de la razón, de la mayoría, de lo común y de la comunidad. Ya que la autoconservación es en sociedad. Aquí, en medio de nuestros iguales, nuestra potencia incrementa y existimos con mayor fuerza, somos más

¹²⁴ A. Negri, *op. cit.*, p. 175, 184.

reales, sea, actuamos. Y sabemos que somos responsables cuando pasamos de sugerir la convivencia a efectuarla por medio de la razón. El contento de sí mismo, por otra parte, conduce la alegría al participar de nuestra opinión privada, la opinión pública, haciendo de la colectividad el camino ideal para preservar la individualidad (EIVpLII). Respecto a la humildad no podemos decir lo mismo. Esta compara nuestra potencia en relación con los otros, desde el menosprecio, y como toda tristeza es siempre mala no conviene a nuestra potencia tener semejantes emociones. Sentencia que, sin lugar a dudas, representa un duro golpe a la moral cristiana (EIVpLIII). Pasa lo mismo con la soberbia, aunque sea un afecto de comunidad, compara nuestra potencia en relación con los otros esta vez desde la propia sobreestimación y revela una gran ignorancia (EIVpLV). Y ni qué decir del arrepentimiento, que quien lo sufre es doblemente triste (EIVpLIV).

Sea abyección, sea soberbia, estos afectos revelan, en el fondo, la mayor ignorancia (EIVpLVI). Es curiosa la imagen que nos pinta Spinoza del soberbio, probablemente por ser uno de los males que mayormente aquejan a la humanidad y de los más complicados de erradicar. Al soberbio tan solo los parásitos y aduladores soporta, peleado con la honradez, la humanidad, y el buen ánimo, engendra un círculo de tristezas en derredor (EIVpLVII). Lejos de ser como la gloria, que se engendra por la razón, la soberbia es contraria dado que su mundo es el de las pasiones tristes (EIVpLVIII), o los deseos destructivos no componibles¹²⁵

La proposición LIX merece una atención aparte al conectarse con la proposición XIV de la quinta parte, y es que como dice Moreau *en el hombre, por tanto, hay algo más fuerte que la verdad; la virtud no es reductible a la ciencia. De lo que se trata es de la fuerza del conocimiento, pero no de su sola presencia.*¹²⁶ Si el

¹²⁵ B. Russell, *Antología*, p. 284.

¹²⁶ P.-F. Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, p. 129-130.

acento recae en la virtud, porque la Ética no debe ser confundida con una guía a la sabiduría, sino a una misma y uno mismo en el mayor estado de perfección posible, tenemos que poder actuar, por cuenta propia sin necesidad de las cosas que en un principio nos orillaron a hacerlo nos determinen. Si por ejemplo decidimos ir a terapia o escribir en beneficio propio movidos por una fuerza exterior, podemos luego lograr continuar movidos por una fuerza interna.

Procurar la alegría, en fin, es nuestro objetivo. Evitando la concentración en una sola parte del cuerpo, de cara al regocijo, y la utilidad del cuerpo entero (EIVpLX). Si el deseo es el deseo del bien, al surgir por la razón no tiene exceso y nos conviene (EIVpLXI), y es un plano por lo demás donde la razón es afectada igual por una cosa futura, presente o pasada (EIVpLXII), en un nivel atemporal o bien omnitemporal.

Asimismo, si como señala Balibar siguiendo a Matheron las potencias virtualmente son complementarias, en ese sentido es necesario procurar reglas justas y razonables que todos cumplan fácilmente llevado por un impulso interno, y no por miedo ni para evitar un mal -donde la guía de la razón es nula (EIVpLXIII)-. Un conocimiento del bien que sea útil, porque del mal tan sólo sacamos ideas inadecuadas (EIVpLXIV) que a nadie convienen. Pero si hay una luz, una conducción razonable, es nuestra labor elegir el bien mayor entre dos bienes, y el mal menor de entre dos males (EIVpLXV), y apetecer un bien mayor futuro que un bien presente, y un mal menor presente más que un mal mayor futuro (EIVpLXVI).

La contra imagen del ignorante, del soberbio (como reflejo de la mayor abyección en el ser humano) es la del sabio alegre y vital. La cuestión es que Spinoza ha sido llamado vitalista por algunas y algunos especialistas, y aunque nunca se nombra a sí mismo como uno, al luchar contra las tristezas, su filosofía es

considerada una filosofía de la vida, y la mujer y el hombre libres no hacen sino meditar sobre ello (EIVpLXVII). En la libertad acontece la sabiduría de la vida¹²⁷ y nociones como bien y mal son dejadas atrás por un pensamiento complementamente racional que no conoce sólo por el cuerpo sino también adecuadamente (EIVpLXVIII).

Hacer frente a las circunstancias es complicado, es donde nuestra fuerza sale adelante, y aunque no podamos acomodar todo a nuestra conveniencia, perseveramos en el ser venciendo las tristezas del afuera con fortaleza de ánimo. Hacer frente es luchar y cuando somos virtuosas y virtuosos así medimos nuestros dotes, aunque una huida a tiempo es igual de loable (EIVpLXIX). Y sin embargo, el sometimiento puede ser efectuado por la violencia y a través de la lisonja y los beneficios, de modo que éstos tienen que ser igualmente evitados (EIVpLXX).¹²⁸

¹²⁷A. Negri, *op. cit.*, p. 283.

¹²⁸ Cfr. B. Spinoza, TTP, V, p. 35.

2. 2. La libertad y la virtud

Si la cuarta parte está titulada *sobre la servidumbre*, la quinta como contraparte está titulada *sobre la libertad*. En la cuarta vimos la potencia sometida a pasiones, pero en esta estudiamos la potencia de la razón.¹²⁹ Conozcamos ya no la fuerza como virtud, sino tan sólo la fuerza como conocimiento de cara a la felicidad. De modo que la primera definición arroje luz sobre la segunda. El conocimiento alivia, perfeccionar el entendimiento es también una cura, y la quinta parte tiene como objetivo ayudar a promover un recorrido por ambos polos.

Para entender con claridad y distinción la quinta parte de la *Ética* reconstruimos a continuación brevemente lo recorrido hasta ahora. Desde el principio anunciamos que la *ética* nos ayudaba a alcanzar la virtud, a conocer las cosas por sus causas, y a dirigir a las mujeres y a los hombres a la libertad. Para tener un conocimiento de la virtud como potencia, tuvimos que tener un conocimiento adecuado de la sustancia, el cual nos reveló que todo-es-en-Dios y que todo ocurre de un modo específico y determinado. Dimos a conocer la necesidad de tener ideas adecuadas frente a las inadecuadas pues unas conllevan acciones (incremento de potencia) y otras pasiones (reducción de potencia), sin dejar de lado el cuerpo y todo a cuanto a él concierne para entender la naturaleza humana. Asimismo conocimos la esencia del ser humano, y cómo está regido por los afectos, los cuales efectúan nuestra potencia. Y en la cuarta parte analizamos y expusimos la potencia o la fuerza como virtud, sea, como existencia, como esfuerzo por perseverar en el ser, como acción, y como deseo del bien. Finalmente, lo que se

¹²⁹ A. Negri, *op. cit.*, p. 162.

propone la quinta parte es perfeccionar el entendimiento, alcanzar el conocimiento sumo que es el *amor Dei intellectualis*, y hacernos libres.

En conjunto tenemos una Ética, una ontología, una epistemología, una antropología, psicología, y acaso una economía, que nos hace fuertes y reales. Si Deleuze tiene razón al partir de los géneros de conocimiento como formas de vida, el tercero, el *amor Dei intellectualis* significa -para el que conoce- libertad. Y sin embargo preguntamos, conocer qué. Conocer a Dios o la Naturaleza, conocer el plano puro de las esencias. La potencialidad o multipotencia encuentra sus grados más sofisticados en el amor. Es una falsa vuelta de tuerca a la idea original de filosofía, de amor a la sabiduría. Lo que prima es la relación más estrecha, más fuerte, y más feliz, la relación divina, con la naturaleza, con la totalidad de las singularidades, con el vínculo entre la parte y el todo, que es siempre relativo, pues lo que es una parte en un determinado contexto puede ser el todo en otro, y viceversa.¹³⁰

El amor es fuerza, pues tal y como dice Mercedes Allendesalazar Olaso: “El amor en términos spinozistas no es amor-fusión, sino amor-fuerza cuya naturaleza varía según el objeto que lo haya provocado; mi amor hacia una ciudad es diferente de mi amor hacia un ser humano*, aun cuando sea amor, es decir, alegría en los dos casos.”¹³¹ Sólo el amor puede vencer la muerte, el amor y la muerte es una asociación de mal gusto, el amor conviene y en teoría es más fuerte que la virtud.¹³² Sólo así sentimos pasión por conocer más, y así es cuando nos sentimos libres y todo en torno nuestro es perfecto.

¹³⁰ É. Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, p. 19.

¹³¹ M. A. Olaso, *op. cit.*, p. 77.

¹³² Thomas Mann, *La montaña mágica*. 8a reimp., trad. Isabel García Adánez. Edhasa, Barcelona, 2013, 723 pp.

Cabe señalar que, para este punto, nuestro objetivo es ayudar a clarificar, hacer una exposición del concepto de libertad como virtud, y mostrar la función de la potencia en la libertad. Por lo que continuamos trabajando en el mismo formato que decidimos adoptar para esta segunda parte.

Spinoza abre con un prefacio, en el que indica que tratará de la manera de alcanzar la libertad. Se ocupará de la potencia de la razón en cuanto lo que puede contra los afectos, pero hace un paréntesis previo de lo que los estoicos dicen, y acusa sarcásticamente a Descartes de no entender nada respecto a este punto. Para concluir felizmente nos traza el camino: *la potencia de la mente, [...] [que] se define por la sola capacidad de conocer.*¹³³

Spinoza dictamina la necesidad de dar a conocer al menos dos axiomas para la comprensión cabal de las últimas cuarenta y dos proposiciones, y que refieren a, primero, cuando dos acciones contrarias son suscitadas en un mismo individuo y cómo se tiene que producir un cambio hasta que dejen de serlo (EVaxI). Segundo, en que la potencia de un afecto está dada por la potencia de su causa (axII). En cuanto a las proposiciones, la primera remite de cierto modo a la segunda parte, y lo que considerábamos como el puente entre la primera y la segunda, sea, que hay una correspondencia, inclusive igualdad absoluta entre el cuerpo y la idea del cuerpo, manifiesta en el ordenamiento mental y el ordenamiento corporal, que son uno y lo mismo (EVpI). De modo que si tenemos ideas adecuadas se verán reflejadas en nuestros actos, pero si tenemos ideas inadecuadas forzosamente padecemos. Para ayudarnos en dicha tarea es necesario que asociemos la causa de un afecto que nos lastima con la idea de algo que nos retribuya, para reducir el odio (EVpII). El camino para controlar las pasiones, como ya lo dijimos, es

¹³³ B. Spinoza, EVPref. p. 379.

conocerlos, a mayor entendimiento más fuerza para rechazar su sometimiento (EVpIII). En conocernos a nosotras mismas, y a nosotros mismos, recae nuestra virtud. Gracias a este esfuerzo poseemos ideas adecuadas, y en cuanto más conozcamos y tengamos ideas adecuadas de nuestras afecciones corporales, seremos más virtuosas y virtuosos (EVpIV).

Únicamente el amor a la libertad despierta un interés genuino por la virtud y por conocer las cosas por sus causas. Es no en la antítesis entre emoción e idea, sino en su síntesis en donde encontramos alivio y entendimiento. Todo pensamiento conlleva un afecto, sea la alegría, o la tristeza, el odio, o más bien el amor, y para ser libres tenemos que amar la libertad. Es la mujer, o el hombre, que como ser humano virtuoso concibe en el mundo que la o lo circunda tan sólo lo bueno, lo adecuado, y no lo triste ni malo que a nada conduce (EVpX). Es gracias a que somos guiados por la razón que los afectos surgidos internamente vencen los presentes aunque ausentes (EVpVII), y que lejos de pensar las cosas como contingentes las pensamos como necesarias (EVpVI). Concurrimos simultáneamente, es nuestra conveniencia la que lo dicta, con las causas que favorecen el afecto (EVpVIII); sean cosas o personas, y éste es el puente entre la copotencia con la libertad y el conocimiento. Es por nuestra virtud, o fuerza, incrementada desde el yo complementario, desde lo común y lo unívoco, que amamos conocer. Respecto a lo negativo y oscuro en la existencia, luego de un análisis y cierta imaginación, sin dejar de lado la razón, en el que atribuimos esa tristeza a la pluralidad, a una multiplicidad de causas, a la vida en sociedad y a los malestares en la cultura, a la necesidad en la vida de entrar en un abismo y luego salir de él, entonces el dolor es mitigado (EVpIX).

Si nuestra intención es reformar, o lo que es lo mismo, curar el entendimiento, es necesario que la unión con las imágenes de las cosas sea desde la claridad y la distinción, las cuales resultan adecuadas en comparación con las imágenes de las cosas oscuras y confusas. Pues así benefician nuestra voluntad para actuar mejor, en tanto que, no lo olvidemos, voluntad y entendimiento son una y misma cosa (EVpXII). Es menester que la imagen del conocimiento, de la sabiduría, y de la libertad se presente con una mayor e inusitada frecuencia, ocasionando que un número mayor de causas remitan a dicha imagen constructiva (EVpXIII). Pues el esfuerzo máximo, al final del día, es imponernos la imagen del amor a Dios, o la imagen de nuestra en, con y desde Dios (EVpXIV).

Este esfuerzo tan sólo se alcanza luego de un arduo, difícil y complicado trayecto titulado «conocimiento de sí». Es su trabajo de autoconocimiento el que orilla a la mujer y al hombre virtuosos, sabedora o sabedor de sus afectos, al amor a lo natural al amor a Dios (EVpXV). Amor es únicamente lo que, nosotras y nosotros, situados en la región risueña, en la zona de afectos conveniente a nuestra potencia, podemos profesar a Dios o a la totalidad. No es posible a odiar a Dios, a Dios corresponde la potencia, a la idea de Dios la acompañan la alegría, el amor (EVpXVIII). Y sin embargo es inútil querer que Dios nos ame, es un camino exclusivamente de ida (EVpXIX). Lo cual a nadie debe sorprender en tanto que nuestro Dios, desantropomorfizado y geométrico, es impersonal, y todo afecto no corresponde a su esencia, no experimenta alegría, y por ende, no experimenta amor (EVpXVII). Es normal que en religión el amor a Dios se vea mancillado por el amor que otros seres humanos le tienen procurando ser los más queridos sobre sus vecinos, y acomodando sus vidas para ganarse un favor especial, mas en la filosofía

este amor no se ve manchado, y conviene que otros individuos lo amen pues en esa medida viven en común acuerdo bajo la guía de la razón.

A modo de cierre y previo a la exposición de la duración del alma sin relación al cuerpo, el remedio de los afectos en suma se compone de conocer los afectos, pues nuestra fuerza es mayor cuanto mayor es nuestro conocimiento, de separar los afectos del pensamiento de una causa externa, ya que al referirla al pensamiento de una causa externa mitigamos el dolor y propiciamos el placer, del tiempo, en tanto que los afectos que brotan de la razón refieren a las propiedades comunes de las causas las cuales las consideramos siempre como presentes, en la multiplicidad de causas que fomentan los afectos, porque cuando algo triste lo referimos a un gran número de causas el pesar es menor y cuando algo feliz refiere a una sola cosa el júbilo es incrementado, y finalmente en el orden, dado que en virtud de un conocimiento claro y distinto acorde con nuestra naturaleza somos capaces de concatenar nuestras emociones para nuestra felicidad, virtud, y libertad (EVpXX). Algunas religiones y filosofías afirman la existencia de la mente o el alma después de morir, pero si la mente es la idea del cuerpo, esta sólo puede recordar mientras el cuerpo dura (EVpXXI). Y es harto distinto pensar que existimos luego de morir nuestro cuerpo, a afirmar que en Dios o la Naturaleza se da una idea de una determinada mente, que es eterna (EVpXXII). En ese sentido, la mente no es destruida absolutamente, al formar parte de la esencia de la Naturaleza, y gracias a esto y al entendimiento, sentimos y experimentamos que somos eternos, y lo constatamos a diario desde nuestra fuerza de razonar con nuestros propios ojos espirituales, pues todo cuanto ven conlleva nuestro entendimiento (EVpXXIII). Con esto no pretendemos decir que el cuerpo no es imprescindible, y que nuestra argumentación en torno al cuerpo, cuando no del espacio, preferimos tirarla por la

borda. El cuerpo es necesario para experimentar la eternidad. Gracias a éste conocemos las cosas singulares, y por tanto conocemos más a Dios (EVpXXIV).

La virtud, el amor, la fuerza, el conocimiento, la beatitud, la libertad, y la acción, son en Dios o la Naturaleza. Somos insufladas e insuflados de vida por la parte y por el todo, en lo individual desde lo colectivo, apropiándonos del afuera desde adentro, gracias a que conocemos. Si el conocimiento de tercer género progresa de los atributos naturales a las propiedades y esencias desde las cosas singulares, cuanto más conocemos somos más fuertes, y por ende somos virtuosas y virtuosos, somos naturales y divinos (EVpXXV).¹³⁴ Según la aptitud del ser humano para conocer según el tercer género de conocimiento así el deseo se verá incrementado (EVpXXVI). El mayor contento de la mente brota de este conocimiento, y si deseamos la felicidad es porque ya deseamos la fuerza de razonar¹³⁵ y conocer las esencias (EVpXXVII).

Esto porque el deseo de conocer según el tercer género de conocimiento sólo puede pasar del segundo al tercer género, y nunca del primero (EVpXXVIII) ya que en este último prima la confusión en vez de la distinción, la adecuación. Gracias a que la eternidad no puede ser explicada por la duración tan sólo cabe hablar de la eternidad desde la perspectiva de la eternidad, del entendimiento curado y perfeccionado, mas no del cuerpo sujeto a una duración determinada en el tiempo (EVpXXIV), es decir, de la esencia del cuerpo vista desde cierta perspectiva de la eternidad. Entes reales en virtud de la esencia de Dios es lo que a nuestra visión se despliega indistintamente conllevando a un supremo conocimiento de la mente

¹³⁴ Alexander Matheron indica que "*L'effort pour comprendre est donc le premier et l'unique fondement de la vertu, car il n'est rien d'autre que le conatus parvenu à son plein épanouissement et à son plus haut degré d'efficacité. [...] Le désir de connaître est la vérité du désir d'être*" [El esfuerzo por comprender es entonces el primer y único fundamento de la virtud, que no es otra cosa que el conatus llevado a su mayor desarrollo y a su nivel más alto de eficiencia. El deseo de conocer es la verdad del deseo de ser.] (A. Matheron, *op. cit.*, p. 252-253). La traducción es nuestra.

¹³⁵ A. Negri, *op. cit.*, p. 291.

sobre sí, en tanto se sabe en Dios y concebida por Dios (EVpXXX). De donde deducimos que a mayor conocimiento de tercer género mayor es el conocimiento de sí misma, y mayor es su felicidad (EVpXXXI). Y no es que conozcamos por servir miseria, por poder en vez de potencia,¹³⁶ sino porque de hecho disfrutamos, a nosotros deleita la sabiduría, es porque somos amantes del conocimiento,¹³⁷ amantes de la Naturaleza que amamos a Dios y todo cuanto a su infinita potencia corresponde (EVpXXXII).

Mi amor por Dios nunca morirá, y lo que tenemos que dejar ir y dejar de amar aprenderemos a hacerlo, por el cariño genuino, al mundo, y al yo en un sentido fuerte. Es la unión mística-lógica entre la totalidad y la parte, porque somos naturales, y participamos de la esencia divina, en donde nuestra vida es una meditación sobre la fuerza y la vida, sobre la fuerza de la vida y del amor (EVpXXXII). Llenas y llenos de júbilo y de felicidad asistimos a la versión perfecta de nuestro modo de ser, participando de un amor no sólo a una cosa eterna sino de un amor eterno (EVpXXXIII). Este amor que sentimos a las imágenes, a las experiencias, a las vivencias es un amor objetivado, es Dios dándose fuerza por sí mismo, este amor intelectual es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo (EVpXXXV).

Y no hay ninguno igual, es el único eterno, se presenta en nosotros en lo que nos conviene, de modo que no sólo somos en Dios, sino que cuando hay adecuación podemos estar seguros que nos acompaña, es nuestro yo complementario mientras estamos sujetos a sus pasiones tanto buenas como

¹³⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁷ “La vida buena está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento. [...] Ni el conocimiento sin amor, ni el amor sin conocimiento pueden producir una buena vida. [...] Aunque el amor y el conocimiento son necesarios, el amor es, en cierto sentido, más importante, ya que impulsará a los inteligentes a buscar el conocimiento, con el fin de beneficiar a los que aman” (B. Russell, *Antología*, p. 328-329).

malas, sea lo que sea que dure nuestro cuerpo (EVpXXXIV). Es el amor a Dios o en resumidas cuentas una acción, una fuerza, por la que la mente se explica a sí misma, de donde deducimos que somos las sensaciones de nuestro cuerpo afectado por las causas, los espacios que habitamos, las personas y cosas que a nosotros circunda (EVpXXXVI).

El amor a Dios en tanto otorga fuerza otorga por igual realidad y existencia. Hablar de amor es hablar del ser, y de la verdad. Por ello no puede ser suprimido este amor a Dios dado que eso significaría suprimir la verdad, y no hay nada más absurdo que se pueda afirmar (EVpXXXVII). Permanecer en la eternidad no es dejarse invadir por las pasiones, contrarias a nuestra naturaleza, dando como resultado una muerte llena de miedo, sino amar a Dios, a nosotros por lo que es común con el mundo y al mundo por lo que hay de común en nosotras y nosotros (EVpXXXVIII) propiciando una vida plétórica de porvenir.

Nuestro duro empeño en exponer y facilitar la lectura de la Ética ha tenido como fin despertar la virtud, hacernos más fuertes, alcanzar la libertad, y sin embargo no debemos olvidar que el amor es central en la obra, el amor puro y sincero, que no conoce cansancios y cuando los padece extrae fuerzas de flaqueza para seguir construyendo lo que ayuda a nuestra conservación de la vida buena, y el amor a Dios. Entre mayor sea la parte de nuestra mente que corresponde al amor a Dios seremos Eternos. Porque si una parte de nosotros se esfuerza en organizar la multiplicidad remitiendo a una cosa sola, a la Naturaleza, esa parte o partes serán en mayor medida eternas (EVpXXXIX).

Gracias a la virtud y al amor obramos y entendemos mejor, o lo que es lo mismo, nuestra perfección incrementa, de modo que no padecemos e incluso cuando los rayos se ocultan la luz de nuestra mente ilumina eternamente frente a la

oscuridad y la confusión (EVpXL). Aún cuando esto pudiera no ser verdad, que el cuerpo y la mente son eternos, Spinoza considera que la firmeza y la generosidad es menester que las tengamos en el mayor grado (EVpXLI). Ya que la fuerza y la humanidad nos hace felices, y lejos de ser soberbios, anhelamos y somos en la perfección (EVXLII). Gracias a la naturaleza perseveramos en nuestra existencia, y nuestros deseos de vivir pacíficamente¹³⁸ y en cooperación son tan honrados como sinceros. Sabemos que el amor y amar conocer a Dios todo lo puede.

Motivados a vivir valientemente, construimos el amanecer en el que ya habitamos. Nuestra esencia es el porvenir.¹³⁹

¹³⁸ A. Negri, *op. cit.*, p. 234.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 232.

4. Conclusiones

El retorno o regreso aunque es imposible, ser capaces de reforzar aquello que nos constituye sí expresa una fuerza. Diario nos alimentamos, producimos lo que facilita nuestra existencia, nos ejercitamos, y recorremos los linderos que hacen del ser humano lo que en acto y potencia lo definen. A este esfuerzo lo llamamos fuerza. En una constante apropiación del afuera por medio de ideas adecuadas, hacemos de nuestros obstáculos los medios para nuestra supervivencia, perseveramos en la existencia, y todo a través de un adentro que se vuelve intimidad.¹⁴⁰ En este sentido, el trabajo, el dolor, y el estrés¹⁴¹ en cuanto son experimentados como lo que nos es común -y no como algo que atenta con destruirnos- son expresiones o efectos concomitantes a la fuerza.

Spinoza en su *Ética* elabora un sistema que todo lo explica por medio del individuo y su perfecta razón, la totalidad está en el individuo y el individuo en la totalidad como una misma sustancia pensante. Pero a nuestra consideración lo auténticamente valioso es su carácter práctico y la filosofía spinozista a diferencia de su antecesora -es decir, la cartesiana-, no es una filosofía del soñar, ni que se pueda desarrollar en un cuarto sólo frente a una vela, ni tampoco del meditar, sino que es una filosofía del despertar, donde la ciudad es indispensable para su ejercicio,¹⁴² y del actuar.

Para actuar debemos comprender, y si entendemos, y por lo tanto actuamos, entonces somos libres. La virtud como potencia nos mostró que toda acción nunca es individual, sino el resultado de otras y otros individuos favoreciendo su

¹⁴⁰ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 445-446, 452.

¹⁴¹ Sobre estrés y distrés consúltese Guillermina Cruz Pérez, *Desestigmatizando la función del estrés*, en *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, Vol. 21 No. 2, UNAM, p. 604-620 (<https://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol21num2/Vol21No2Art12.pdf>).

¹⁴² G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 260.

realización. El individuo nunca está sólo la Naturaleza lo acompaña, y en el encuentro *face a face* ya no con el otro sino con el-yo-complementario, con la-yo-complementaria, cuando es conveniente, incrementa su potencia. Los objetos y los sujetos generan afectos, y estos afectos efectúan nuestra potencia. Vivimos buscando signos, con ideas adecuadas, y hasta razonando, pero siempre con una tendencia a la alegría, y la paz. Respecto a los afectos, el amor es inestimable, la fuerza de las fuerzas, no por nada la filosofía, madre de todas las ciencias y saberes, es justamente el amor a la sabiduría. Promueve la convivencia, erradica los conflictos, e incrementa nuestra perfección.

La fuerza es la conjunción del deseo con la potencia, es un vínculo entre la tercera y la cuarta parte, pero se comprende mejor a la luz de ésta última. Pocas veces queremos algo y lo obtenemos en el momento en que lo deseamos, y cuando sucede somos fuertes. La fuerza del amor, la fuerza del conocimiento, la fuerza del trabajo, expresan actividad. Un modo, una relación en la que el individuo está en íntima conjunción con el afuera desde dentro, y lejos de amenazar su existencia, la asegura al convertir los obstáculos en medios. Se lucha pero no contra las personas, se lucha porque cuando la corriente fluye conforme a nuestras relaciones de movimiento y de reposo no hay mérito en el movimiento, pero cuando avanzamos aún cuando todo nos lleva a contracorriente la gloria tiene su razón de ser. Si Matheron está en lo correcto,¹⁴³ la aceptación social y de aquellos a quienes consideramos nuestras y nuestros modelos a seguir juega un papel esencial en la vida. Esto es posible en tanto hay una noción común de lo que es bueno, como el trabajo, el conocimiento, la disciplina, la fuerza, la vergüenza, la corrección, y la autenticidad o la verdad, que aprueban los actos y fomentan la alegría compartida.

¹⁴³ A. Matheron, *op. cit.*, p. 86-116.

Se acaba por fin la humildad y la soberbia, que expresan la mayor abyección e ignorancia en un ser humano, para dar paso a la igualdad.

La experiencia se extrae de los otros cuerpos, no de nuestro cuerpo considerado aisladamente: hace falta la ciudad, los seres humanos, los objetos devenidos no-objetos, porque entre más conocemos la Naturaleza, mejor entendemos, y por lo tanto nuestro actuar es mayor. Gracias a las otras y a los otros, como un yo-complementario, nos movemos, nos aproximamos a lo que nos conviene y rehuimos de lo inconveniente. La fuerza es una afirmación de la vida. Es decir, que la virtud como potencia es querer vivir bien y ser feliz, es amar la vida y es un aprendizaje de cómo destruirnos en lo que nos enferma para comenzar a construir lo que a nuestra salud conviene. Para quien las ideas jerárquicas representan todavía una tentación para el pensamiento, poco o nada han comprendido de la buena nueva de la infinitud.

5. Bibliografía

- Allendesalazar Olaso, Mercedes, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Alianza, Madrid, 1988, 127 pp.
- Balibar, Étienne, *Spinoza político. Lo transindividual*. Trad. Alfonso Díez. Gedisa, Barcelona, 2018, 380 pp.
- -----, *De la individualidad a la transindividualidad*. Trad. Anselmo Torres. Brujas, Córdoba, 2009, 70 pp.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*. 2a ed, trad. y notas de Equipo Editorial Cactus. Cactus, Buenos Aires, 2017, 509 pp.
- -----, *Spinoza, filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Fábula Tusquets, Buenos Aires, 2004, 158 pp.
- -----, *Spinoza y el problema de la expresión*. 2a ed, trad. Horst Vogel. Muchnik, Barcelona, 1999, 349 pp.
- Hernández Orduña, María Helena, *El amor en la Ética de Spinoza*. UNAM, D.F., 2000, 54 pp.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez spinoza*. Les Éditions De Minuit, Paris, 1988, 647 pp.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje*. Trad. Gerardo de Pardo. Anthropos, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993, 382 pp.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Filosofía, Física, y Ateísmo*. Trad. y notas de Pedro Lomba Falcón. Antonio Machado Libros, Madrid, 2014, 347 pp.

- -----, *Spinoza y el spinozismo*. Trad. Pedro Lomba. Escolar y Mayo, Madrid, 2012, 171 pp.
- Peter Sloterdijk, *Esferas I, Burbujas, Microsferología*. Trad. Isidoro Reguera. Siruela, Madrid, 2014, 583 pp.
- -----, Sloterdijk, *Esferas II, Globos, Macrosferología*. Trad. Isidoro Reguera. Siruela, Madrid, 2014, 928 pp.
- -----, Sloterdijk, *Esferas III, Espumas, Esferología plural*. Trad. Isidoro Reguera. Siruela, Madrid, 2014, 720 pp.
- Russell, Bertrand, *Antología*. Introd. Luis Villoro, selección Fernanda Navarro. Siglo Veintiuno, México, D. F., 1971, 486 pp.
- Baruch Spinoza, *Ética: demostrada según el orden geométrico*. Trad. intro y notas de Vidal Peña García, notas y epílogo de Gabriel Albiac. Tecnos, Madrid, 2013, 443 pp.
- -----, *Tratado Teológico Político, Tratado Político*. 3a ed., trad y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván. Tecnos, Salamanca, 1996, 262 pp.
- -----, *Tratado Breve*. Trad., pról. y notas de Atilano de Domínguez. Alianza, Madrid, 1990, 284 pp.
- -----, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Estudio preliminar, trad. y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Tecnos, Madrid, 1989, 88 pp.

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introd. Emilio Lledó Íñigo, trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1985, 562 pp.

- Bennett, Jonhathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Trad. de José Antonio Robles García. Fondo de Cultura Económica, Distrito Federal, 1990, 405 pp.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza*. Trad. Junadomènec Ros. Destino, Barcelona, 2011, 382 pp.
- Étienne, Balibar, *Spinoza y la política*. Pref. de Diego Tatián, trad. de César Marchesino y Gabriel Merlino. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, 147 pp.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*. Trad. Oscar Cohan, pról. Diego Tatián. Losada, Buenos Aires, 2007, 171 pp.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El Anti-edipo*. Trad. Francisco Monge. Barral, Barcelona, 1973, 428 pp.
- Descartes, René, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. 2a ed., trad. Luis Rutiaga, Tomo, México, D.F., 2006
- Israel, Jonhathan I., *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. 1a reimp, trad. Ana Tamarit. FCE, Ciudad de México, 2017, 1003 pp. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. 1a reimp, trad. Ana Tamarit. FCE, Ciudad de México, 2017, 1003 pp.
- Friedrich Nietzsche, *Gaya Ciencia*. Trad. Germán Cano Cuenca y Alfredo Brotons Muñoz. Gredos, Madrid, 2014, 610 pp.
- Peña García, Vidal, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Revista de Occidente, Madrid, 1974, 190 pp.
- Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*. Trad. María del Carmen Rodríguez. Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, 262 pp.

- Spinoza & Blijenbergh, *Correspondencia. Cartas del mal*. 1a reimp., trad. Florencio Noceti. Caja Negra, Buenos Aires, 2020, 100 pp.